

A la escucha cotidiana de los otros
Una consideración del lugar del temple anímico en *Ser y tiempo*

Maria Mercedes Arcila Agudelo

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía
Bogotá, 11 de julio de 2013

A la escucha cotidiana de los otros
Una consideración del lugar del temple anímico en Ser y tiempo

Maria Mercedes Arcila Agudelo

**Trabajo de grado presentado bajo la dirección del Dr. Luis Fernando
Cardona para optar al título de Magistra en Filosofía**

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía
Bogotá, 11 de julio de 2013

Para mis hijos

Agradecimientos

A Germán, Emilio y Beatriz por escucharme y a mi guía Fernando Cardona, por todo.

*Llegó con tres heridas:
la del amor,
la de la muerte,
la de la vida.*

*Con tres heridas viene:
la de la vida,
la del amor,
la de la muerte.*

*Con tres heridas yo:
la de la muerte,
la de la vida,
la del amor.*

MIGUEL HERNÁNDEZ
Las tres heridas

Tabla de contenido

<u>Introducción</u>	1
<u>Capítulo 1</u>	12
La analítica del estar-en como tal	
1.1 La constitución existencial del Ahí	14
1.2 El ser cotidiano del Ahí y la caída del <i>Dasein</i>	33
1.3 Las formas de la caída del <i>Dasein</i>	40
<u>Capítulo 2</u>	50
Angustia y anticipación	
2.1 Anticiparse-a-sí estando ya en un mundo	54
2.2 El cuidado como modo de ser originario del <i>Dasein</i>	57
2.3 Aperturidad y anticipación de sí del <i>Dasein</i>	64
<u>Capítulo 3</u>	71
A la escucha de nuestra posibilidad más propia	
3.1 ¿Es posible captar nuestro ser entero?	73
3.2 El resto pendiente y la integridad de nuestro ser	76
3.3 La huida cotidiana del estar vuelto hacia la muerte	80
3.4 La angustia como libertad para la muerte	83
<u>Conclusiones</u>	103
<u>Bibliografía</u>	113

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito examinar la forma como estamos en el mundo, esto es, examinar la estructura fundamental del ser que existe en el mundo y se desenvuelve en él. Heidegger se ocupa de este tema y de sus aspectos esenciales en su obra fundamental de 1927 *Ser y tiempo*. Para esto desarrolla lo que él denomina una analítica existencial sobre el fenómeno que constituye ese ser que está-en el mundo arrojado a vivir. En esta analítica analiza profundamente el fenómeno del ser-ahí y resalta las estructuras existenciales que le son propias, establece los caracteres ontológicos constitutivos de ese ser y desarrolla un análisis de su modo de existencia. Así, nos habla en primer lugar de la cooriginariedad de los elementos constitutivos del ser-ahí. No existe según su análisis un “primer principio” elemental que determine ese ser-ahí, sino que más bien existe una correlación de sus momentos constitutivos, aunque para efectos del análisis se detenga de manera particular en cada uno de ellos. De tal forma que el ser que-está-en-el-mundo y que en cada momento somos nosotros mismos tiene siempre una disposición afectiva, quiere comprender y tiene discurso. Esto es, los mecanismos de la razón y del comprender del ser coexisten con una disposición afectiva y están determinados por un discurso. Entender esta correlación, y más aún pensar el rol tanto de la disposición afectiva como del discurso y el escuchar en nuestra vida diaria y en nuestro comprender del mundo, es el motivo del presente trabajo.

La vida diaria nos muestra a cada momento el papel que juega la emoción en la toma de decisiones, la creatividad y la construcción de relaciones. De hecho, las últimas teorías en negociación, que es algo que hacemos constantemente para construir relaciones humanas, reconsideran el papel de la emoción. Por ejemplo, en uno de los trabajos más recientes sobre negociación podemos ver la siguiente reflexión:

Hasta hace poco, la mayoría de los textos de negociación habían considerado la emoción – independiente de si apasionada o fría – como un impedimento para alcanzar acuerdos constructivos. El clásico libro en este campo, *Getting to yes*, de Roger Fisher, William Ury y Bruce Patton, aconseja seriamente a los lectores que “separen la gente del problema”, como si los negociadores debieran ser como el frío analítico Spock en

Star treck, en vez de seres humanos de carne y hueso.

...

La verdad es que las pasiones son importantes para la consecución de acuerdos y para la resolución de conflictos en la vida real. Uno necesita entender, canalizar y aprender de sus emociones para poder adaptarse a la situación en que se encuentra y comprometer a otros exitosamente. Eso significa que se necesita estar emocionalmente preparado para negociar – aún cuando se espere que el proceso transcurra suavemente-. Las ansiedades y los resentimientos mezquinos pueden estar al acecho bajo la superficie. Si uno les permite enconarse, o si uno desapercibidamente llega a la piel del contrincante, los diálogos pueden salirse de los rieles. Uno necesita también sentir los primeros síntomas de los sentimientos propios para no tensionarse, salirse de las casillas o – como el director – explotar.

...

Es claro que mucho del valor de los negocios – y también mucho del progreso que desesperadamente se necesita en nuestras sociedades- depende de poder llegar a soluciones negociadas entre partes, ninguna de las cuales es inmune a las emociones (Leary/ Pillemer/ Willer, 2013, 4. La traducción es mía)¹.

Como podemos ver, los expertos reconocen que en toda negociación se debe contar con lo que Heidegger caracteriza como la disposición afectiva de las personas, ya que ésta se encuentra a la base de nuestras interacciones. Asimismo, es importante resaltar el papel del temple anímico en todo aprendizaje puesto que aprendemos interactuando. Y es que bien podemos observar que aunque estamos dotados de un natural deseo de comprender y aprender, no todos tenemos el mismo interés por hacerlo. El aprender sobre algo no es igual de interesante para todos, menos aún queremos todos conocer sobre el mismo tema, ni nos cautiva de la misma manera, por ejemplo, la charla de un profesor. Tenemos pues intereses

¹ “Until recently most negotiation texts have regarded emotion—whether hot or cold—as an impediment to reaching constructive agreements. The classic book in the field, *Getting to Yes*, by Roger Fisher, William Ury, and Bruce Patton, earnestly advises readers to “separate the people from the problem,” as if negotiators should be like the coolly analytic Spock in *Star Trek*, rather than flesh-and-blood human beings. (...). The truth is that your passions matter in real-life deal making and dispute resolution. You need to understand, channel, and learn from your emotions in order to adapt to the situation at hand and engage others successfully. That means you need to be emotionally prepared to negotiate—even when you expect the process to go smoothly. Anxieties and petty resentments may lurk below the surface. If you let them fester, or if you inadvertently get under a counterpart’s skin, talks can go off the rails. You also need to sense the first stirrings of your own feelings so that you don’t tense up, tune out, or—like the Head chairman—explode. (...) It is clear that much of the value available to businesses—and much of the progress desperately needed by societies—depends on negotiated solutions between parties, none of whom are immune to emotion”.

y motivaciones que moldean nuestro aprendizaje en las diferentes épocas de nuestra vida. Esto es, aprendemos siempre en función de algo y nuestro aprendizaje posee un valor práctico o social. Aprender no es entonces una mera recolección de datos, sino que aquello que aprendemos tiene un valor personal; aprendemos buscando comprender algo o alguien, aprendemos para convertirnos en alguien y aprendemos como parte de las estrategias para nuestro futuro. Así pues, el comprender se guía por ese anticiparse a sí que nos caracteriza y se da de tal forma que cuando aprendemos tenemos tanto una motivación como un estado anímico determinado. En este contexto, podemos igualmente citar la siguiente consideración sobre el papel de la emoción en los procesos de aprendizaje:

He pasado mi vida entera ya sea en la escuela, en el camino a la escuela o, hablando de lo que pasa en la escuela. Mis padres eran educadores, mis abuelos maternos eran educadores, y, durante los últimos 40 años, también me he dedicado a ello. Entonces, sobra decirlo, durante esos años tuve la oportunidad de ver las reformas educativas desde muchas perspectivas. Algunas de estas reformas han sido buenas. Otras, no tanto. Pero tenemos claro el porque los niños abandonan la escuela. Los niños no aprenden o bien por la pobreza, el bajo nivel de asistencia o, las influencias negativas de los compañeros, sabemos pues algunas de las causas. Pero una de las cosas de las que nunca hablamos, o que rara vez hacemos, es del valor y la importancia de la conexión humana, de las relaciones humanas.

James Comer dice que ningún aprendizaje significativo puede ocurrir sin una relación significativa. George Washington Carver dice que todo aprendizaje tiene que ver con las relaciones humanas.

...

Le dije: “Bueno, ya sabes que los niños no aprenden de la gente que no les gusta.” (La traducción es mía)².

² “I have spent my entire life either at the schoolhouse, on the way to the schoolhouse, or talking about what happens in the schoolhouse. Both my parents were educators, my maternal grandparents were educators, and for the past 40 years I've done the same thing. And so, needless to say, over those years I've had a chance to look at education reform from a lot of perspectives. Some of those reforms have been good. Some of them have been not so good. And we know why kids drop out. We know why kids don't learn. It's either poverty, low attendance, negative peer influences. We know why. But one of the things that we never discuss or we rarely discuss is the value and importance of human connection, relationships. James Comer says that no significant learning can occur without a significant relationship. George Washington Carver says all learning is understanding relationships.” (...) Well, I said to her, “You know, kids don't learn from people they don't like. http://www.ted.com/talks/rita_pierson_every_kid_needs_a_champion.html TED 8 talks TV special on education produced with PBS

De ahí que la pregunta que me interesa abordar se centra en nuestros modos prácticos de aprender y comprender de una manera afectivamente vinculada. Modos que Heidegger examina con detalle en su analítica existencial. Charles Guignon en su escrito *Authenticity, moral values and psychotherapy* afirma: “Lo que Heidegger hace es cambiar el cuestionamiento de la ontología per se hacia un cuestionamiento sobre cómo se da nuestro encuentro y acceso a las entidades en su Ser. Este cambio en la pregunta indica que lo que debemos buscar es comprender cómo las entidades entran en nuestra inteligibilidad – esto es, cómo son accedidas por nosotros” (Guignon, 2006, 10)³.

Para realizar nuestro propósito, nos concentraremos entonces en el examen de los capítulos quinto y sexto de la primera parte de la reconocida obra de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, donde el filósofo realiza la analítica existencial del *estar en el mundo en cuanto tal* y, a la luz de ello, señala al *cuidado* como el ser de *Dasein*. Conjuntamente a estos dos capítulos estudiaremos también el primer capítulo de la segunda parte, *el estar vuelto hacia la muerte*, en la medida en que se abre aquí una posibilidad propia del estar en el mundo del *Dasein* y se anticipa con ello la tarea de una comprensión auténtica de nuestra existencia.

Estos capítulos analizan la manera particular como estamos en el mundo, es decir, analiza nuestro estar-ahí y nuestra temporeidad constitutiva. Y es que para Heidegger somos ante todo un estar-ahí, un *Da-sein*, es decir, seres totalmente ligados al mundo: entre los seres y cosas del mundo y con los otros. No podemos pensarnos siquiera fuera de esta condición existencial. No somos una conciencia sin mundo, que posteriormente se relaciona con algo en el mundo. Estar-en-el mundo es lo primero. Estamos pues arrojados a vivir en el mundo entre los entes intramundanos por un período de tiempo determinado, pues está marcado por la brevedad de nuestra vida. Lo que somos mientras vivimos es nuestro ser en el mundo y con el mundo, nada más. Lo novedoso de este análisis consiste en señalar que nuestro ser y la totalidad de nuestra existencia están siempre vinculados al ahí. Para enfatizar este hecho, Heidegger se refiere al ser que somos nosotros mismos en cada momento como *Da-sein*.

³ “What Heidegger has done is to shift the questioning from ontology per se to a question about how we encounter or gain access to entities in their Being. This shift in questioning indicates that we need to see how entities enter into our intelligibility—how they are accessed by us”.

¿Cómo es entonces nuestro ser-ahí? Esa es la pregunta que Heidegger busca responder a través de su analítica existencial, en la medida en que el quehacer de los filósofos está vinculado con el trabajo de la analítica, como lo había indicado ya antes Kant. Atendiendo a esta tarea, Heidegger señala que la estructura fundamental de lo que somos en cada momento nosotros mismos es el cuidado, es decir, somos seres que nos adelantamos al mundo estando ya en el mundo, seres con capacidad de anticiparnos, de prever, de planear, de imaginarnos lo que puede pasar. Comprendernos pues como seres en el mundo que a diferencia de los demás seres del mundo estamos implicados en el destino de nuestra existencia es el centro del trabajo de Heidegger en la obra que sigue siendo uno de los textos más importantes de la filosofía contemporánea. Para ello, su análisis del ser-ahí busca establecer el sentido de este ser y su constitución fundamental, apartándose de las interpretaciones habituales de nuestro ser que nos presentan como seres sin mundo o como seres meramente racionales. Esto es, Heidegger busca dilucidar y comprender las maneras de ser y las posibilidades del ser del ahí que nos constituye. indicar

En el capítulo quinto de *Ser y tiempo*, que yo examinaré en el primer capítulo del presente trabajo, Heidegger establece en su análisis existencial que la forma concreta como estamos en el mundo es emocionalmente dispuestos, buscamos comprender y tenemos discurso. En este sentido, podemos decir que somos seres que en cada momento de nuestra existencia tenemos una disposición afectiva determinada, estamos dotados de una natural curiosidad para comprender el mundo y tenemos discurso que nos permite comunicarnos con otros y con nosotros mismos. Esta estructura que Heidegger descubre para el ser del ahí es una estructura que nos habla entonces de seres anímicamente templados. Somos seres dotados de disposición afectiva y nuestra comprensión del mundo está permeada por ésta: “sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es estar en el mundo en disposición afectiva, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para” de modo que lo que los toca se muestre en afección” (SyT, §29, 157, 137)⁴. Todo ser del ahí está emocionalmente dispuesto y la comprensión de esta emocionalidad hace también parte fundamental de

⁴ En el presente trabajo la obra de Heidegger se citará con abreviaturas, seguidas del parágrafo, cuando corresponda, y se indicará a continuación el número de la página de la traducción al español utilizada y finalmente se indicará también el número de la página del original en alemán.

nuestro comprender del mundo, pues la disposición afectiva, la comprensión y el discurso son en cada caso cooriginarios. Heidegger enfatiza que comprender no es solo el acto intelectual por el que captamos el significado intelectual de algo sino ese saber de sí mismo y del mundo propio del ser que está en el mundo. Por esta razón, sin este encontrar-se afectivo careceríamos de sensibilidad sobre nuestro futuro personal, sobre las convenciones sociales y sobre los principios morales.

El temple anímico establece nuestra relación con esa nuestra vida concreta en el mundo y afecta así nuestra comprensión del mundo y nuestro estar-ahí. El comprender está siempre mediado por ese temple y, por tanto, es fundamental captarlo en su modo de ser propio. ¿Son las emociones el producto de lo que percibimos o percibimos, quizás, de acuerdo a cómo nos sentimos en un momento dado? Esta no es una pregunta carente de importancia. Martha Nussbaum, por ejemplo, señala en el párrafo introductorio de su libro *Paisajes del pensamiento* el verdadero alcance de este problema:

Como los levantamientos geológicos que un viajero puede descubrir en un paisaje donde hasta hace poco sólo se veía una llanura, imprimen a nuestras vidas un carácter irregular, incierto y proclive a los vaivenes. ¿Por qué y cómo? ¿Será porque las emociones son energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con nuestros pensamientos, nuestras figuraciones y nuestras valoraciones? Proust lo niega, denominando a las emociones “levantamientos geológicos del pensamiento”. En otras palabras, lo que transforma la llanura de la mente del barón en una cordillera no es ninguna sacudida subterránea, sino los pensamientos que alberga acerca de Charlie Morel, una persona que de repente se ha vuelto crucial para su bienestar y a quien ve como inestable, poco fiable y completamente fuera de su control. Son estos pensamientos acerca del valor y la importancia los que hacen que su mente se proyecte al exterior como una cadena montañosa, en lugar de permanecer inmóvil e inerte, cómodamente satisfecha de sí misma (2001, 21).

Como podemos ver, para esta autora las emociones son juicios de valor, es decir, son “una respuesta inteligente a la percepción del valor” (2001, 21). Pero, para Heidegger, las llamadas emociones son realmente expresión de nuestro estar en el mundo anímicamente templado, esto es, hace parte de esa geología de la que habla Proust. Lo distintivo del análisis heideggeriano consiste en señalar que tenemos en cada momento un temple anímico determinado, es decir, no somos un cúmulo de emociones indeterminadas sino que tenemos una emoción que predomina sobresaliendo como una montaña y ésta media nuestra percepción del mundo y nuestro proyectarnos en él. Para aclarar lo anterior, resalta

el hecho de que, por ejemplo, nada cierra más nuestra comprensión a lo que sucede en el mundo que un mal genio. Todos sabemos que esto es cierto. Así también, ¿cuántas veces no vemos personas deprimidas cuya tristeza les impide comprender, priorizar, relacionarse?

Como sabemos, el comprender y la interpretación son temas que Heidegger aborda desde un ámbito muy amplio, a saber, el análisis de nuestra experiencia cotidiana de estar-en-el-mundo. En este sentido, comprender implica, para Heidegger, hallar la significatividad de nuestro estar en el mundo, de nuestro poder-ser. Así pues, dice Heidegger: “el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo” (SyT, §31, 163, 144). No se comprende meramente una cosa sino el ser en cuanto existir y en cuanto sus posibilidades; así pues el ser que comprende sabe lo que pasa consigo mismo en el mundo y tiene, por tanto, un proyecto, pues su existencia fáctica tiene un carácter pro-yectivo, ya que proyecta su ser hacia las posibilidades que se dan en el mundo para él. De ahí que el ser que comprende se comprende y tiene, a la vez, una visión de sí mismo que acompaña en todo momento su acción. Sabe qué hacer en el mundo. Ahora bien, el comprender está siempre anímicamente dispuesto: el ser comprende desde lo que le importa, desde la afección. Así para Heidegger la disposición afectiva y el comprender determinan como existenciales la forma como estamos en el mundo.

El ser que comprende, comprende siempre la existencia y tiene un sentido, un horizonte. Este horizonte emerge ya en un haber-previo, una manera de ver previa y una manera previa de entender. Esto significa entonces que el horizonte de la comprensión necesita de aquello que guardamos en la memoria y que se ha ya interpretado. Sin memoria no hay pues comprensión posible, ya que la comprensión tiene una estructura que se mueve en lo ya comprendido y se alimenta de ello. Por otro lado, el enunciado expresa esa interpretación del mundo que hace el *Dasein*. Las palabras se vuelven pensamientos. Y por eso el discurso, nos dice Heidegger, es la articulación en significaciones de la comprensibilidad del estar en el mundo, pues es la forma como pensamos, discurremos, nos hablamos a nosotros mismos y a los demás. El discurso surge pues de una comprensión emocionalmente afectada y en ella se da también una comprensión gracias al discurso. Esta

es naturaleza del círculo hermenéutico que envuelve nuestra existencia. Existe entonces una cooriginariedad entre el comprender, el temple anímico y el discurso. Pensar esta cooriginariedad es pues la tarea más exigente de la analítica existencial.

Con el discurso expresamos a los demás y a nosotros mismos lo que interpretamos del mundo, lo que comprendemos del mundo. El discurso es la forma como pensamos y enunciamos nuestra interpretación del mundo. Esto sucede así porque el enunciado es mostración que determina y comunica. Pero el discurso además tiene carga emocional. Así “todo discurso sobre..., que comunica algo mediante lo dicho en el discurso, tiene, a la vez, el carácter del *expresarse* [*Sichaussprechen*]” (SyT, §34, 181, 162) y “lo expresado es precisamente el estar fuera, es decir, la correspondiente manera de la disposición afectiva (el estado de ánimo) que, como ya se hizo ver, afecta a la aperturidad entera del estar-en” (SyT, §34, 181, 162). De ahí que el lenguaje muestra cómo a uno le va en el mundo. El lenguaje es mostración. El lenguaje comunica y expresa. Comunica a través de lo que enuncia y expresa a través del momento constitutivo del discurso con el que notifica el estar-afectivamente dispuesto, esto es con el tono, la modulación y el tempo. Escuchar los momentos constitutivos del discurso en su totalidad es fundamental para saber de sí y de los otros. Cabe resaltar que el *Dasein* es siempre con otros- con la presencia de los otros, unos con otros- y entre –junto a- las cosas. Esto es, estoy en el mundo con otros aunque éstos no estén físicamente presentes, se escondan o simplemente desaparezcan.

Pero demos un paso más: “La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad propia del mismo discurso: el escuchar [*Hören*].” (SyT, §34, 182, 163). Escuchar al otro permite que no olvidemos nuestra apertura originaria al ser. A través del discurso el “otro” se manifiesta, nos transmite su comprensión anímicamente dispuesta del coestar. Al escucharlo, por tanto, sabemos de él y él de nosotros. En lo expresado en el lenguaje subyace su comprensión e interpretación. El “otro” dice algo, pero al escuchar lo que dice, oímos también cómo se siente, escuchamos si esto le produce aversión o atracción, si esto le alegra o le entristece, le es importante o secundario. No sólo nos dice algo sino que con ello nos comunica su

estar anímicamente templado. Esto es, al escuchar podemos captar al “otro” desde nuestra propia comprensión de su estar-en-el-mundo y con ello de la nuestra.

En su discurso el otro articula en significaciones su comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en. La comprensión del mundo de los otros y, por tanto, del coestar se da entonces en la escucha. Asimismo, el discurso de respuesta a lo escuchado surge de una comprensión de aquello de lo que trata el discurso y que ya está compartido en ese coestar de un modo anímicamente dispuesto. El otro dice algo, ante esto que dice y expresa comprendo algo, pero no sólo comprendo lo que ha dicho sino también esto que ha dicho me afecta de alguna manera, incluso puede llegar a cerrarme o abrirme a escucharlo. Esto es, escuchar, comprender, afectarse es siempre ya estar-en el mundo, estar con los otros, compartir el mundo. No escuchar es también un modo de estar en el mundo, aunque sea ciertamente un modo que nos cierra a la comprensión del otro. El no escuchar nos aleja de la comprensión del mundo y cierra, por tanto, las posibilidades de estar con otro:

Puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto-estar-en-el mundo, el transponerse de comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad. En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo (SyT, §31, 165; 146. La cursiva es del autor).

Cabe anotar que el discurso no es solo discurso oral sino también escrito y factual y la escucha se da también cuando leemos, vemos o tocamos. La escucha es empero y a pesar de su relevancia, lo olvidado. El ser que está en el mundo se manifiesta y se determina en su discurso pero en la historia del hombre se ha privilegiado el sentido de la vista antes que cualquier otro sentido, incluso antes que al oído y con ello se ha privilegiado la razón antes que a las emociones. Y por eso para recuperar el ser, hay que comprender que aquello que diferencia al hombre de todos los demás seres vegetales y animales no es meramente su racionalidad, sino que el hombre tiene mundo y está en el mundo. Y que la constitución fundamental de este ser que está-en el mundo determina sus posibilidades y maneras de ser. Por esta razón, entender que temple anímico, comprender y lenguaje son cooriginarios y constitutivos de ese ser es fundamental para la comprensión de la convivencia y de las posibilidades de una vida en común.

Heidegger analiza la estructura fundamental del ser del ahí y luego examina cómo se comporta en la vida diaria, esto es, lo analiza tal como se mueve en la cotidianidad. El ser que está-en el mundo vive lo cotidiano y se absorbe en ello. Las demandas del diario vivir lo ocupan de tal forma que cae en una forma de comprensión de sí mismo que está determinada por las decisiones que toma en la vida práctica. En el modo de ser cotidiano hacemos lo que se debe hacer, esto es, trabajar, pagar las cuentas, tener relaciones con otros, actuar de acuerdo a normas sociales. En el día a día estamos ocupados y en esta ocupación estamos dispersos y distraídos. Por este motivo, podemos afirmar que en la cotidianidad la comprensión del *Dasein* sobre sí mismo no es la suya propia, sino que sus actividades y lenguaje pertenecen a un abstracto “todos”. Esto es, el *Dasein* se absorbe en el “uno” y es dominado por él. El “uno” es lo público, “todos” somos el uno, en la cotidianidad nadie es pues sí mismo. Esto porque la cotidianidad, que es el modo como vivimos la mayor parte del tiempo, le permite al *Dasein* sentirse confortablemente en casa con “todos” y olvidarse de su propio ser. En este sentido, la comprensión cotidiana no es la suya propia, sino la de “todos”, de tal forma que el *Dasein* cae en la carencia de fundamento. Así pues, en este ajetreo desenfrenado se da la “caída” y el *Dasein* se pierde de sus propias posibilidades.

En el capítulo segundo del presente trabajo estudiaré lo que Heidegger denomina “la angustia” y el “cuidado”. Todo ser que está en el mundo se anticipa a-sí-estando ya en un mundo, esto es, sabe de sí mismo y le importa su futuro, conoce su capacidad de afectar su porvenir y de desarrollar sus propias posibilidades. Al *Dasein* le importa lo que es, le importa hacia dónde va su vida y vivirla bien hasta el fin de la misma. De tal forma que al ser del ahí se cuida, se comporta, planea su futuro y reconoce su poder ser, toma las posibilidades propias y las trata de realizar en su existencia. Este realizar o no de sus posibilidades le produce angustia pues en este poder ser que es suyo y particular a su propia existencia se descubre como individuo, descubre que puede escoger y descubre su *solus-ipse*. Así, el capítulo sexto de *Ser y tiempo*, que examinaré en este capítulo segundo se detiene entonces en la explicación del fenómeno de la angustia y determina al cuidado como estructura fundamental del ser del *Dasein*.

El cuidado que es ese anticiparse a sí estando ya en un mundo pone al *Dasein* frente a sí mismo y frente a su posibilidad última que es la muerte. Realizar esta posibilidad como algo suyo y de nadie más, le descubre que tiene posibilidades existenciales propias. La vida y la capacidad de afectarla y de vivirla como algo auténtico se le manifiesta al *Dasein* cuando comprende su finitud, pues allí su individualidad emerge y como comprende que su tiempo en-el-mundo es limitado, reconoce su poder-ser-propio. Pero esta comprensión también asusta al *Dasein*, sus posibilidades para ser sí mismo lo asustan, y la vida le ofrece en la cotidianidad la posibilidad de no hacerle frente, de huir de su más profundo temor. En la cotidianidad el *Dasein* está ocupado, inmerso en quehaceres que lo absorben, en la ocupación del día a día la comprensión de sí mismo no es la suya propia y así el *Dasein* esquiva su muerte. En conclusión, el *Dasein* puede o no vivir su vida en forma auténtica. Cuando el *Dasein* está volcado a la muerte, sabe de sí, enfrenta y reconoce sus propias posibilidades, se da entonces la posibilidad de una vida auténtica. Este tema del cual Heidegger se ocupa en el capítulo I de la segunda parte de *Ser y tiempo*, lo examinaré en el capítulo tres del presente trabajo. Este capítulo último se ocupa pues de la posibilidad única del *Dasein* de dar sentido a su vida, esto es de desarrollar sus posibilidades existenciales propias.

Capítulo 1

La analítica existencial del estar-en como tal

Como lo anota Heidegger en *Ser y tiempo*, el análisis existencial del *Dasein* es el análisis de la constitución del ser que en cada momento soy yo mismo en cuanto ente que está-en el mundo y se manifiesta en él¹. Este ser *es* en el mundo y está abocado a su existencia² y, por lo tanto, para su comprensión es fundamental un análisis cuyo objetivo sea revelar la estructura originaria y unitaria de ese ser en el mundo, estructura que a su vez determina sus posibilidades y maneras de “ser”. Este análisis lo realiza Heidegger en los seis capítulos que configuran la primera parte de *Ser y tiempo*; en el primero aborda el sentido del análisis del *Dasein* en cuanto provisional para el despliegue de una ontología fundamental que dé cuenta del sentido del ser en general; en el segundo se ocupa de la constitución fundamental del *Dasein*, su estar-en-el-mundo en general; en el tercero analiza qué se puede entender aquí por mundo, señalando la estructura existencial de la mundaneidad del mundo, sacando a la luz para ello el modo de ser de los útiles que comparecen en el estar-en-el-mundo del *Dasein*; en el cuarto indaga en la estructura existencial del ente que soy yo mismo y que se encuentra determinado en su cotidianidad media por el ser de los entes intramundanos, es decir, ese ente que si bien es uno mismo bajo la forma general del *uno* indeterminado, es también uno cualquiera. En el quinto capítulo se examina el “estar-en como tal”, sacando a la luz las estructuras esenciales del estar-ahí. Y, finalmente, en el capítulo sexto de esta primera parte el análisis se centra en la comprensión del ser del *Dasein* que se identifica con el cuidado (*Sorge*).

¹ En este punto es necesario tener en cuenta que para Heidegger el ente temático de la primera parte de *Ser y tiempo* es eso que en cada momento soy yo mismo y que denomina bajo la expresión *Dasein*: “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez mío (*jemeinig*). En el ser de este ente se las va (sic) este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente” (SyT, §9, 67, 42).

² Para Heidegger, “la “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término “*Dasein*” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol sino el ser” (SyT, §9, 68, 42).

En este primer capítulo de nuestro trabajo nos concentraremos inicialmente en la dilucidación de las estructuras esenciales que configuran el “estar-en como tal” y más particularmente del modo concreto del estar-en que es el conocimiento del mundo en su triple manifestación, la disposición afectiva, el comprender y el discurso. El análisis busca también abrir el camino a la captación del ser originario del *Dasein* que es *el cuidado*. Pero no se debe perder de vista que el objeto de este análisis es preparar el camino hacia una *ontología fundamental* de ese ser que se ejecuta (despliega) en el mundo y que sólo lo es en el horizonte más general de la temporeidad. El ser se ejecuta en el mundo a través de sus manifestaciones en él, o sea, a través de cómo es en medio del mundo (ocupación)³, en su coestar (solicitud) y en su ser sí-mismo (¿quién?). Pero lo que aquí interesa es lo que determina esas manifestaciones, el origen de ellas, su estructura existencial. Lo que interesa por tanto es la constitución de ese ser que se despliega y para el cual el estar-en es un modo esencial de ser.

El ente que se despliega en el mundo se abre al mundo, está -en- el mundo. Al desplegarse “Ahí”, este ente ya no está cerrado, se abre tanto a un mundo de entes como al ser sí mismo, se abre a la existencia, al estar-en. Por tanto, debemos tener en cuenta que la expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es “ahí” [ex siste] para él mismo a una con el estar- siendo-ahí del mundo” (SyT, §28, 152, 132). El ente que está-en-el mundo tiene entonces la capacidad inherente de comprender el mundo, está aclarado y lo está en sí mismo, él mismo es la claridad (*lumen naturale*). Este ente tiene en su esencia esta capacidad para estar Ahí y para conocer, de modo que lo que está-ahí puede aparecer a la luz o quedar oculto en la oscuridad. *El Dasein es su*

³ Teniendo presente esta situación el mismo Heidegger señala en *Ser y tiempo* que: “En virtud de su facticidad, el estar-en-el mundo del *Dasein* ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, 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 más a fondo... El término *Besorgen*, “ocuparse de algo”, tiene, en primer lugar, una significación precientífica, y puede significar: llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto. La expresión puede significar también en alemán procurarse algo en el sentido de conseguírselo. Además se la usa en giro particular: temo (*ich besorge*) que la empresa fracase, “Besorgen” quiere decir aquí algo así como temer por alguna cosa. 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” (SyT, §12, 83, 56).

apertura. En el análisis que hace Heidegger del ser que está-en el mundo además de precisar la constitución primaria del ser de la apertura, busca también hacer una interpretación del modo de ser en que este ente es cotidianamente su Ahí. El capítulo quinto que aborda la explicación del estar-en en cuanto tal, es decir, del ser del Ahí, se divide entonces en dos partes: 1. La constitución existencial del Ahí. 2. El ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein. Detengámonos ahora en cada una de estas partes.

1.1 La constitución existencial del Ahí

La constitución existencial del Ahí busca el origen del estar-en. Heidegger acá nos muestra que en este fenómeno no existe un primer principio elemental, sino que hay una cooriginariedad de estructuras. Las dos formas constitutivas y cooriginarias del ser Ahí son para Heidegger la *disposición afectiva* y el *comprender* que están cooriginariamente determinados por el *discurso*. No olvidemos que el análisis de los caracteres de ser del *Dasein* es un análisis existencial. Estos caracteres no son propiedades de un ente que está ahí sino formas esenciales de su ser. El ente que está-ahí tiene una disposición afectiva que lo determina como ser-ahí, *comprender* es su móvil y su apertura y la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en el mundo se expresa como discurso. Veamos cada uno de estos existenciales.

La disposición afectiva [*Befindlichkeit*] se refiere a lo más conocido y cotidiano de la existencia que es el estado de ánimo, el temple anímico. El ser que está en el mundo se siente de una manera, se siente de mal genio, sereno, aburrido, es decir, está siempre anímicamente templado. El ser del Ahí tiene por tanto una emoción que predomina⁴. De ahí

⁴ Este predominio lo podemos captar poéticamente, si nos detenemos en el bello poema de Porfirio Barba Jacob, *La canción de la vida profunda*: “Hay días en que somos tan móviles, tan móviles,/ como las leves briznas al viento y al azar./ Tal vez bajo otro cielo la Gloria nos sonríe./ La vida es clara, undívaga, y abierta como un mar./ Y hay días en que somos tan fértiles, tan fértiles,/ como en abril el campo, que tiembla de pasión:/ bajo el influjo pródigo de espirituales lluvias,/ el alma está brotando florestas de ilusión./ Y hay días en que somos tan sórdidos, tan sórdidos,/ como la entraña oscura de oscuro pedernal:/ la noche nos sorprende, con sus profusas lámparas,/ en rútiles monedas tasando el Bien y el Mal./ Y hay días en que somos tan plácidos, tan plácidos.../ (¡niñez en el crepúsculo! ¡Lagunas de zafir!)/ que un verso, un trino, un monte, un pájaro que cruza,/ y hasta las propias penas nos hacen sonreír./ Y hay días en que somos tan lúbricos, tan lúbricos,/ que nos depara en vano su carne la mujer:/ tras de ceñir un talle y acariciar un seno, la

que el estado de ánimo sea un fenómeno existencial fundamental. El análisis que se hace en este capítulo busca definir este fenómeno en su estructura.

En su diccionario sobre Heidegger Inwood señala que el filósofo utiliza en *Ser y tiempo* tres expresiones cuando se refiere al temple anímico, la disposición afectiva o el estado de ánimo. En primer lugar, la palabra *Stimmung* que significa estado de ánimo, atmósfera, también significa afinación, sintonización. Su significado viene de la palabra *Stimme*, voz, voto. *Stimme* dio lugar al verbo *stimmen* que originariamente significaba: (a) “dejar oír la voz de uno, gritar”, (b) “arreglar, llamar”, (c) “volver armónico algo, idéntico”. El sentido (a) se convirtió en votar. El (b) se convirtió en *bestimmen* “determinar, destino, etc.” y el sentido (c) se usó originalmente para la mente humana, pero ahora se usa también en el sentido de afinar un instrumento. El intransitivo del verbo *stimmen* se usa en el sentido de “correcto, ajustado”. El participio pasado *gestimmt* significa “afinado, en un cierto estado de ánimo”; así el temple anímico se califica generalmente con palabras que indican un modo de estar, tales como aburrido, contento. Esto dio lugar a la expresión *Gestimmtheit* o *Gestimmtsein* que se refieren a “tener un temple anímico”. En este caso, temple viene de templado, afinado (Inwood, 2000, 130). Como podemos ver, la expresión *Stimmung* usada por Heidegger para referirse al estado de ánimo está relacionada directamente con la afinación, la armonía, el oír de la voz. Si bien esta palabra evoluciona a un sentido menos literal, su origen se refiere empero al sentido del oído y hace relación al oír y a la música.

En segundo lugar, Heidegger se refiere al estado de ánimo usando una construcción impersonal tal como “Está lloviendo”. Así la expresión “está aburrido” revela la forma se está en el mundo, “como uno está, como a uno le va”. De tal forma que el estado de ánimo no es una emoción que uno se puede poner y quitar a su antojo, cual si fuera un guante que uno se pone y se quita cuando quiere. El estado de ánimo es, más bien, una fuerza envolvente que nos sobreviene.

redondez de un fruto nos vuelve a estremecer.// Y hay días en que somos tan lúgubres, tan lúgubres,/ como en las noches lúgubres el llanto del pinar./ El alma gime entonces bajo el dolor del mundo,/ y acaso ni Dios mismo nos puede consolar.// Mas hay también ¡Oh Tierra! un día... un día... un día.../ en que levamos anclas para jamás volver.../ Un día en que discurren vientos ineluctables/ ¡un día en que ya nadie nos puede retener!” (<http://www.poemas-del-alma.com/porfirio-barba-jacob-cancion-de-la-vida-profunda.htm>)

En tercer lugar, Heidegger usa la expresión *Befindlichkeit* para indicar la situación en la que uno se encuentra, refleja el estar del *Dasein* en la cotidianidad. El *Dasein* se encuentra de esta manera en este estado de ánimo. En este sentido, el estado de ánimo manifiesta el modo como uno está presente, situado en el mundo. O sea pone de manifiesto la aperturidad afectiva del *Dasein*. El *Dasein* está siempre abierto a sus sentimientos aunque no los conozca, los rechace, o no ceda ante ellos. *Befindlichkeit* tiene tres características esenciales: 1) Hacer al *Dasein* consciente de que está en el mundo. Así, ciertos estados de ánimo tales como estar aburrido hacen sentir al *Dasein* que tiene que hacer algo consigo mismo, son estados que lo abstraen de la ocupación y le muestran que se trata de su ser, que es acerca de él. 2) Los estados de ánimo determinan la forma como el *Dasein* se sensibiliza al mundo, haciendo posible que dirija su atención a ciertas cosas en particular. El estado de ánimo del *Dasein* permite que éste filtre las cosas del mundo y se interese en un rango de cosas específico. El *Dasein* se abre al mundo desde sus estados de ánimo. Así, en una profunda tristeza las cosas y los otros se tornan indiferentes. 3) El estado de ánimo (*Befindlichkeit*) templa al *Dasein* para que las cosas lo afecten y lo afecten de cierta manera. De tal forma que en ciertos estados de ánimo el *Dasein* se afecta por ciertas cosas. Sin estado de ánimo nada interesa, “todo” en el mundo se vuelve igual.

En el estado de ánimo el *Dasein* se muestra a sí mismo como una reacción del estar en el mundo. Este sentir el mundo muestra que el ser está tanto abierto al mundo como a sí mismo. El mundo afecta al sí mismo sin que este necesariamente sepa cómo o de dónde y, por tanto, este ente que está en el mundo abocado a sentirlo, está en condición de arrojado. El término “condición de arrojado” mienta entonces la “*facticidad de la entrega a sí mismo*. La *facticidad no es el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein asumido en la existencia*” (SyT, §29, 154, 135). De ahí que todo el que existe en el mundo se halle afectivamente dispuesto:

Que un *Dasein* pueda, deba y tenga que enseñorearse fácticamente con el saber y el querer de su estado de ánimo, puede significar, en ciertas posibilidades de existir, una primacía de la voluntad y el conocimiento. Pero esto no debe inducir a negar, desde un punto de vista ontológico, que el estado de ánimo sea un originario modo de ser del *Dasein*, en el que éste queda abierto para sí mismo antes de todo conocer y querer y *más allá* del alcance de su capacidad de abertura. Y además, jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo

contrario. Alcanzamos así el primer carácter ontológico esencial de la disposición afectiva: la disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora (SyT, §29, 155, 136).

El hecho de que el *Dasein* no ceda a lo que le hace ver su estado de ánimo no significa que no esté afectado por él. El estado de ánimo le sobreviene, no viene ni de “fuera” ni de “dentro”, emerge de la aperturidad al mundo, del existir y co-existir. Y como estado-de ánimo que emerge del Ahí abre o cierra al ente a estar- en -el- mundo. Tal es el caso de una indisposición afectiva o mal humor que como dice Heidegger puede cerrar al *Dasein* más que una no percepción. De lo anterior surge el segundo carácter esencial de la disposición afectiva que es el modo existencial fundamental de “estar-en-el mundo”⁵.

Surge de lo anteriormente expuesto el tercer carácter esencial que le atribuye Heidegger al temple de la disposición afectiva que es el modo como el *Dasein* se abre al mundo. Todo lo que le acontece en su cotidianidad está determinado por cierto estado de ánimo. Así, la tesis heideggeriana consiste en señalar que “sólo por pertenecer ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es estar en el mundo en disposición afectiva, pueden los “sentidos” ser “tocados” y “tener sentido para” de modo que lo que los toca se muestre en afección” (SyT, §29, 157, 138). Heidegger se refiere acá a la afección del ser por los entes del mundo (intramundanos) y considera que es sólo porque el ser está en condición de aperturidad al mundo, que puede ser afectado por ellos a través de los sentidos. De tal forma que es porque el ser está afectivamente dispuesto de un modo que las cosas del mundo le importan de una cierta manera. Y asimismo, es porque el ser está afectivamente dispuesto que ciertas cosas del mundo le importan y se deja afectar por ellas. Así pues, en su aperturidad el *Dasein* está anímicamente templado lo cual quiere decir que la disposición afectiva es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega al mundo y se deja afectar por él, de tal forma que todo lo que hay en el mundo y afecta al ser pasa por esta forma que tiene el ser de estar- ahí.

⁵ Vale la pena en este sentido mirar los estudios recientes de Antonio Damasio, profesor de neurociencia, neurología y psicología de la University of Southern California, cuando señala: “If you try for a moment to imagine what it would be like to be without background feelings, you will have no doubt about the notion I am introducing. I submit that without them the very core of your representation of self will be broken” (1994, 151).

Heidegger comienza la ilustración del fenómeno de la disposición afectiva por medio de un modo determinado que es el miedo. Detengámonos en esta ilustración. El fenómeno del miedo se analiza acá desde tres puntos de vista que para Heidegger permiten dilucidar la estructura general de esta disposición afectiva. Tales punto de vista son el *ante qué* del miedo, el *tener miedo* y aquello *por lo que* el miedo teme. El análisis se detiene entonces en cada uno de estos momentos. El *ante qué* del miedo es eso a lo que tememos y que es lo “temible”. El *ante qué* es algo que se manifiesta como presente en nuestras vidas, coexiste con nosotros y nos amenaza, de forma tal que a eso que está- ahí le tenemos miedo. Lo “temible” nos amenaza. Lo amenazante comprende varios elementos: 1) El elemento de ser perjudicial. 2) El saber que existe un determinado ámbito de cosas que se pueden ver perjudicadas por eso que nos amenaza. 3) La propia zona de lo amenazante y lo que desde ella viene son experimentados como “inquietantes”. 4) Lo perjudicial se siente como algo próximo, como algo que se acerca pero que no está todavía en una cercanía dominable, es una amenaza, lo presiento. 5) Lo perjudicial es amenazante en la cercanía y tiene un carácter ambiguo: puede alcanzarnos o pasar de largo. 6) Este carácter ambiguo constituye el *ante qué* del miedo o sea sentimos miedo ante eso que “puede” o no perjudicarnos.

El *tener miedo* en cuanto tal [*das Fürchten selbst*], es el dejar-se-afectar por lo amenazante. El miedo le descubre al ser -ahí la temibilidad de lo que se acerca y el ser-ahí que tiene miedo puede entonces descifrar qué es lo temible. El tener miedo en cuanto posibilidad del temple anímico abre al mundo de tal forma que lo temible del mundo afecta al ser, lo temible se acerca y el ser lo presiente. El tener-miedo en cuanto posibilidad latente de estar-en el mundo afectivamente dispuesto es lo que Heidegger llama “la medrocidad”. Pero, “Aquello *por lo que* el miedo teme [*das Worum die Furcht fürchtet*] es el ente mismo que tiene miedo, el *Dasein*” (SyT, §30, 160, 141). El ser que tiene miedo teme por sí mismo, dado que su ser le importa y teme por él. En este sentido, el miedo le revela al ser su estar en peligro en medio del mundo. El miedo hace entonces que el *Dasein* reaccione al peligro y logre salir de él, es decir, lo cierra al estar-puesto en peligro de tal manera que cuando el miedo ya ha pasado el *Dasein* necesita reencontrarse y exclama que aquello por lo que temía era realmente nada.

El tener- miedo-por en cuanto atemorizarse ante algo muestra al ser- ahí el carácter amenazante del mundo y le devela su propio ser-ahí amenazado. Sin embargo, el tener-miedo-por puede estar relacionado también con otros, cuando se teme por ellos. No se tiene el miedo de otros, ya que el otro puede no sentir lo amenazante y no tener miedo. El temer *por* otro es un modo de la disposición afectiva solidaria con los otros que también toca al ser-ahí, pues es un tener miedo debido al coestar. Tal y como dice Heidegger: “Se teme entonces por el coestar con el otro, ese otro que podría serle arrebatado a uno” (SyT, §30, 160, 141). El temer por el otro se puede convertir así en un temer por el uno-mismo en cuánto a otro⁶. En el temer *por* el *Dasein* puede estar mayor o menormente preocupado, pero aún así se encuentra en la disposición afectiva del miedo que es un modo existencial que no se refiere a grados de intensidad emotiva.

Los momentos constitutivos del fenómeno del miedo pueden variar y entonces se dan diferentes posibilidades de ser del tener miedo. Cuando algo amenazante pero conocido se acerca repentinamente al ser- que- está en el mundo con su carácter de “todavía no” pero en cualquier momento, el miedo cobra la forma de un susto. Cuando lo amenazante que se acerca es algo desconocido pero no repentino, el miedo se convierte en pavor. Y si lo amenazante se acerca repentinamente y además es desconocido, el miedo se convierte en

⁶ Para Nabert, las relaciones de reciprocidad no pueden instaurarse sin conllevar implícita o explícitamente una referencia a un principio de unidad. Principio de unidad que no busca empero abolir las diferencias entre las conciencias o suscitar una asimilación de éstas, sino más bien mantener y promover las razones de su oposición. Principio de unidad que es inmanente a las relaciones, pues no es separable de ellas y permite, por tanto, al yo abrirse por medio de la comunicación a otras conciencias tanto en la amistad como en la rivalidad. Este principio puede ser una simple norma aceptada en común, el pertenecer a una misma patria o la idea de verdad o de un bien que se persigue. Pero es un principio cuya capacidad unificante y de razón de ser es determinante en las relaciones de reciprocidad. Es decir, no hay enemigo, adversario o extraño que no surja de la ruptura de una relación en la que las conciencias habían empezado a reconocerse bajo cierta unidad espiritual. Retirarse de toda relación es excluirse y excluir al otro de toda participación en la unidad que fundaba tanto el acuerdo como la oposición de las conciencias e implica entrar a considerar al otro como otro absolutamente y no como un nosotros. Es el origen de lo que Kant llama los vicios de la civilización: la hipocresía, la vanidad y también de los vicios diabólicos: la alegría proveniente del mal de los demás, la envidia, la ingratitud y el fanatismo. En este sentido, “mientras que la omnipresencia del ser o del todo concreto a todos y a cada uno debe ser sin fisura; por incompleta e inadecuada que sea la conciencia de ella (y solamente este retraso o este olvido pueden hacerse pasar por el mal), no hay experiencia unitiva que no comporte la experiencia de su precariedad y la amenaza que para ella son el riesgo del retroceso, de la separación íntima de las conciencias traicionando la verdad de su relación. Pues esta verdad no es ni la integración en una totalidad, ni la asimilación de las conciencias, ni ningún modo de unión que anularía el acto propio de ellas: es la inmanencia en la experiencia de una forma de unidad que funda la verdad del deseo que tienen la una y la otra para una promoción recíproca de su ser.

espanto. Existen otras posibilidades de ser del tener miedo y son tales como, la timidez, la ansiedad, el estupor, la temerosidad. Y con estas posibilidades aquí descritas, Heidegger nos advierte que “todas las modalidades del miedo como posibilidades del encontrar-se afectivo, muestran que el *Dasein* en cuanto estar-en-el-mundo, es “miedoso.” (SyT, §30, 161, 142). La “medrocidad” es un modo determinado de la disposición afectiva del *Dasein* pero no es la única.

Para Heidegger, la disposición afectiva es una de las estructuras que constituyen al ser del “Ahí”. Y según él, lo constituye cooriginariamente con otra estructura que es el comprender [Verstehen]⁷: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (SyT, §31, 162, 143). Para Heidegger, “comprender” no es sólo el acto intelectual por el que captamos el significado de una cosa, sino ese saber de sí mismo y del mundo propio del ser; en este sentido, “comprender” es ese co-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal, y es pues, esa aperturidad a la significación de estar-en-el mundo. Heidegger considera la significatividad como aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal. De ahí que el comprender en el sentido de un posible modo de conocimiento sea sólo un derivado de ese amplio modo de “comprender” al que Heidegger se refiere⁸. Lo que se “puede” comprender

⁷ El verbo comprender en alemán *verstehen* viene de *stehen* pararse, levantarse, alzarse. Heidegger algunas veces escribe *ver-stehen* para enfatizar que comprender algo es hacerlo levantar, hacerlo que se vea, que se muestre en lo abierto. *Verstehen* entonces no es lo mismo que *Verstand*. *Verstand* es la facultad de comprender y se refiere al sentido común. *Verstehen* implica así tener una “clara comprensión de una cosa como un todo”, pero no hace referencia a un proceso de pensamiento que le preceda, esto es, a una cierta intelección. De ahí que *verstehen* sea diferente de *begreifen* (comprender conceptualmente); por ello, se puede entender algo sin comprenderlo, pero no se puede comprender algo sin entenderlo. Dilthey and Weber sostenían que mientras las ciencias naturales “explican”, las ciencias sociales “comprenden”. Sin embargo, esta distinción, para Heidegger, no ahonda suficiente en el verdadero alcance del término *verstehen*. *Verstehen* para Heidegger se refiere a que en lo que somos competentes al comprender como existenciales no es nada definitivo sino más bien el ser como algo que existe, el ser en cuanto existir. (Inwood, 2004, 234)

⁸ En este punto podemos una vez más recurrir al professor Damasio, cuando señala: “I had been advised early in life that sound decisions came from a cool head, that emotions and reason did not mix more than oil and water. I had grown up accustomed to thinking that the mechanism of reason existed in a separate province of mind, where emotion should not be allowed to intrude. I thought of the brain behind that mind, I envisioned separate neural systems for reason and emotion... / But now I had before my eyes the coolest, least emotional intelligent human being one might imagine, and yet his practical reason was so impaired that it produced, in the wonderings of daily life, a succession of mistakes, a perpetual violation of what would be considered socially appropriate and personally advantageous... / There was only one significant accompaniment to his decision-making failure: a marked alteration of the ability to experience feelings. Flawed reason and impaired feelings stood together as the consequences of a specific brain lesion, and this correlation suggested to me that

es siempre el ser en cuanto existir y es en esta comprensión que se da existencialmente el modo de ser del *Dasein* que es su poder-ser. Heidegger esclarece en este punto que el esencial poder-ser del *Dasein* concierne a los modos del ocuparse del mundo y de la solicitud por los otros pero desde un poder-ser en relación consigo mismo. Este poder-ser en relación consigo mismo es la posibilidad que tiene el ser-Ahí de “comprender”. El “comprender” hace del *Dasein* un ser posible, pues lo abre a la posibilidad de comprenderse como ser en el mundo. Pero, en el poder-ser, anota Heidegger, el *Dasein* puede tomar esta posibilidad de su ser o dejarla escapar: “El *Dasein* es posibilidad de ser libre *para* el más propio poder –ser. El ser- posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados” (SyT, §31, 163, 143).

La posibilidad de “comprender” es para Heidegger, sin embargo, sólo eso, una posibilidad, pues como el *Dasein* está siempre afectivamente dispuesto, en su comprender se extravía y mal entiende y sólo le cabe un reencontrarse en sus posibilidades. El “comprender” es el ser existencial del *Dasein*, y allí éste se abre en sí mismo, pues muestra lo que pasa consigo mismo, esto es, comprendiendo algo que sucede en el mundo se comprende a la vez a sí mismo. En la apertura del comprender del ser-Ahí, o sea en el poder-ser de un ser que está en el mundo, el mundo no solo se le abre como posible significatividad, sino también como su ser mismo. Así, en el “comprender” el ser se encuentra en libertad con vista a sus posibilidades. Lo intramundano y a la mano se le muestra en su utilizabilidad, empleabilidad, perjudiciabilidad. O sea, el mundo que está a la mano, se le muestra al ser como una posibilidad suya. Posibilidad que le permite al *Dasein* proyectarse en el mundo. Y es que el “comprender” le da al ser significatividad, le aclara su por-mor, le muestra su ser como posibilidades y por tanto tiene en sí mismo la estructura existencial del ser que Heidegger denomina el *proyecto*[*Entwurf*]. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del *Dasein* que ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde sus posibilidades. El comprender es ese estar- en- el mundo como un poder-ser, como un

feeling was an integral component of the machinery of reason.../ It is thus even more surprising and novel that the absence of emotion and feeling is no less damaging, no less capable of compromising the rationality that makes us distinctively human and allow us to decide in consonance with a sense of personal future, social convention, and moral principle” (1994, XV-XVI).

proyecto. Y lo que todavía no es el *Dasein* en su poder-ser lo es existencialmente en cuanto posibilidad.

En el estar-en el mundo las posibilidades del comprender del *Dasein* se abren. Heidegger enfatiza en este punto: “Por el contrario, puesto que el comprender concierne siempre a la plena aperturidad del *Dasein* en cuanto estar-en-el mundo, el transponerse del comprender es una modificación existencial del proyecto en su integridad. En la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo” (SyT, §31, 165, 146). El carácter proyectivo del “comprender” es lo que Heidegger llama la *visión* [Sicht] del *Dasein*. Esta visión tiene *transparencia* [Durchsichtigkeit] cuando existe un “autoconocimiento” del *Dasein* en el sentido de que ese ser del Ahí toma posesión comprensora de su estar-en el mundo y de su poder-ser. La *transparencia* es por tanto una comprensión aclarada del ser a través de sus momentos estructurales esenciales, de sus maneras de ser: en la circunspección del ocuparse, respeto de solicitud, y en la visión de ese ser por causa del cual el *Dasein* es siempre como es. Esta visión no tiene transparencia cuando existe por parte del *Dasein* desconocimiento del mundo y desconocimiento del sí mismo. Sin embargo, advierte Heidegger, es importante enfatizar que el término “visión” corresponde a la claridad que se le ha atribuido a la aperturidad del Ahí. El “ver” en este análisis no se refiere a la percepción con los ojos del cuerpo sino al “ver” como modo de acceso al ente y *al ser*. La significación existencial de toda “visión” se funda en el “comprender” y se ha relegado a la “intuición” como al “pensar” a un segundo plano, pues son derivados lejanos del comprender. Para Heidegger entonces, el cómo del ser en medio del mundo (la ocupación) es la comprensión.

La aperturidad del Ahí en el comprender es una manera del poder-ser del *Dasein*. Y por eso Heidegger concluye: “El ente con el modo de ser del proyecto esencial del estar-en-el mundo tiene como constitutivo de su ser la comprensión del ser. Lo que antes fue afirmado dogmáticamente queda ahora mostrado a partir de la constitución del ser en el que el *Dasein* es su Ahí, es decir, en el comprender” (SyT, §31, 166, 147). La disposición afectiva y el comprender son las estructuras existenciales del ser que está- en- el- mundo. Pero para

poder examinar el modo cotidiano de ser del comprender afectivamente dispuesto se requiere elaborar los siguientes existenciales: comprender e interpretación, el enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación, *Dasein* y discurso: el lenguaje.

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. El proyectarse del *Dasein* en estas posibilidades del ser y el desarrollar su comprensión para un poder-ser es lo que Heidegger llama la *interpretación*. En la interpretación, el ser-ahí en cuanto que comprende se apropia de lo comprendido por él, esto es, lo aprehende. Así, el ser comprende el mundo que le rodea, la silla, el cuarto, la mesa, desde sus implicaciones y relaciones tanto con otros entes como con él mismo. Al interpretar el ser-en-el-mundo comprende ya desde su red de significación, de ahí que el comprender sea global y la interpretación sea local. El cómo del ser Ahí es el comprender y en esa ocupación en medio del mundo y de lo a la mano el ser descubre la significatividad de aquello que se le muestra. En este sentido, lo a la mano accede explícitamente a su comprensión, a su para-qué y adquiere la estructura de *algo en cuanto algo*. Así, a la pregunta de qué es esto que tengo a la mano, la respuesta *es para...* (*es para comer, es para escribir*) indica que lo que tengo a la mano se considera *como* tal. Lo comprendido es accesible siempre de un modo tal que en él se destaca su “en cuanto qué”. La interpretación consiste en la elaboración de las posibilidades proyectadas en ese comprender. El “algo en cuanto algo” es lo constitutivo de la interpretación. Toda visión de los entes intramundanos es comprensora-interpretante, ya que encierra en sí y presupone la pregunta del para-qué. Así es como Heidegger concluye que toda visión de las cosas que pasa por el “en cuanto” es interpretativa y aprehensora de algo, y tiene carácter de expresable aunque no se enuncie como tal. El “en cuanto” es una estructura existencial *a priori* del comprender y es el modo originario de ver las cosas. Ver algo libre de su “en cuanto” es en realidad una privación de ese comprender originario.

Para Heidegger, lo que comparece se comprende siempre desde una determinada conceptualidad y, por lo tanto, la aprehensión de ese algo es siempre desde supuestos. De tal forma que la interpretación se funda en un *haber previo*, en una *manera de ver previa* y en una *manera de entender previa* (conceptos). Este haber y estas maneras previas constituyen lo que Heidegger denomina la estructura de prioridad del entender. Esta es la

estructura existencial *a priori* que permite responder la pregunta del “para-qué” de lo que comparece y es el fundamento de la interpretación cotidiana del mundo a la mano.

El cómo del *Dasein* en el mundo (la ocupación) es el comprender. Cuando el *Dasein* descubre el “para-qué”, el “en cuanto algo” de los entes intramundanos, estos entes que se han comprendido adquieren sentido, es decir, se ha comprendido el ser de estos entes. Heidegger enfatiza, “el *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver, y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*” (SyT, §32, 170, 151. La cursiva es del autor). Sin embargo, es el *Dasein* el que comprende y por eso el sentido es un existencial del *Dasein*. El *Dasein* en su actividad comprensora es el que da o quita sentido a lo que existe. Heidegger concluye: “*Por eso el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la comprensión” (SyT, §32, 170, 151).

En todo comprender del mundo está comprendida la existencia y en toda existencia está comprendida el entender del mundo. Por tanto, todo comprender con sentido está fundado en la interpretación y toda interpretación que haya de aportar comprensión se mueve ya en la estructura de prioridad del entender, o sea en una manera de entender previa. Este comprender tiene características lógicas de *circulus vitiosus*. El concepto de sentido en el comprender tiene la característica de entender “algo en cuanto algo”. Y ese en “cuanto algo” es lo que requiere una manera de entender previa. El comprender “algo” solamente, sin embargo, no requiere esta estructura y en este tipo de comprensión entra la demostración científica. Tal es el caso de la matemática que de acuerdo con Heidegger es más estrecha en cuanto al ámbito de los fundamentos existenciales relevantes para ella que digamos el conocimiento histórico. Heidegger aclara: “El “círculo” en el comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno que está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante. El ente al que en cuanto estar-en el mundo le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular” (SyT, §32, 172, 153).

El “circulo” en el comprender, según Heidegger, encierra la posibilidad del conocimiento más originario, pero esta posibilidad sólo es posible si la interpretación se asume a partir de las cosas mismas y no desde una manera de entender previa basada en ocurrencias y opiniones populares.

De la interpretación surge el enunciado o “juicio”. Toda interpretación se funda en el comprender y todo comprender está afectivamente templado; y en la medida en que el enunciado o juicio tiene su base en el comprender y representa una forma originada en la interpretación, el enunciado tiene sentido. El sentido es lo articulado en la interpretación. Así es como en el enunciado entonces se puede ver la interpretación que el *Dasein* tiene de los entes intramundanos o sea el “en cuanto algo” que les otorga y se puede ver también de qué manera esta estructura del “en cuanto”, que es constitutiva de la interpretación y el comprender, es modificable.

Heidegger otorga al enunciado tres significaciones que están unidas entre sí y que en su unidad encierran la estructura del enunciado.

1. “Enunciado significa primariamente mostración” (SyT, §33, 173, 154). El enunciado muestra al sí mismo del ente. En el enunciado que Heidegger pone de ejemplo “el martillo es demasiado pesado” se muestra al ente que está a la mano que es en este caso, el martillo.
2. El enunciado *predica* de un sujeto y lo determina. El sujeto y el predicado surgen dentro de la mostración. Todo predicado es lo que es tan sólo como mostración. En el enunciado del martillo la posición del sujeto hace que se reduzca la visión a “este martillo aquí” y de “este martillo aquí” se predica que es “pesado”, la pesantez le pertenece al martillo que está aquí. El sujeto es *determinado* por el “predicado”.
3. “Enunciado significa *comunicación*, expresión verbal” (SyT, §33, 174, 155). Es un hacer-ver-a-una-con-otros el ente que se ha mostrado en el predicado del enunciado. Este hacer-ver para que sea comunicado tiene que compartir con el otro el ente que se ha mostrado en su determinación y que comparece en el mundo, tiene que hacerlo común. De tal forma que esto que se ha enunciado y es común a todos, puede ser compartido con los otros sin que el ente mostrado y determinado por el enunciado esté necesariamente cerca. Lo enunciado puede también seguir siendo comunicado de unos a otros. Lo fundamental de esta significación es que el enunciado, en cuanto comunicación implica el estar expresado.

Heidegger considera el análisis del enunciado como fundamental en todo análisis filosófico del lenguaje. Esto porque en los comienzos de la ontología antigua se consideraba el enunciado como el único hilo conductor para el acceso al ente propiamente dicho y para la

determinación del ser de ese ente. También porque este análisis está íntimamente ligado a la problemática de la verdad, pues como la verdad es un fenómeno estrechamente ligado al problema del ser, desde hace tiempo se considera al enunciado como el “lugar” primario y propio de la verdad, siguiendo en este punto a Aristóteles.

Al respecto, y basado en la estructura del enunciado ya expuesta, Heidegger concluye que la teoría del “juicio”(enunciado) que se inspira en la “validez” es problemática pues las tres significaciones del “valer”, que son, el valer en cuanto manera de ser de lo ideal, el valer en cuanto objetividad y el valer en cuanto carácter vinculativo (validez universal), se confunden constantemente y se enredan entre sí. Por esta razón, Heidegger aclara y enfatiza que, en su analítica existencial, el concepto de sentido no se refiere meramente a la significación del “contenido del juicio”, sino más bien al fenómeno existencial en el que se hace visible la estructura de aquello que se puede comprender y que se articula en la interpretación.

Es decir, para Heidegger, *el enunciado es una mostración que determina y comunica*. Al enunciado en cuanto comunicación determinativa le pertenece una articulación de lo mostrado realizada en el plano de la significación, pero de tal forma que en el enunciado el ser que está- en- el- mundo muestra y determina al ente que comparece desde su comprensión e interpretación de ese ente que está Ahí en lo-a-la mano. De este modo, el enunciado tiene las estructuras esenciales de la interpretación, pero se trata aquí de una interpretación circunspectiva (*Um-sicht*), que se refiere particularmente a lo-a-la-mano. Por esto, Heidegger dice: “Al igual que la interpretación en general el enunciado tiene sus fundamentos existenciales en el haber previo, la manera previa de ver y el modo previo de entender” (SyT, §33, 175, 156). Pero agrega también:

El ente tenido en el haber previo, el martillo, por ejemplo, está como útil, inmediatamente a la mano. Si este ente se vuelve objeto de un enunciado, ya con la 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-que del enunciado mostrativo. La manera previa de ver apunta a algo que está-ahí en lo a la mano (SyT, §33, 176, 158).

Heidegger concluye entonces que el enunciado tiene un carácter derivado con respecto a la interpretación y el comprender, debido esencialmente a que en el enunciado el “en cuanto”

no llega en su función de apropiación a una totalidad respecto del ente. Lo anterior ocurre porque el ente que comparece estando ahí, es determinado como estando de tal o-cual-modo-ahí, o sea tiene un dejar ver que lo determina. El enunciado como mostración que determina comunica una interpretación del ente, no el ente mismo.

Heidegger se refiere, luego de este punto, a las estructuras formales aristotélicas del *logos*, donde mostrar es reunir y separar, para establecer que el fenómeno que debe ser descubierto con la unidad de estas estructuras formales de “enlazar” y “separar” es realmente el fenómeno del “algo en cuanto algo” que es constitutivo de la interpretación. Si el fenómeno del “en-cuanto” queda encubierto, el *logos* se desintegra en una superficial teoría del juicio, según la cual juzgar es enlazar o separar representaciones y conceptos y ocurre lo que en la logística, en la cual el juicio se resuelve en un sistema de correlaciones y se convierte en objeto de un cálculo, pero no en un tema de interpretación ontológica, pues queda preso de la determinación logística. Es porque el enunciado tiene, según lo ya expuesto, un carácter derivado con respecto a la interpretación y el comprender, que Heidegger considera que la lógica del *Logos* debe tener su fundamento en la analítica existencial del *Dasein*. Es así que tal y como dice Tatiana Aguilar-Alvarez Bay en la Introducción a su libro *El lenguaje en el primer Heidegger*, en su *fenomenología del logos*, Heidegger se propone explicitar la relación entre ser y verdad a partir del análisis del ente en el que la verdad se da.

Heidegger señala, de múltiples maneras, que las dos formas constitutivas del Ser del Ahí son la disposición afectiva y el comprender. De tal forma que el comprender se halla afectivamente dispuesto y a su vez la disposición afectiva se encuentra ya en una cierta comprensión. Heidegger se refiere ahora al discurso, que se encuentra a la base del enunciado y de la interpretación y que es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender.⁹ Como ya vimos, el comprender incluye la interpretación que es la apropiación de lo comprendido y el enunciado es un derivado de la interpretación. El enunciado además de mostración y predicado es comunicación o sea expresión verbal. La expresión verbal se refiere a un hablar o usar un lenguaje.

⁹ “Como el encontrarse y el comprender, el habla no es algo que el hombre tiene, sino lo que el hombre es *formalmente hablando*” (Aguilar-Álvarez, 1998, 196).

El lenguaje tiene su fundamento en la aperturidad del *Dasein* al mundo, en el coestar. Y es que, la comprensión que es siempre expresable, aunque no se exprese, se articula en el discurso y por medio de lo que articula, el ser del Ahí aprehende, interpreta el mundo. El discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein*. Lo articulable en la interpretación que es el comprender “algo en cuanto algo” es el sentido. El cómo del ser Ahí es el comprender y en esa ocupación en medio del mundo, abierto al mundo, y afectivamente templado, el ser descubre la significatividad – el sentido- de aquello que se le muestra. El ser cuyo modo de ser es estar-en- el mundo articula su aperturidad en significaciones y estas vienen a la palabra. Esa totalidad de palabras en las que el discurso se vuelve mundano es el lenguaje. La exteriorización del discurso es pues el lenguaje.

Heidegger se refiere a la estructura del discurso en cuánto tal y afirma: “El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Sus momentos constitutivos son: el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*]” (SyT, §33, 181, 163). Y enfatiza que el discurso comporta como tal siempre la totalidad de las estructuras mencionadas. En el discurso, el ser del ahí se comunica y expresa. Aquello que comunica es ese algo que el discurso dice, o sea lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre. Aquello que expresa es la disposición afectiva y lo hace a través de la notificación (uno de los momentos constitutivos del discurso). Al respecto Heidegger señala: “el índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación [*Bekundung*] del estar afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de voz, la modulación, el *tempo* del discurso, “en la manera de hablar” (SyT, §34, 181, 163). De tal manera que es a través de la notificación que el ser del ahí se expresa y es escuchando la notificación de los otros entes que el ser del ahí comprende el temple anímico de otros. Escuchando el discurso en todos sus momentos constitutivos es como el *Dasein* lleva a cabo la comprensión del coestar.

Heidegger resalta la estructura unitaria del discurso cuando dice: “los intentos hechos para aprehender la esencia del lenguaje se han orientado siempre hacia alguno de estos momentos, concibiendo el lenguaje al hilo de la idea “expresión”, de “forma simbólica”, de

comunicación declarativa, de “manifestación de vivencias” o de “configuraciones” de vida. Sin embargo, para una definición plenamente satisfactoria no se ganaría nada con reunir en forma sincrética esas múltiples declaraciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la analítica del Dasein la totalidad ontológico existencial de la estructura del discurso.” (SyT, §34, 181, 163).¹⁰

La coexistencia está esencialmente revelada en la disposición afectiva común y en el comprender común. La comunicación contiene un punto de vista y en este sentido, todo discurso que comunica algo tiene también el carácter de expresarse [*sich aussprechen*]. El ser que esta-en el mundo, abierto al mundo y en una determinada disposición afectiva, la expresa mediante el discurso. Así, la conexión del discurso con el comprender se hace mediante el escuchar [*hören*]. El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender. Escuchar a alguien es el existencial de estar abierto al otro y, por lo tanto, el coestar se configura en el escucharse unos a otros y en el escucharse a sí mismo. Para Heidegger, el ser que-está-en-el mundo está sujeto a escuchar [*Hörigkeit*] y a través de esa escucha se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*]¹¹. El escucharse unos a otros tiene los modos de un “hacerle caso” al otro, de un estar de acuerdo con él y los modos de no querer escuchar, oponerse, dar la espalda, que son modos deficientes de escuchar.

Sobre la base del poder-escuchar es posible el fenómeno de oír [*Horchen*] que, de acuerdo con Heidegger, es algo más originario que lo que la psicología denomina el oír “inmediato”

¹⁰ A esto nos conduce la fórmula *praecisio mundi*. “Una introducción histórica debe comprender la pregunta por la postontología como resultado de una precisión del mundo. *Ancoras praecidere* significa cortar las amarras; *linguam, manus, naturalia praecidere* quiere decir: cortarle a alguien la lengua, las manos, los genitales. *Praecisio* designa en un principio, por tanto, una mutilación terrible que hace a los hombres inválidos, estériles, mudos y sin patria. Oído así, el título “*praecisio mundi*” señala desde una perspectiva de filosofía de la historia, hacia un acontecimiento del mundo que merece ser cuestionado: ¿no será que la cada vez más descomunal aclaración del mundo desfigura el habitar humano en el mundo? ¿Las precisiones de una creencia dogmática en las ciencias no llegan incluso a cortar órganos vitales de nuestra existencia? ¿Y no será, entonces, que, con la organización técnica industrial del cosmos, aumenta la situación que ha sido diagnosticada como “alienación”? ¿No se va estrechando quizá más el universo cuanto con mayor precisión lo exploramos hasta volverse un mundo residual, que ya no es el mundo del hombre?” (Janke, 1988, 28-29).

¹¹ *Ist zugehörig* implica que el alguien que escucha, escucha la notificación de la disposición afectiva del ser. Quien escucha, escucha el discurso y los momentos constitutivos del mismo: el sobre qué y lo discursivamente dicho en cuanto tal o sea la comunicación y la notificación. En este sentido, la comunicación constituye la articulación del convivir comprensor y en ésta se realiza tanto el compartir de la disposición afectiva como la comprensión del coestar. Por lo tanto, para que se establezca la solidaridad se necesita escuchar tanto el sobre qué del discurso como lo que expresa, es decir, todo lo que comunica.

o sea el sentir sonidos y percibir ruidos- al modo de meras sensaciones-. En este punto, Heidegger considera que también el oír tiene el modo de ser del escuchar comprensor. El *Dasein* en cuanto estar-en-el mundo se encuentra *en medio* de los entes a la mano y, por tanto, se encuentra ya primeramente en medio de lo comprendido. De tal forma que al escuchar el discurso de otro, el *Dasein* comprende ya lo dicho; es decir, no oye primero el sonido de las palabras y luego comprende, sino que ya comprende al oír. El discurso de respuesta resulta de la comprensión de aquello sobre lo que trata el discurso y que se comparte en el coestar.

Heidegger enfatiza lo anterior señalando que “sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar, se puede oír... El puro oír por oír [*Nur-herum-hören*] es una privación del comprender escuchante”. Y concluye: “Sólo quien ya comprende puede escuchar” (SyT, §34, 183, 164). Otra posibilidad existencial propia del discurso es el callar. Heidegger considera que el que calla en un diálogo puede, sin embargo, promover más la comprensión que aquel que habla ya que el callar dice algo. Y por eso sólo en un auténtico discurrir es posible un verdadero callar. El silencio, en cuanto modo del discurso, articula entonces en forma tan originaria la comprensibilidad del *Dasein* que es precisamente de él de donde viene la capacidad de escuchar.

El discurso es constitutivo del ser del Ahí junto con la disposición afectiva y el comprender y esto implica que el ser-que-está en el mundo ya se ha expresado en palabras. El *Dasein* tiene lenguaje. Heidegger muestra cómo la gramática buscó su fundamento en la “lógica” del logos griego en la cual el enunciado se encontraba a la base. Pero Heidegger considera también que se debe buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. En este sentido:

La *liberación* de la gramática respecto de la lógica requiere *previamente* una comprensión positiva de la estructura fundamental *a priori* del discurso en general, entendido como un existencial, y no puede llevarse a cabo ulteriormente por medio de correcciones y complementaciones del legado de la tradición. Con este propósito, habría que preguntar por las formas fundamentales de una posible articulación en significaciones de todo lo que puede ser comprendido, y no sólo de los entes intramundanos conocidos de un modo teórico y expresado en proposiciones (SyT, §34, 185, 166).

Lo hasta aquí expuesto por Heidegger sobre las formas cooriginarias y constitutivas del ser del ahí: la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y particularmente sobre el discurso como “la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar en-el-mundo”, otorga la mayor relevancia a la relación entre disposición afectiva y comprensión como formas esenciales de ser. El ser del ahí, nos dice Heidegger, está siempre anímicamente dispuesto y esta afección permea su comprensión del mundo. La comprensión se articula en el discurso y, por tanto, el discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta.

Como ya se anotó Heidegger establece los momentos constitutivos del discurso como: “ el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*].” (SyT, §33, 181, 163). En el discurso nos dice Heidegger, el ser del ahí, se comunica. Al comunicarse también se expresa. “Todo discurso sobre..., que comunica algo mediante lo dicho tiene, a la vez el carácter del *expresarse* [*Sichausprechen*]” (SyT, §33, 181, 162). Aquello que comunica es ese algo que el discurso dice, o sea lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre. Aquello que expresa es la disposición afectiva y lo hace a través de la notificación (uno de los momentos constitutivos del discurso). Al respecto Heidegger señala: “El índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación [*Bekundung*] del estar afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de voz, la modulación, el *tempo* del discurso, “en la manera de hablar.” (SyT, §34, 181, 163). De tal manera que es a través de la notificación que el ser del ahí se expresa y es escuchando la notificación de los otros entes que el ser del ahí comprende el temple anímico de otros. establece

Ahora bien, Heidegger especifica los momentos constitutivos del discurso y enfatiza que deben ser escuchados en su totalidad para una efectiva comprensión de la coexistencia. La experiencia aclara Heidegger está siempre situada en el mundo y en el coestar y la comprensión del coestar por tanto no se da sin entender al otro, sin entender la disposición afectiva de los otros. El ser del hombre se define por su relación con el mundo. La importancia de lo hasta aquí expuesto se hace más evidente atendiendo a fenómenos que se

nos dan con relativa frecuencia en nuestro mundo cotidiano y que nos revelan rupturas en la configuración del psiquismo tales como los llamados Trastornos Generalizados del Desarrollo (TGD). Estos trastornos están caracterizados por alteraciones en la calidad de las interacciones sociales recíprocas, alteraciones en las modalidades de la comunicación, así como por un conductas repetitivas que conllevan un repertorio restringido de actividades. En estos trastornos el lenguaje está siempre afectado. En particular nos interesa señalar el TGD denominado Síndrome de Asperger en el que se puede observar claramente que la alteración lingüística es básicamente de tipo pragmático, pues las personas con este síndrome mantienen sus habilidades tempranas de lenguaje. En el SA se presentan esencialmente trastornos en la prosodia (la entonación y el ritmo) y trastornos en la parte semántico-pragmática del lenguaje (turno de la palabra, inicio de la conversación, lenguaje figurado) y estos trastornos lingüísticos conllevan una alteración en la relación social, sustentada en una dificultad para entender el pensamiento del interlocutor (Artigas, 1999, 118-123).

El término síndrome de Asperger fue utilizado por primera vez por Lorna Wing en 1981 en una revista de psiquiatría y psicología, y lo denominó así en reconocimiento al trabajo previo de Hans Asperger, un psiquiatra y pediatra austriaco, que había descrito este síndrome ya antes, en 1943, es decir, casi al mismo tiempo con la descripción del autismo infantil realizada por Leo Kanner. La descripción que hizo Asperger se basó en casos clínicos de niños de su clientela que tenían dificultades para integrarse socialmente. Según Wing, el Síndrome de Asperger es un trastorno del desarrollo del espectro autista que comporta alteraciones en: 1. La interacción social; 2. La comunicación/ lenguaje; y 3. La flexibilidad de conductas, intereses y actividades. A estas alteraciones en el comportamiento se le denomina la triada de Wing. Por ejemplo, el niño con Síndrome de Asperger Kenneth Hall narra lo siguiente:

Ésta es otra de las cosas infrecuentes que me suceden. Prefiero pasar mucho tiempo solo y odio las grandes multitudes. Tampoco me gusta demasiado que vengan extraños a casa. Me irrita mucho el murmullo de las conversaciones cuando hay mucha gente junta (2003, 53).

Y lo siguiente:

Cuando tenía nueve años pasé a primer curso. Tenía una profesora muy simpática llamada Jacinta. Todavía me gusta verla cuando visito la escuela o ella viene a visitarme a mí. Una de las cosas que me molestaban eran los grupitos de niños. Tengo muchos problemas cuando tengo a cuatro o más niños a mí alrededor. No sé por qué razón.

Uno de los problemas era que no podía interrelacionarme bien con un grupo. Es duro ser un niño que no quiere formar parte de ningún grupito (2003, 23-24).

Como podemos ver en esta narración hecha por Hall, el Síndrome de Asperger se diferencia del autismo infantil temprano descrito por Kanner en el hecho de que no se observa retraso en el desarrollo del lenguaje, es más se observa, ocasionalmente, un manejo verbal atípico y excepcional. Las personas con síndrome de Asperger presentan en su mayoría una inteligencia normal. Sin embargo, mientras las personas que no son autistas poseen un sofisticado sentido de reconocimiento de los estados emocionales ajenos (empatía), las personas con este síndrome no son empáticas¹² y, por esta razón, se puede decir que presenta una ceguera “emocional” (http://es.wikipedia.org/wiki/sindrome_de_asperger).

En el Síndrome de Asperger el lenguaje está siempre alterado. Aunque los niños con Síndrome de Asperger adquieren las habilidades lingüísticas sin ningún retraso considerable y su discurso no suele presentar anormalidades significativas, su uso del lenguaje sí presenta características atípicas. Algunas de estas alteraciones son verbosidad, transiciones abruptas, interpretaciones literales, falta de comprensión de matices, habla afectada (pomposa o formal) y alteraciones en el volumen, en el tono, la entonación y el ritmo del habla. Los niños con SA tienen relativamente buenas habilidades lingüísticas en las áreas de sintaxis, vocabulario y fonología, pero el uso del lenguaje en un contexto social es muy pobre. Existen tres aspectos en los patrones de la comunicación de las personas con síndrome de Asperger que tienen interés clínico: la alteración de la prosodia (se refiere a la

¹² Por otra parte, podemos encontrar también esta ceguera emocional en personas que han sufrido un trauma extremo en la parte prefrontal del cerebro, tal como lo señala Damasio: “Moreover, I was certain that in Elliot the defect was accompanied by a reduction in emotional reactivity and feeling”.... “I had also a strong suspicion that the defect in emotion and feeling was not an innocent bystander next to the defect in social behavior. Troubled emotions probably contributed to the problem. I began to think that the cold-bloodedness of Elliot’s reasoning prevented him from assigning different values to different options, and made his decision making landscape hopelessly flat. It might also be that the same cold-bloodedness made his mental landscape too shifty and unsustainable for the time required to make response selections, in other words, a subtle rather than basic defect in working memory which might alter the remainder of the reasoning process required for a decision to emerge” (1994, 51).

entonación y al ritmo que se aplica al lenguaje), la alocución tangencial y circunstancial y la verbosidad (Pallarés, 1999, 118-123).

El habla de las personas con Asperger suele estar marcada por falta de ritmo, tienen también un rango limitado de entonación y su discurso puede ser inusualmente rápido, entrecortado o fuerte. A menudo los niños con SA carecen de la capacidad de modular el volumen de su voz para emular los alrededores. Por otro lado, estos niños reunirán grandes cantidades de información factual sobre su tema favorito y hablarán sin cesar sobre esto, pero la conversación es como una colección de hechos y estadísticas, sin punto o conclusión. El estilo de la alocución entonces incluye monólogos de temas que pueden aburrir al oyente pero las personas con SA no logran darse cuenta de si su interlocutor está interesado o no en el tema de conversación mantenido. Los niños con SA pueden tener un vocabulario muy sofisticado, pero pueden tener dificultades a la hora de comprender el lenguaje figurado y tienden a utilizar un registro literal. Suelen mostrar dificultades para entender aspectos del lenguaje no literales, como el humor y la ironía. Por ejemplo, en su libro Hall anota:

También tengo al aya Margaret, que es la tía de Chris. Un año, por Navidad, me regaló un frambueso. Fue uno de mis regalos de Navidad preferidos, porque lo vi crecer día a día. Ya el primer año dio grandes frutos. Una vez mamá dijo que las frambuesas habían crecido muy temprano, y yo dije: ¡Es verdad, sólo son las nueve de la mañana! (2003, 32).

Muchos de estos niños son muy activos en la niñez temprana y luego desarrollan ansiedad o depresión como adultos jóvenes. Otras afecciones que a menudo coexisten con SA son ADHD, trastornos con tics (como el síndrome de Tourette), depresión, trastornos de ansiedad y trastorno obsesivo-compulsivo. (Síndrome de Asperger: National Institute of Neurological Disorders and Stroke (NINDS)).

Como vemos, esto que sucede de modo patológico y que la psicología ha descrito a cabalidad con la expresión SA, revela a su vez en su alteración negativa del discurso lo que Heidegger descubre en el análisis existencial del *Dasein* en su coestar, a saber, que el discurso es cooriginario con la disposición afectiva y el comprender. Y cuando éste o alguno de sus momentos constitutivos falta o está radicalmente obstaculizado, como sucede

en el caso del síndrome aquí anotado, la comprensión del mundo se altera y con ello la disposición afectiva y el comprender no emergen en su plenitud, haciendo difícil el coestar, y por ello, antes de su plena caracterización, se solía identificar a estos niños como asociales o alejados del mundo.

Así, este síndrome nos muestra a través de casos extremos, la correlación entre lenguaje, disposición afectiva, y comprensión para un efectivo “estar” en el mundo. El lenguaje que “es la casa del ser” muestra la forma como el ser está y cómo le va en el mundo y, por tanto, el no “escuchar” en su totalidad aquello que se dice, específicamente lo que se transmite por medio de la “manera de hablar” que es la disposición afectiva, afecta la comprensión del “mundo” y, por consiguiente, el estar.

1.2 El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*

Heidegger recupera ahora en su análisis el modo de ser del uno y se pregunta por los caracteres existenciales cuando este estar-en-el-mundo se mueve en el ámbito de la cotidianidad. Para poder examinar el modo cotidiano de ser del comprender afectivamente dispuesto, elaboró sobre los siguientes existenciales: el *Dasein* como disposición afectiva, el miedo como modo de la disposición afectiva, comprender e interpretación, el enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación, *Dasein* y discurso: el lenguaje. Ahora, por tanto, cuando el análisis se inclina sobre el modo de ser del *Dasein* en la cotidianidad, que es ese modo de ser en el que el *Dasein* es absorbido por el uno y dominado por él, Heidegger considera necesario un análisis del comprender e interpretar que son propios del uno (*Das Man*). De ahí que en base a algunos fenómenos particulares, dilucida sobre el modo de ser cotidiano del discurso, la visión y la interpretación.

La habladuría [“*Gerede*”] no debe entenderse con una connotación peyorativa en este análisis. La habladuría constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. Heidegger aclara, por ello, que el discurso se expresa y ya se ha expresado en palabras y, por tanto, el discurso es lenguaje. Así, en lo expresado en el lenguaje subyace siempre la interpretación y comprensión que el *Dasein* tiene del mundo

así como su disposición afectiva. La expresión lingüística del *Dasein* por lo tanto contiene el todo articulado de sus conexiones de significación que es su comprensión del mundo, y cooriginariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de otros y de su propio estar-en y con-otros.

El discurso que se expresa con el lenguaje es comunicación. La comunicación busca llevar al que escucha a una participación en ella, de tal forma que el que habla busca que el que escucha ponga atención a lo dicho en el discurso. El que escucha debido a que habla el mismo lenguaje del que habla ya tiene una comprensibilidad media de lo que se habla y debido a esta comprensibilidad media e implícita en el lenguaje, más que comprender al ente que habla, presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Lo hablado es lo comprendido y el sobre-que se entiende a medias. El resultado de lo anterior es que el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros, no en el “compartir” la primaria relación del ser con el ente que habla. El hablar se convierte así en repetición y difusión de lo dicho por otros y la cosa se vuelve así porque eso se ha dicho de ella no porque exista un fundamento. El hablar repetidor se funda en un oír decir. La habladuría también se vuelve una “escribiduría” en la medida en que no se limita a una repetición oral, sino que se propaga en forma escrita. En este contexto, el lector no puede discernir nunca entre lo que ha sido alcanzado originariamente y lo meramente repetido.

La carencia de fundamento de la habladuría se basa en el haberse dicho y seguirse diciendo que impide al *Dasein* una comprensión auténtica. La habladuría le permite al ser del ahí comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa y libra al *Dasein* del miedo de fracasar en su intento de apropiarse o sea lo exime de la tarea de entender el “para que” de la cosa.

Heidegger considera que el *Dasein* en cuanto estar en el mundo es siempre miedoso. La medrocidad es entonces una posibilidad existencial de la esencial disposición afectiva. Así, el *Dasein* sabe que desde el mundo puede acercarse lo temible y, por lo tanto, está siempre en actitud de reconocer lo amenazante. Así es como el *Dasein* reconoce que si existe ya establecido en el convivir un estado interpretativo público, que es el haberse dicho y seguirse diciendo, el buscar la auténtica comprensión puede convertirse en lo amenazante,

pues amenaza el convivir. Ser parte del estado interpretativo público garantiza al *Dasein* la cohesión y subsistencia de un coestar. Así, el *Dasein* gana estabilidad.

La habladoría que presume de haber encontrado la comprensión cohibe al *Dasein* de toda nueva interrogación y discusión. Y es que la comprensión verdadera adquiere para el *Dasein* el carácter de lo amenazante, ya que el comprender puede implicar que lo así comprendido vaya en contra de la forma pública de interpretar las cosas, aislando con ello al *Dasein*. La comprensión auténtica puede también implicar un cambio al estado actual de las cosas que es atemorizante. De ahí que la comprensión sea inquietante, perturbadora, pues no se conoce aún cómo será; es como un salto a lo desconocido. En este sentido, la comprensión verdadera atemoriza al *Dasein*, porque presiente que si comprende y es único en la comprensión, ésta lo colocará por fuera de lo público; y es que como el *Dasein* tiene la estructura de estar en el mundo, siempre quiere pertenecer al mundo, y quiere pertenecer bajo la forma del convivir. Por todo lo anterior, podemos señalar entonces que tememos a la comprensión y esta se convierte en el *ante qué* del miedo¹³.

Esta situación la podemos ver de manera ejemplar en el caso del físico, matemático, astrónomo y filósofo Galileo Galilei quien fue procesado y condenado por el Tribunal de la Santa Inquisición por defender el heliocentrismo. Como sabemos, la teoría heliocéntrica es el modelo astronómico que sostiene que la tierra y los demás planetas giran alrededor del sol. Esta teoría tiene su origen en Grecia y fue reformulada por Nicolás Copérnico, uno de los más influyentes astrónomos de la historia, en el libro *De Revolutionibus Orbium Caelestium* publicado en 1543. Este libro de Copérnico fue prohibido por la Iglesia en el año de 1616, a pesar de los esfuerzos de Galileo Galilei que apoyaba la teoría del doble movimiento de la tierra que allí se expone: la rotación diaria de la tierra sobre su eje y el

¹³ Recordemos aquí que para Heidegger “el *ante qué* es algo que se manifiesta como presente en nuestras vidas, coexiste con nosotros y nos amenaza, de forma tal que a eso que está- ahí le tenemos miedo. Lo “temible” nos amenaza. Lo amenazante comprende varios elementos: 1) El elemento de ser perjudicial. 2) El saber que existe un determinado ámbito de cosas que se pueden ver perjudicadas por eso que nos amenaza. 3) La propia zona de lo amenazante y lo que desde ella viene son experimentados como “inquietantes”. 4) Lo perjudicial se siente como algo próximo, como algo que se acerca pero que no está todavía en una cercanía dominable, es una amenaza, lo presiento. 5) Lo perjudicial es amenazante en la cercanía y tiene un carácter ambiguo: puede alcanzarnos o pasar de largo. 6) Este carácter ambiguo constituye el *ante qué* del miedo o sea sentimos miedo ante eso que “puede” o no perjudicarnos” (SyT, §30, 159-160; 141).

movimiento de traslación anual alrededor del sol. Galileo había construido un telescopio con potentes magnificaciones y sus observaciones del cosmos le habían llevado concluir en contra del sistema geocéntrico que imperaba en la época y que era apoyado por la Iglesia.

La Iglesia apoyaba este sistema porque lo consideraba acorde con las Escrituras. Según la Iglesia había referencias bíblicas que hacían alusión a la inmovilidad de la tierra, tales como el Salmo 93:1: “...Afirmó también el mundo, que no se moverá” o el Salmo 96:10: “Decid entre las naciones: El SEÑOR reina; ciertamente el mundo está bien afirmado, será incommovible;...” y algunas otras. Galileo por su parte, sostenía que las Escrituras no debían ser tomadas literalmente y sostenía que: “En la discusión de los problemas de la Física no se debería tomar como criterio la autoridad de los textos sagrados, sino las experiencias y demostraciones matemáticas”.

En el año de 1632 Galileo recibe el permiso del Papa Urbano VII para publicar un libro que explique los dos sistemas, pero se le advierte que debe hablar de la teoría copernicana como una mera hipótesis matemática. Sin embargo, en su libro *Dialogo sobre los dos sistemas del mundo*, Galileo ridiculiza los defensores del sistema geocéntrico. El papa Urbano monta en cólera y decide procesar a Galileo. Galileo con 69 años y semi ciego es obligado a abjurar de sus teorías y es condenado a reclusión domiciliaria hasta el año 1642. En el año 1992, el Papa Juan Pablo II reconoce el error que se cometió con Galileo. (Es.wikipedia.org.wiki.Galileo_Galilei).

El anterior caso muestra cómo el comprender exige vencer el miedo, pues existe una gran dificultad en cambiar la manera de ver previa cuando ésta se ha establecido en el mundo. El discurso que forma parte esencial de la estructura de ser del *Dasein* abierto al mundo, al convertirse en habladería, cierra al *Dasein* y le encubre su comprensión de los entes intramundanos. La habladería es ese haberse dicho y seguirse diciendo que al no volver al fundamento es siempre una obstrucción, pero nos permite también pertenecer de manera cómoda al mundo, sin apartarnos del promedio. La habladería está instalada desde siempre en el *Dasein* y se convierte en la manera de ver previa. Esto hace que el *Dasein* no logre librarse de ese estado interpretativo cotidiano desde el cual se lleva a cabo toda posible comprensión, interpretación y comunicación. Heidegger aclara: “El predominio del estado

interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el *Dasein* se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se lo ve” (SyT, §35, 188, 170). Encontramos aquí un cierto miedo a ir contra el predominio del estado interpretativo público.

La habladería cierra y es el modo de ser de la comprensión desarraigada del *Dasein* que para Heidegger significa ontológicamente lo siguiente: “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. Se mantiene en suspenso y, sin embargo, sigue estando en medio del “mundo”, con los otros y en relación consigo mismo” (SyT, §35, 188, 170). Por esta razón, la más cotidiana realidad del *Dasein* en su aperturidad, en su estar-en el mundo, es para Heidegger ese desarraigo de la comprensión característico de la habladería. Recordemos que la estructura ontológica del ser del *Ahí* está constituida por el discurso afectivamente comprensor, pero por eso mismo puede adquirir esta forma de ser desarraigada y aproximarse a una carencia total de fundamento.

En el análisis del comprender y de la aperturidad del *Ahí*, Heidegger se refiere a la visión. Esta visión, nos dice, tiene *transparencia* cuando existe un “autoconocimiento” del *Dasein* en el sentido de que el *Dasein* se hace comprensor de su estar-en el mundo y de su poder-ser. La visión fue concebida por Heidegger como el estar-en-claridad, el comprender con la genuina apropiación del ente comprendido. Así, Heidegger considera el estar-en-claridad como una relación ontológica originaria. Esto porque Heidegger concibe al ser humano como el ámbito de interrogación del ser mismo. En este contexto, Sloterdijk pregunta cómo sería posible una sociedad de contemplativos auscultadores del Ser. Esta pregunta y la pregunta que también se hace sobre la vigencia del humanismo clásico que él considera domesticador, lleva a Sloterdijk a una reflexión profunda sobre el sentido del *claro* en el pensamiento de Heidegger.

Sloterdijk relaciona la idea de *claro*-como claro del bosque- con lo que él llama la revolución antropogénica o antro-po-técnica, punto inicial de la hominización, y que es un

proceso ligado esencialmente a la tecnología y en el que naturaleza e historia se articulan. Con esta inserción de la revolución antro-po-técnica Sloterdijk pretende desvincularse de la componente teórica del pensamiento de Heidegger y volcarse hacia el ámbito de la praxis humana y hacia sus configuraciones históricas. Así pues, el proyecto de Sloterdijk se refiere a una historia social de la tangibilidad del Ser del hombre, que a partir de la pregunta por el Ser incorpora la antropología y la técnica tomándolas como datos para nuevos interrogantes de alcance ontológico. Sloterdijk considera indispensable incorporar la historia de los procesos antro-po-técnicos, que han dado lugar al nuevo espacio humano, esto es, *el espacio urbano*, que es un espacio poblado de signos, señales, símbolos, máquinas, herramientas, prótesis e intervenciones quirúrgicas, o sea, que tenga en cuenta la invasión de los artefactos tecnológicos en la constitución actual de la vida humana. En este sentido, podemos decir ahora que la cotidianidad examinada por Heidegger en el tercer capítulo de la primera parte de *Ser y tiempo* puede ser complementado por los análisis de Sloterdijk sobre la vinculación de la técnica al espacio vital del hombre en su cotidianidad, pues no sólo tratamos con útiles y nos autocomprendemos de acuerdo con su trato, sino que también generamos comportamiento y praxis que nos configuran de acuerdo con su naturaleza. Para Sloterdijk, la cohabitación con elementos tecnológicos, cuyo estatus ontológico no ha sido suficientemente aclarado hasta el día de hoy, pese a los esfuerzos de Heidegger por comprender la esencia de la técnica, constituye el desafío principal de la filosofía y educación humanista actual. El problema adquiere relevancia sobre todo porque él considera que bajo la perspectiva tecnológica, el mismo estatus ontológico del hombre permanece hermético. Hoy día, según Sloterdijk, el hombre mismo es un derivado biotecnológico, sin subjetividad propia frente a la invención de la inteligencia artificial y el descubrimiento del genoma humano.

La praxis humana, sin embargo, sí es analizada por Heidegger cuando mira la cotidianidad del ser y “la caída”. Así, en la cotidianidad la constitución fundamental de la visión se muestra en la tendencia al “ver”¹⁴, que Heidegger denomina como la *curiosidad* [*Neugier*].

¹⁴ En efecto, para Aristóteles, “no sólo tenemos intención de obrar, sino hasta cuando ningún objeto práctico no proponemos, preferimos, por decirlo así, el conocimiento visible a todos los demás conocimientos que nos dan los demás sentidos. Y la razón es que la vista, mejor que los otros sentidos, nos da a conocer los objetos, y nos descubre entre ellos gran número de diferencias” (*Metafísica*, 980a, 15-20).

La curiosidad tiene la característica de no limitarse a ver, sino que se refiere a una forma particular de encuentro perceptivo con el mundo. Este fenómeno Heidegger lo interpreta desde una perspectiva fundamental de carácter ontológico-existencial, pero aclara que no se restringe al conocimiento que los griegos denominaban el “placer de ver”. El “placer de ver” griego se refiere a que en el modo de ser del *Dasein* se da esencialmente el cuidado por el ver y ahí radica el origen de la investigación científica del hombre y de su ser. El cuidado por el ver de los griegos por lo tanto se refiere más al ver para comprender lo visto. De ahí la frase de Parménides: “El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser” (SyT, §36, 189, 171). “Ver” en esta frase se refiere no sólo a los ojos sino también a los otros sentidos cuando los usamos para conocer. Así, cuando se habla de conocer los ojos han tenido desde siempre la primacía, aunque ello implique también un cierto carácter problemático del ver.

Heidegger se pregunta por la estructura existencial del *Dasein* que se da a conocer en el fenómeno de la curiosidad o sea en la tendencia al ver cuando ésta es mera tendencia a la percepción. Para Heidegger, el ser que está-en-el mundo se absorbe en la forma del estar ocupado, tal como lo hemos anotado ya antes. A la ocupación la dirige la circunspección que proporciona a toda realización y ejecución el modo de proceder, los medios, la ocasión justa, el momento oportuno. La ocupación, sin embargo, se detiene cuando interrumpe su actividad para descansar o cuando termina de hacer lo que estaba haciendo. En el reposo la ocupación no desaparece, pero la circunspección sí queda libre y se desliga del mundo del obrar. En el reposo, el cuidado [*Sorge*] se sumerge en la circunspección que está libre y que, por lo tanto, no tiene nada a la mano sobre lo cual ocuparse. Así, en la forma del estar ocupado en el mundo, la circunspección tiene el carácter de ser del des-alejar pero en el reposo la circunspección tiende a lo distante y lejano. El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el mundo tan sólo en su aspecto. El *Dasein* busca lo lejano y procura deshacerse de sí mismo en cuanto estar en el mundo para ver sólo el aspecto del mundo.

En este punto, Heidegger considera que “cuando la curiosidad queda libre, no se preocupa de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación de ser con la cosa

vista, sino que busca el ver tan solo por ver” (SyT, §36, 190, 172). De ahí que en la forma de ver que tiene la curiosidad cuando está libre no se busca la captación de las cosas, ni tampoco la verdad mediante el saber, sino más bien la inquietud y excitación de lo siempre nuevo. En esa incapacidad de quedarse en lo inmediato, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*. La curiosidad no tiene nada que ver con la contemplación admirativa del ente y tampoco está interesada en que el asombro la lleve a un no-comprender, la curiosidad busca empero un saber tan sólo para haber sabido.

Para Heidegger, “los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la *carencia de morada* [*Aufenthatslosigkeit*]” (SyT, §36, 191, 173). La curiosidad revela así un modo de ser del *Dasein* cotidiano en el que éste se desarraiga constantemente. Sobre este desarraigo cotidiano, Heidegger enfatiza que tanto la habladuría, que es el modo cotidiano del discurso, como la curiosidad, que es el modo cotidiano de la visión, no están solamente el uno junto al otro, en su tendencia desarraigadora, sino que además se arrastran mutuamente.

Por lo tanto, en el convivir cotidiano se presentan cosas que por su modo de ser son accesibles a cualquiera y de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa y, por tanto, aunque todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, en el fondo no lo está, o aún si lo está, no se puede distinguir si es auténtica comprensión. Por este motivo, se genera una ambigüedad que se establece en el comprender y que impide al *Dasein* descubrir la significatividad de su ser e identificar sus posibilidades. De tal forma, la ambigüedad de la cotidianidad imposibilita al *Dasein* descubrir el sentido de los entes intramundanos, del convivir y de sí mismo. En el convivir cotidiano, ese de la habladuría y de la curiosidad, cada cual conoce y discute lo que acontece y cada uno ha sentido y sospechado ya siempre y de antemano lo que otros presienten y sospechan. El interés por la cosa sólo se mantiene en el modo de la curiosidad y habladuría mientras se dé un presentir común sin mayor compromiso. Ocurre entonces que el *Dasein* pierde la fuerza para estar verdaderamente tras el comprender de una cosa, fuerza que es necesaria pues el comprender es esencialmente más lento que la habladuría y porque el comprender auténtico

sólo puede ser libre en sus posibilidades positivas, cuándo la habladuría haya perdido su eficacia y el interés común se haya extinguido. La ambigüedad del estado interpretativo público presenta al mero hablar de algo y al presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer. Así las cosas, la comprensión del *Dasein* en el uno se equivoca y el ser del Ahí se queda sin la comprensión que necesita para su proyectar y para las genuinas posibilidades de su ser. El *Dasein*, por tanto, es ambiguo en la aperturidad pública del convivir donde la habladuría y la curiosidad priman. El “otro” se hace presente por lo que se dice de él, no por lo que se sabe de él. Cada uno se fija primero en el otro, en el qué irá a decir y en el cómo se va a comportar. Así es cómo el *Dasein* se pierde de la significatividad que le aclara su por-mor y permanece inmerso en la habladuría y en el mundo del vigilarse unos a otros, del estar unos contra otros.

1.3 Las formas de la caída del *Dasein*

Como hemos visto, “habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el *Dasein* es cotidianamente su Ahí, es decir, la aperturidad del estar-en-el mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que está-ahí en el *Dasein*, sino que contribuyen a constituir su ser. En ellos se revela un modo fundamental del ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la caída[*Verfallen*] del *Dasein*” (SyT, §38, 193, 176). Hay que recordar entonces que el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del mundo del que se ocupa y, por tanto, está también inmerso en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Este absorberse en lo público que evita al *Dasein* poder ser sí mismo es lo que Heidegger denomina la caída en el mundo. La caída en el mundo es empero un modo eminente de estar en el mundo en el que el *Dasein* queda absorto por el mundo y por la coexistencia de los otros en el “uno”¹⁵. De ahí que esta

¹⁵ Inwood en su diccionario nos aclara que el *Dasein* es ese ente que soy yo mismo pero que está determinado en - el- estar- con los otros y entre los otros. De tal manera que mayormente y en promedio no soy yo quien soy mi *Dasein* sino que mi *Dasein* es con los otros. En la vida cotidiana nadie es sí mismo. Los otros me determinan y me convierto en ese nadie determinable por otros. Lo mismo pasa con ellos. Ese nadie de la cotidianidad es el uno (*das Man*). Por esta razón, el *Dasein* mide constantemente su ser con el de los otros: trata de superarlos, alcanzarlos, estar a la altura. Siempre tiene un ojo sobre lo que otros hacen y como lo hacen. De tal forma que lo que hacemos y cómo lo hacemos está influenciado o determinado por otros- no por

impropiedad del *Dasein* no implica un no-estar-ya en el mundo, sino más bien un modo de estar, aunque lo sea de manera impropia¹⁶.

Carman considera que existe una ambigüedad terminológica y conceptual en lo que Heidegger considera como lo propio. Esto debido a que Heidegger se queda corto en su análisis de las condiciones hermenéuticas que permiten que una persona comprenda a otra como un sí mismo; este análisis que falta versaría sobre la empatía y la imaginación, que resultan ser esenciales para nuestra comprensión de la ética. Pero me aparto de esta interpretación de Carman, debido a que no resalta con la suficiente claridad algunos aspectos fundamentales del análisis existencial heideggeriano, que permitirían comprender cómo es posible que un *Dasein* comprenda a otro como a sí mismo. Primero, que el estar-en-el mundo es una estructura originaria y constantemente total del *Dasein* y que esta aperturidad del mundo, que es propia del estar-en, está ya co-constituida por la disposición afectiva. Segundo, que a la estructura ontológica del *Dasein* le pertenece también la comprensión del ser. Tercero, que la disposición afectiva y el comprender constituyen de modo cooriginario el modo de ser de esta aperturidad. Y, cuarto, que tanto la disposición afectiva como el comprender están cooriginariamente determinados por el discurso. El discurso, aclara Heidegger, es la articulación del convivir comprensor, ya que en él se

otros concretos, pero sí por los otros-. Esto es porque al *Dasein* le preocupa el distanciamiento (*Abständigkeit*) de los otros. Le inquieta separarse y porque esto es así es que usualmente no queremos hacer algo mucho mejor o mucho peor que los otros, sino que preferimos estar en el promedio (*Durchschnittlichkeit*), esto es estar en el grupo, nivelarnos (*Einebnung*) con el grupo. El distanciamiento, el promedio y la nivelación del *Dasein* en el mundo constituyen lo público del mismo y definen la forma cómo el *Dasein* es interpretado. Lo público asegura que nuestro mundo sea un mundo compartido. El fenómeno del uno muestra que el *Dasein* no es una subsistencia del yo, sino más bien es ese yo que estoy siendo entre los otros, es el ser que en cada momento soy en el mundo y entre los otros, es decir, el *Dasein* es un ente fluido que tiene su ser para “ser” en el mundo, esto es, que está disperso en el mundo.

¹⁶ Para Inwood, la posibilidad del *Dasein* de ser auténtico o inauténtico se basa en el hecho de que el *Dasein* es siempre mío y dado que el *Dasein* es mío, pero no yo mismo, sino más bien algo que me pertenece, lo puedo “perder”. El *Dasein* se pierde en la “caída”, esto es, cuando es absorbido por el mundo de la cotidianidad, de tal forma que olvida que es un ente autónomo (sí mismo) y sólo se interpreta a sí mismo en términos de sus preocupaciones cotidianas. En este sentido, la inautenticidad es sólo una “modificación” del cuidado del *Dasein*. Pero el *Dasein* nunca está irrecuperablemente perdido en la Inautenticidad, puesto que al *Dasein* siempre le importa su ser. La inautenticidad está asociada con el *Ello*. Ser auténtico es hacer lo de uno, no lo que ellos prescriben. Así, pues la inautenticidad no es una noción moral o teológica (2004, 232). La razón para esto es que la distinción entre autenticidad e inautenticidad no es impuesta al *Dasein* por Heidegger. Cada *Dasein* tiene una voz interna que lo llama a la autenticidad y a la propia realización: “El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar del amigo que todo *Dasein* lleva consigo” (SyT, §34, 182, 163).

realiza el compartir del estado de ánimo y de la comprensión del coestar. Asimismo la conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad está dada a través del escuchar, pues “El escuchar a alguien [*das Hören auf*] es el existencial estar abierto al otro, propio del *Dasein* en cuanto coestar” (SyT, §34,182, 163). De forma tal que el *Dasein*, en cuanto es un comprensor estar-en-el mundo con los otros, está ya sujeto en su escuchar a la coexistencia con otros y consigo mismo, y en esta sujeción del escuchar se hace entonces solidario con los otros. Es decir, el *Dasein* es ontológicamente solidario, aunque ónticamente se abstenga de serlo, bien sea porque asume el modo privativo del escuchar (no-querer escuchar) o porque el otro calla o porque está perdido en la cotidianidad del uno.

Recordemos nuevamente que cuando Heidegger se refiere a la estructura del discurso afirma: “El discurso es la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. Y establece los momentos constitutivos del mismo: el sobre-qué del discurso (aquello acerca de lo cual se discurre), lo discursivamente dicho en cuanto tal, la comunicación y la notificación [*Bekundung*]” (SyT, §34, 181, 163). El sobre qué del discurso se refiere a *ese algo que el discurso dice* y comunica. Pero todo discurso que comunica algo también expresa algo. Aquello que expresa es su disposición afectiva y lo hace a través de la notificación. Al respecto Heidegger señala: “el índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación [*Bekundung*] del estar afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de voz, la modulación, el *tempo* del discurso, “en la manera de hablar”.” (SyT, §34, 181, 163) De tal manera, y como ya hemos resaltado anteriormente, es a través de la notificación que el ser del ahí se expresa y es escuchando la notificación de los otros que el ser del ahí comprende el estado anímico de otros. El *Dasein* escucha porque comprende todo aquello que el discurso comunica y expresa. De ahí que el escuchar a alguien sea el fundamento para la comprensión del coestar, pues es en esta comprensión del coestar en donde se establece la empatía con el otro y donde se ancla la solidaridad y, por tanto, la posibilidad de la ética. La empatía que es la fuente de nuestros sentimientos morales se logra a través del discurso que es constitutivo del *Dasein*. Tal vez, por esta razón el mismo Heidegger consideró que no era necesario complementar la analítica existencial con una ética, pues tenía a dicha analítica como la condición misma de toda ética. Es decir, nos apartamos de Carman en su objeción

a Heidegger por no haber ofrecido las condiciones hermenéuticas que hacen posible una ética:

Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra *ethos*, el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar tampoco es ética por ser ontología. Porque la ontología piensa siempre y sólo lo ente (on) en su ser. Pero mientras no sea pensada la verdad del ser, toda ontología permanece sin su fundamento (CH, 291).

En su análisis existencial Heidegger analiza no sólo lo constitutivo del *Dasein* sino además la cotidiano. Así, pues, hay que tener en cuenta que la cotidianidad lleva a la caída. Heidegger aclara que la caída no se refiere a un caer de más alto o de un estado original más puro, sino más bien a que el *Dasein* ha caído en el mundo, en ese mismo mundo que forma parte de su ser. Es decir, ha caído ya en su modo de estar-en-el-mundo. Recordemos que en el análisis de la constitución del ser en el mundo se describieron ya los posibles modos de estar en: la ocupación y la solicitud, pero no se consideró aún el concreto modo fenoménico de ser. Por otro lado, el fenómeno de la caída es una modalidad existencial concreta de estar en el mundo que muestra, aunque sea de una manera poco clara, el modo de ser propio del *Dasein*. Así pues:

La habladuría abre para el *Dasein* el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal forma que este estar vuelto hacia...tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del *Dasein*, pero sólo para retener al estar-en-el mundo en ese desarraigado en todas partes y en ninguna (SyT, §38, 195, 176).

La habladuría es el modo de ser del convivir mismo. El *Dasein* que forma parte de este convivir puede, por tanto, caer en la carencia de fundamento, en el perderse en el uno y en un estado en el que existe la constante tentación de caer. El estar-en-el mundo de la habladuría y del estado interpretativo público es en sí mismo *tentador*. Allí, en la ambigüedad y en la habladuría donde se presume de haber visto y comprendido todo, el *Dasein* se siente seguro. Esta seguridad y certeza de que “todo está en perfecto orden” y las puertas están abiertas, evita que el *Dasein* sienta la necesidad de retornar al modo propio de

comprender afectivamente dispuesto, el “perfecto orden” lo aparta de la angustia. El estado interpretativo público es *tranquilizante*.

Sin embargo, esta tranquilidad no conduce a la quietud, sino a la agitación constante debida a las excesivas exigencias del uno, a la curiosidad abierta en todas las direcciones y a un infatigable afán de conocerlo todo que multiplica la caída. El *Dasein* se queda sin saber *qué* es propiamente lo que hay que comprender, es decir, se queda sin comprender que la comprensión misma es un poder-ser de su *Dasein* más propio. El *Dasein* en su caída se compara con todos y se oculta de su más propio poder ser. Así, “el cadente estar en el mundo, en cuanto tentador-tranquilizante, es al mismo tiempo alienante” (SyT, §38, 196, 178). En este sentido, la alienación del *Dasein* lo fuerza a la impropiedad del uno, a un posible modo de ser de sí mismo que carece de fundamento. La alienación impulsa al *Dasein* a un modo de ser caracterizado por los más aventurados autoanálisis de tal forma que las “caracterologías” y tipologías” que de aquí surgen llegan a ser ilimitadas.

El *Dasein*, en la alienación tentadora y tranquilizadora de la caída, se enreda en el sí mismo mediado por el ‘uno’. Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo son el modo de ser específico de la caída. A esta movilidad en la cual el *Dasein* se precipita desde sí mismo en un sí mismo carente de fundamento y fútil, característico de la cotidianidad impropia, Heidegger la denomina el *despeñamiento* [*Absturz*]. La condición constante del *Dasein* de salir fuera de la condición de propio a la condición de impropio que arranca al *Dasein* del proyectar de posibilidades propias y lo arrastra a la presunción de poseerlo todo y alcanzarlo todo, es decir, al constante moverse hacia el despeñamiento o lanzamiento del *Dasein*, Heidegger lo llama el *torbellino*. El *Dasein* se encuentra en el torbellino del ir y venir de la impropiedad del uno. Así, el torbellino pone de manifiesto la movilidad de la condición de arrojado. La condición de arrojado no es un hecho consumado ni tampoco un *factum* plenamente acabado.

La caída en el mundo es una “prueba” fenoménica *en contra* de la existencialidad del *Dasein*, pues es un modo de ser de estar-en el mundo en el que este ente se ha perdido en su cotidianidad y vive lejos de sí. Por esta razón, Heidegger considera que “si mantenemos firmemente que el ser del *Dasein* tiene la estructura del *estar-en-el mundo* ya mostrada,

resultará evidente que la caída en cuanto modo de ser de estar en, representa la prueba más elemental en pro de la existencialidad del *Dasein*". En este sentido, "El *Dasein* sólo puede caer porque lo que a él le va es *estar-en-el-mundo* por medio del comprender y de la disposición afectiva. A la inversa, la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente sino una manera modificada de asumir esa cotidianidad" (SyT, §38, 197, 179).

Por ejemplo, un análisis de las organizaciones empresariales o de negocios en las sociedades industrializadas actuales, que es donde hoy se da la aperturidad del convivir del *Dasein* y que, por tanto, ejemplifican la cotidianidad y lo anteriormente expuesto por Heidegger, puede resultar pertinente. El origen de las organizaciones con propósitos especiales, como las vigentes, surge con la urbanización y con la diferenciación económica, política y social. Tales organizaciones son la estructura base de las sociedades modernas y el medio fundamental a través del que la acción colectiva ocurre. Como podemos ver, la mayoría de las organizaciones de la sociedad actual son pequeñas, pero las firmas grandes son económicamente dominantes y personas de todo el mundo trabajan en ellas. La ocupación del *Dasein* en la actualidad se da, pues, en una organización de tipo productivo con orientación de negocios y empresarial. Estas organizaciones son sistemas sociales de tres dimensiones: 1) orientados a unos resultados específicos, 2) con fronteras claramente delimitadas y 3) con sistemas de actividades previamente determinados es decir con procesos definidos.

Las organizaciones actuales están orientadas a obtener resultados específicos. De modo tal, que conductas orientadas a resultados, así como sistemas de actividades que persiguen la obtención de dichos resultados, son las características que distinguen las organizaciones de otras colectividades tales como la familia o pequeños grupos. Las organizaciones de hoy pretenden que sus miembros se comporten como si sus organizaciones tuvieran metas vinculantes, a pesar de que los individuos que las componen pueden personalmente ser indiferentes a dichas metas o aún sentirse alienados de ellas.

Las organizaciones definen sus metas y propósitos y hacen con frecuencia talleres de comunicación de metas a los empleados, buscando así que la mayoría acepten dichas metas

como propias. Además, las normas de calidad se otorgan basadas en que exista una clara definición de metas y en que todo el personal las tenga claras y las adopte en su conducta. La comparación entre los resultados obtenidos y las metas es una constante y se toman correctivos cuando los resultados de las acciones no concuerdan con la meta. Los procesos se diseñan en base a las metas deseadas y se busca el concierto de todos los empleados para obtenerlas. Las organizaciones pagan a sus empleados por su trabajo y pretenden que sus miembros sientan las metas de la organización como las suyas, incluso que renuncien a metas que han adoptado previamente como propias, pero que se apartan parcial o totalmente de las metas de la organización o que les ocupan más tiempo del que la organización considera pertinente. La meta es pública y es el propósito de todos en la organización. Y aquel miembro que la organización no considera comprometido con sus propósitos debe dejar de pertenecer a dicha organización. Existe, pues, además de una presión económica una presión social y existencial.

Como podemos ver, se da, pues, en las organizaciones actuales, un estado de absorción en lo público que en cuanto tal distrae al *Dasein* de poder ser sí mismo que es lo que Heidegger denomina la *caída* en el mundo. La caída en el mundo es empero un modo eminente de estar en el mundo en el que el *Dasein* queda absorto por el mundo y por la coexistencia de los otros en el “uno”. Se presenta en las organizaciones actuales la ambivalencia que describe Heidegger en la caída, es decir, entre el absorberse en el mundo y el poder ser sí-mismo del *Dasein*. Esta ambivalencia puede ser descrita en los siguientes términos, apelando para ello a los análisis de los expertos en organización, que pueden estar en sintonía con lo indicado por el mismo Heidegger en su análisis existencial del modo de ser del existir cotidiano.

Al final del siglo veinte, pareciera que tenemos un sentimiento ambivalente acerca del papel de las organizaciones en nuestras vidas (Smelser, 1998). Primero, podemos considerar las organizaciones como unos sirvientes que hacen posible que tengamos una vida más llena, variada e infinita de lo que sería posible sin ellas. En la forma optimista de verlas, las organizaciones están al servicio de nuestras necesidades. Segundo, podemos advertir en el crecimiento de una sociedad constituida por organizaciones, un conglomerado de gente esclavizada y dominada por ellas, sujeta a sus dictados arbitrarios e impersonales y en situación de imposibilidad para oponerse a ellas (Christensen, 1985; Perrow, 1991; Roy 1997, Weber, 1963:203-204). Algunos incluso argumentan que en la sociedad posmoderna esta cuestión ya no es relevante

pues los individuos han dejado de existir (*Organizations Evolving* p7- p8). (La traducción es mía)¹⁷.

Las organizaciones establecen fronteras, es decir, una clara distinción entre miembros y no-miembros. Y el mantener esta distinción implica un trabajo de diferenciación que es permanente. Muchas organizaciones establecen incluso procesos autoritarios que fuerzan esta distinción de sus miembros. Por ejemplo, modos únicos de vestir y formas especiales de vocabulario. Las empresas grandes en general tienen departamentos de personal que seleccionan unas personas y rechazan otras, creando una estricta diferenciación entre empleados y no-empleados. Es decir, “en algunas teorías modernas, la delimitación de fronteras incluye incluso quitar o controlar algunos aspectos de la personalidad o de compromisos externos que interfieren con la toma racional de decisiones (Weber, 1947; Simon, 1976)” (*Organizations Evolving*, p-4). Las fronteras delimitadas sobre quién pertenece y quién no a la organización buscan homologar a sus miembros.

Por otro lado, las organizaciones también tienen sistemas de actividades implantados para ejecutar el trabajo y obtener los resultados deseados. Los sistemas de actividades consisten en conjuntos de acciones interdependientes, es decir, en un conjunto de rutinas y actividades relacionadas unas con otras. Además, existen los comités de alta gerencia. Allí se reúnen el presidente, los directores generales y los directores de los diferentes departamentos. El comité ejecutivo, conformado por los ejecutivos con más alto cargo en una organización, marca la línea estratégica a seguir por la empresa.

El claro establecimiento de fronteras entre miembros y no miembros que establecen las organizaciones, así como las tareas específicas asignadas hace que los miembros de una organización se sientan seguros ya que saben y tienen claridad sobre qué hacer y cómo hacerlo. Ellos sienten que si actúan de acuerdo con organización todo estará en perfecto

¹⁷ At the end of the twentieth century, we seem to have an ambivalent feeling about the organizations in our lives (Smelser, 1998). First, we might consider organizations as our servants, making possible an infinite more varied and full life than would otherwise be possible. Optimistically, history shows organizations serving *our* needs. Second, we might view the growth of an organizational society as a record of people enslaved and dominated by organizations, subject to arbitrary and impersonal dictates, and nearly powerless to fight back (Christensen, 1985; Perrow, 1991; Roy, 1997, Weber, 1963:203-204). Some have even argued that, in postmodern society, the issue is no longer relevant – individuals have ceased to exist (Baudrillard, 1983) (*Organizations Evolving*, p 7-p-8).

orden. El pertenecer les da tranquilidad y seguridad. Sin embargo, la habilidad de una organización así diseñada, de responder creativamente a las condiciones cambiantes del medio ambiente se hace prácticamente imposible debido a la homogeneización de sus miembros y a la inercia organizacional. Las rutinas de trabajo establecidas y las tareas específicas se replican indefinidamente mientras no ocurra algo que las obligue a cambiar. Los miembros de las empresas se ajustan. Las empresas se pierden de innovar, de cambiar y de evolucionar.

La creatividad es un apartarse de los otros y de lo cotidiano, ya que implica ver el mundo o una situación en forma diferente. Creatividad implica salirse del patrón, hacer conexiones y sintetizarlas en una forma única y novedosa. El creativo es, por tanto, una persona que expone algo singular que genera rechazo, dudas y hasta miedo. La idea creativa no pertenece a lo que se conoce y por tanto al exponerla el creativo es vulnerable. En las empresas u organizaciones diseñadas para homogeneizar y uniformizar como las actuales, crear es difícil. La idea creativa es, en términos del análisis heideggeriano, un salirse del estado interpretativo público. Los miembros de las organizaciones que tienen sus metas, procesos y rutinas claramente establecidas, no tienen el espacio para “lo nuevo”. Es más, la idea creativa los intranquiliza. El creativo siente que no es aceptado, que no pertenece. Los comités que trazan las estrategias de las empresas están conformados por varios miembros de “adentro” de la organización que ya saben cómo es todo, que saben de todos y de todo, que todo lo tienen claro y que, por lo tanto, generalmente inhiben lo creativo.

Esto no es una sorpresa si se considera que la psicología contemporánea afirma que no podemos estar en un grupo de personas sin de manera instintiva imitar sus opiniones.

...

Y los grupos siguen las opiniones de la persona más carismática o dominante en el lugar, incluso aunque exista una correlación nula entre ser el mejor orador y tener las mejores ideas.

...

Esto es especialmente importante en cuanto a lo que se refiere a creatividad y productividad, porque cuando los psicólogos estudian las vidas de las personas más creativas, lo que observan son personas muy buenas intercambiando y desarrollando ideas, pero que tienen también una profunda introversión. Y esto es así porque la soledad a menudo es un ingrediente crucial de la creatividad.

Por supuesto, esto no significa que debemos detener toda colaboración. Un ejemplo, Steve Wozniak es famoso por colaborar con Steve Jobs en montar Apple Computer, pero sí significa que la soledad importa y que para algunas personas es el aire que respiran. De hecho, hemos sabido durante siglos del poder trascendente de la soledad. Es sólo que extrañamente empezamos a olvidarlo. En la mayoría de las religiones del mundo, encontrarán "buscadores" -- Moisés, Jesús, Buda, Mahoma, buscadores que se van solos al desierto, donde tienen profundas epifanías y revelaciones que brindan al resto de la comunidad. Así que sin desierto no hay revelaciones. (http://www.ted.com/talks/susan_cain_the_power_of_introverts.html?quote=1378 (30 de octubre).

Existe, pues, en las organizaciones actuales el conflicto entre su estructura organizacional y la capacidad de transformación que necesitan para responder al cambio y al desarrollo de los pueblos: “Si las transformaciones no ocurren y la probabilidad de las organizaciones de innovar es baja, la posibilidad de co-evolución entre dichas organizaciones y el entorno se reduce”¹⁸ (*Organizations Evolving*, p-195). Comprender el ámbito de la creación y generar el espacio que permita que la creación se dé es uno de los mayores desafíos de las organizaciones actuales. Por otra parte, la analítica de Heidegger, y en especial su análisis de “la caída” y de la pérdida de la autenticidad ¹⁹ del *Dasein*, aporta una comprensión importante en este aspecto. Una vez se ha analizado las formas caídas en las cuales el *Dasein* se desenvuelve en su cotidianidad, se hace igualmente necesario examinar ahora el ser propio del *Dasein*, a saber, el cuidado.

¹⁸ El texto en inglés es el siguiente: “If transformations are rare and the probability of any particular organization experiencing one is low, the likelihood of co-evolution of organizations and environment is reduced.” (*Organizations Evolving*, p-195).

¹⁹ Inwood señala: “Dasein does not lose itself as it might lose an umbrella. It does so by ‘falling concern’. It falls into and is absorbed in the ‘world’, so that it forgets itself as an autonomous entity and interprets itself in terms of its current preoccupations: ‘One is what one does[...]One is a shoemaker, a tailor, a teacher, a banker (XX, 336). In extreme cases it understands itself as PRESENT-AT-HAND thing, which one can only deal with by way of its preoccupations. Despite all this, Dasein is still concerned about itself. If it ceased to matter to itself at all, it would cease to be ‘care’ (Sorge) and then it would lose all ‘concern’ (besorgen) for anything. Inauthenticity is only a ‘modification’, not the extinction, of care. Dasein is thus never irretrievably lost in inauthenticity. Inauthenticity is often associated with the *They*. To be authentic is to do one’s own thing, not what *they* prescribe” (2004, 24).

Capítulo 2

Angustia y anticipación

La pregunta fundamental que ahora se plantea Heidegger versa sobre cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico existencial la totalidad de la estructura originaria del estar-en el-mundo en medio de lo a la mano y el coestar, que como ya se expuso antes es una estructura originaria y constantemente total. En esta estructura el *Dasein* afectivamente templado tiene un modo de ser en el que está llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado, es decir, tiene el modo de ser de un ente que siempre es él mismo, con sus posibilidades y la capacidad de proyectarse en ellas. De tal forma que para el *Dasein*, el estar- en el mundo es siempre por mor de sí mismo. Para Heidegger, la “*cotidianidad media del Dasein puede ser definida, como el estar en el mundo-cadentamente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del mundo y coestar con otros le va su poder ser más propio.*” (SyT, §39, 200, 182). (La cursiva es del propio Heidegger).

La pregunta por el carácter existencial fundamental del *Dasein* es en esencia diferente de la pregunta por el ser de un ente que está ahí, pues lo que Heidegger busca mostrar es el modo de la apertura en la que el *Dasein* se lleva ante sí mismo. Heidegger busca un modo de apertura que se haga accesible en una forma simplificada y en la que la totalidad del ser buscado surja de un modo elemental. Por este motivo, resuelve analizar el fenómeno de la angustia. Heidegger arranca el análisis de esta disposición afectiva fundamental con el fenómeno de la caída y luego delimita la angustia frente al fenómeno afín del miedo ya analizado anteriormente. Heidegger considera que la angustia, en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*, además de presentar al *Dasein* mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para captar lo más originario del ser del *Dasein* que es el *cuidado*, el anticiparse-a-sí-estando-ya-en un mundo. Heidegger aclara que la elaboración ontológica del fenómeno existencial de la angustia exige una delimitación frente a ciertos fenómenos tales como la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso, que podrían ser equiparados con el *cuidado*. Y afirma, por tanto, que el *cuidado* no puede ser derivado de

estos fenómenos, ya que más bien ellos mismos están fundados en él. En este sentido, la analítica del *Dasein* que se interna hasta el fenómeno del *cuidado* debe preparar la problemática ontológico-fundamental, es decir la pregunta por el sentido del ser en general.

Los fenómenos que se hallan en estrecha conexión con la pregunta por el ser son el estar-a-la mano y el estar-ahí. Puesto que hasta ahora la problemática ontológica ha comprendido el ser primariamente en el sentido del estar-ahí (realidad, realidad del mundo), y ha dejado sin determinar ontológicamente el ser del *Dasein*, Heidegger se ocupará ahora entonces, de examinar la conexión ontológica entre cuidado- anticiparse- a-sí- estando ya en un mundo -, mundaneidad, estar a la mano y estar ahí (realidad).

En la huida de sí mismo, y de su propiedad que es característica del *Dasein* en la caída, el *Dasein* le da la espalda a sí mismo, se priva de sí mismo. Por tanto, la caída que lleva al *Dasein* lejos de sí es en realidad la privación de una aperturidad que se manifiesta en una huida *ante* sí mismo. Este *ante* sí mismo es el ante-qué de la huida. Recordemos ahora que el estar abierto ante sí mismo es propio del *Dasein* y porque lo es el *Dasein* puede o no huir de sí. Esta situación la aclara Heidegger del siguiente modo: “La posibilidad de avanzar hacia el ser del *Dasein* por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es tanto mayor cuanto más originario es el fenómeno que sirve metodológicamente de disposición afectiva aperiente”. Y a renglón seguido continúa: “Que la angustia cumpla con estas condiciones es, por lo pronto, mera afirmación” (SyT, §40, 204, 186).

Entre la angustia y el miedo existe una afinidad fenoménica, aunque, como aclara Heidegger, son fenómenos diferentes. El ante-qué del miedo, lo que llamamos lo temible y que es la amenaza que se descubre en el miedo, proviene siempre de un ente intramundano que consideramos perjudicial. Por tanto, ante este ente intramundano que nos amenaza, retrocedemos. En la angustia, el ente ante el cual el *Dasein* retrocede es un ente de la misma índole del ente que retrocede: es el *Dasein* mismo. El ante-qué de este retroceder de la angustia no puede concebirse como algo “temible”, porque lo temible se refiere siempre a un ente intramundano. Es así como, el darse la espalda propio de la caída no es así un huir que esté fundado en un miedo ante un ente intramundano, es más bien un huir fundado en la

angustia. En este sentido, podemos entonces afirmar que la angustia hace a su vez posible el miedo; pero ello no quiere decir que la angustia sea una modalidad del miedo.

El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado: es el estar en el mundo en cuanto tal. Es por eso que la angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Aquello no está en ninguna parte pero lo oprime y lo que lo oprime no es esto o aquello sino lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo. Heidegger al respecto concluye “Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa *que aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en el mundo mismo*” (SyT, §40, 205, 187).

La angustia como modo de la disposición afectiva fundamental del *Dasein* abre inicialmente el mundo en cuanto mundo y es angustia por... por estar- en- el mundo-mismo. La angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del mundo y a partir del estado interpretativo público. De tal forma, arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que se angustia que es su propio poder-estar-en-el mundo. Con el *por* del angustiarse la angustia abre al *Dasein* como ser posible, esto es, como el ser que puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto aislado en el aislamiento.

La angustia le revela entonces al *Dasein* su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse entre manos para su más propio poder ser. De tal forma, la angustia como disposición afectiva inminente y fundamental, abre al *Dasein* como un *solus ipse*. Pero este solipsismo existencial es el que lleva al *Dasein* ante su mundo como mundo y ante sí mismo como estar en el mundo. Así como cualquier disposición afectiva manifiesta el modo como uno está, y uno está siempre como se siente, en la angustia uno se siente “desazonado”, en nada y en ninguna parte, lejos de casa. El estar-en-el mundo del *Dasein* se muestra ahora como un “no-estar en casa” (*Nicht-zuhause-sein*) y el modo existencial de este no-estar-como-en-casa” (*Un-zuhause*) es la desazón (*Unheimlichkeit*). La angustia trae al *Dasein* de vuelta del absorberse en el “mundo”, lo trae de vuelta de la tranquilizada seguridad de sí mismo, del claro y evidente “estar como en casa” [*“Zuhause sein”*] que introduce la cotidianidad. Y la manera cotidiana como el *Dasein* comprende la desazón es darse la espalda y caer en la

cotidianidad de tal forma que la caída en tanto que huida se convierte en una huida de la angustia, esto es, de esa disposición afectiva del no-estar en casa. Pero la cotidianidad de este huir, aclara Heidegger, muestra fenoménicamente que la angustia pertenece como constitución afectiva fundamental a la constitución esencial del *Dasein* que es el estar-en-el mundo, es decir, la angustia es una disposición afectiva fundamental. El no estar-en-casa es, por tanto, el fenómeno más originario. Es decir, el tranquilo estar-en el mundo es en realidad un modo de desazón del *Dasein* y no al revés.¹

Las razones para no intentar interpretar el fenómeno de la angustia en su fundamental constitución y función ontológico-existencial radican en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva. Sin embargo, la angustia como disposición afectiva fundamental da la posibilidad de una apertura privilegiada ya que ella aísla y este aislamiento recobra al *Dasein* de su caída y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser.

El *Dasein* es en el mundo y es, por lo tanto, un *Mit-sein*. Pero para llegar a la posibilidad de una apertura privilegiada donde el *Dasein* pueda develar su ser más propio, necesita presentarse ante sí mismo y esto ocurre en soledad, en el *solus ipse* de la angustia. Heidegger busca entonces desarrollar ahora el ser de la totalidad del todo estructural del *Dasein* que se completa con lo que la angustia muestra acerca de él. Lo abierto en el fenómeno de la angustia puede resumirse como sigue: el angustiarse, en cuanto disposición afectiva es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar en el mundo en condición de arrojado y el *Dasein* se angustia por su poder estar-en-el-mundo. En conclusión, la angustia muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. De tal forma, que los caracteres ontológicos de este ente que está-en-el-mundo

¹ “El acontecimiento que produjo lo humano constituye, en efecto, para el viviente, algo así como una escisión que lo separa de él mismo y de la relación inmediata con su entorno, es decir, con lo que Uexkühl y, después de él, Heidegger llaman el círculo receptor-inhibidor. Partiendo o interrumpiendo esa relación, se ocasionan para el viviente el tedio-es decir la capacidad de suspender la relación inmediata con los desinhibidores- y lo Abierto, esto es, la posibilidad de conocer el ente en cuanto ente, de construir un mundo. Pero, con estas posibilidades, también está dada la posibilidad de los dispositivos que pueblan lo Abierto con instrumentos, objetos, gadgets, baratijas y tecnologías de todo tipo. Mediante los dispositivos, el hombre trata de hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se han separado de él y de gozar así de lo Abierto como tal, del ente en cuanto ente. A la raíz de cada dispositivo está entonces un deseo de felicidad. Y la captura y la subjetivación de este deseo en una esfera separada constituye la potencia específica del dispositivo” (Agamben, 2006, <http://libertadpalabra.tripod.com/id111.html>)

son la existencialidad, la facticidad y el estar caído y estas determinaciones existenciales conforman juntas la totalidad del todo estructural del *Dasein*. Detengámonos ahora en este todo estructural.

2.1 El anticiparse-a-sí estando ya en un mundo

El *Dasein* es entonces un ente al que primordialmente le importa su ser. El ser que es libre para su poder ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra concretamente en la angustia. En la angustia el *Dasein* se entrega a sí mismo y a su poder ser. Pero en este estar vuelto hacia su poder-ser en el mundo, el *Dasein* se anticipa a sí, está más allá de sí. Este anticiparse-a-sí-estando-ya- en es para Heidegger la constitución originariamente total del *Dasein*. El existir es siempre un hecho cumplido y, por lo tanto, el anticiparse a sí del *Dasein* es un *anticiparse-así-estando-ya-en-un-mundo en medio de lo* intramundano a la mano de la ocupación. Este anticiparse a sí en medio-de es lo que Heidegger denomina el cuidado (*Sorge*). El cuidado abarca todas las determinaciones de ser o sea tanto el estar en medio del ente a la mano que es la ocupación (*Besorgen*) como el estar con los otros que es la solicitud (*Fürsorge*). De tal forma que con el anticiparse a sí del cuidado quedan también incluidos los otros dos momentos estructurales del mismo que son: el estar-ya-en y el estar-en-medio-de.

En su diccionario Inwood precisa el significado de estas tres palabras que utiliza Heidegger:

1. *Sorge*, “cuidado” es “propiamente la ansiedad y preocupación que surge de aprehensiones relacionadas con el futuro y se refiere tanto a causas externa como al estado interno propio” (DGS, 56). El verbo *sorgen* es “cuidar” en dos sentidos, *sich sorgen* que se refiere a estar preocupado por algo y *sorgen für* que se refiere a preocuparse por, ver por, proveer para alguien o para algo.
2. *Besorgen*, tiene tres sentidos fundamentales. El primer sentido se refiere a “conseguir, adquirir, proveer” algo para uno mismo o para alguien. El segundo se

refiere a “atender, cuidar” de algo. El tercero se refiere a estar preocupado, preocupado, afectado acerca de algo, esto es se refiere a que algo le concierne a uno.

3. *Fürsorge* o solicitud se refiere a cuidar activamente de alguien que necesita cuidado o ayuda.

Estos tres conceptos, enfatiza Inwood, le permiten a Heidegger apartarse de la posición filosófica que considera que nuestra actitud hacia el mundo es primariamente cognitiva y teórica. Heidegger, por su parte, considera que este talante cognitivo-práctico muestra un tipo de preocupación, pero de ninguna manera la preocupación primaria. Para Heidegger, el cuidado es el modo básico de ser de alguien a quien le importa su ser y aunque no sea específicamente práctico, subyace en el ser en forma más profunda que cualquier conocimiento, teoría o práctica. Los tres conceptos de “cuidado” expuestos anteriormente, aclara Inwood, son diferentes. *Sorge* le pertenece al *Dasein*, *Besorgen* a sus actividades en el mundo y *Fürsorge* a su estar con los otros (2004, 35).

El anticiparse a sí, en cuanto que está vuelto hacia el más propio ser, constituye, por tanto, la condición existencial de la posibilidad del ser libre para posibilidades existenciales propias. Pero este estar vuelto hacia el poder ser está determinado por la libertad y el *Dasein* puede o no buscar sus posibilidades, esto es, puede ser impropio libremente. El proyecto del poder-ser del sí mismo puede entonces quedar abandonado a la disposición del “uno”. Así pues, el cuidado en cuanto totalidad existencial estructural originaria se da existencialmente a priori, “antes”. Y por esto ciertos actos como la voluntad y el deseo, el impulso y la inclinación se fundan en el cuidado. Pero el cuidado, al anticiparse a sí, es ontológicamente anterior a estos fenómenos. El fenómeno del cuidado no expresa tampoco una preponderancia del comportamiento práctico sobre el teórico, pues el cuidado, nos dice Heidegger, en cuanto estructura originaria se da *a priori* en todo comportamiento y situación del *Dasein*.

El poder-ser por mor del cual el *Dasein* es, es en el mundo, o sea en el estar -en-el-mundo, en-medio-de. El cuidado es siempre como ya dijimos ocupación y solicitud. A la solicitud pertenece el querer, pues en el querer un ente proyectado en su posibilidad es tomado como

un ente al que hay que llevar a su ser, por medio del ocuparse. Al querer le pertenece siempre algo querido. Heidegger señala a este respecto:

Los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer son pues los siguientes: la previa aperturidad del por-mor de en general (anticiparse-a-sí), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el donde del ya-estar) y el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente “querido”. A través del fenómeno del querer asoma la subyacente totalidad del cuidado (SyT, §41, 212, 194).

En el estar-en el mundo del *Dasein*, el proyectar comprensor está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades y lo hace inicialmente siguiendo el estado interpretativo del uno o sea de los otros y, por lo tanto las posibilidades del querer se limitan al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra a hacer estando ya en la cotidianidad media. Existe pues en la cotidianidad una reducción de lo posible en cuanto posible y lo querido no son nuevas y positivas posibilidades, sino que lo disponible se modifica para dar la apariencia de que sucede algo. En la cotidianidad el querer se vuelve un mero *desear*, en el que el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades que no solo se quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se espera que se cumplan. El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor que en la caída solo añora posibilidades. Esta añoranza, resalta Heidegger, es empero en realidad una falta de comprensión para las posibilidades fácticas, ya que solo termina por cerrar posibilidades. Y es que la añoranza cadente le revela al *Dasein* la *inclinación* [*Hang*] a ser vivido por el mundo en el que está. La inclinación es la salida del *Dasein* en busca de algo [*Aussein auf...*], en busca de algo que la inclinación añora. Así, en la inclinación el *Dasein* se pierde en el “tan-sólo-siempre-ya-en-medio-de...”, es decir, se extravía del anticiparse-a-sí-estando-ya-en y pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades. En este sentido, el cuidado está siempre atado a la inclinación.

El impulso “a vivir”, por el contrario, es un “hacia allá a toda costa”. El impulso reprime otras posibilidades. En el impulso, el anticiparse a sí del cuidado es impropio, pues el anticiparse a sí no ha sido todavía liberado, aunque sí sea el cuidado el que hace que ontológicamente se dé el impulso a vivir. El impulso puede entonces atropellar la disposición afectiva y el comprender pero el *Dasein* no es, por eso, ni jamás, un mero

impulso. Ahora bien, “la definición del cuidado como anticiparse-a-sí estando-ya-en medio-de... muestra con claridad que incluso este fenómeno se halla estructuralmente *articulado* en sí mismo. Pero, ¿no es esto un indicio fenoménico de la necesidad de seguir examinando la cuestión ontológica hasta sacar a luz un fenómeno más originario, que sirva de fundamento ontológico a la unidad y totalidad de la multiplicidad del cuidado?”(SyT, §41, 214, 196). Con esta pregunta, Heidegger introduce su análisis sobre el *Dasein* como un ser “histórico”, que viene de su historia y a ella retorna, para confirmar la interpretación del *Dasein* como cuidado.

2.2 El cuidado como modo de ser originario del *Dasein*

Para atender a esta dimensión que el análisis revela, Heidegger nos presenta a continuación lo que él llama un testimonio preontológico, cuya fuerza demostrativa es “solamente histórica”. Este testimonio es la siguiente fábula de Higino, que se encuentra en el artículo de K. Burdach, *Faust und die Sorge, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*:

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro,
y cogiéndolo meditabunda lo comenzó a modelar.
Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta.
Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue.
Como Cura quisiese darle su propio nombre,
niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo.
Mientras ellos discuten, interviene también la tierra
pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera.
Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga:
“Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el
espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo
recibid, reténgalo Cura mientras viva porque fue la
primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre
vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus*
ha sido hecho².

² En la misma línea de exposición encontramos también otro testimonio que daría pauta para comprender nuestra condición humana, a saber, el mito griego de Prometeo. Se dice que el titán Prometeo cumpliendo el mandato de Zeus, habría creado el primer hombre de barro y que en su bondad habría transmitido todos sus conocimientos a los hombres. Asimismo, se dice también que Prometeo habría robado el fuego a los dioses para dárselo a éstos. Por esta causa, Zeus le habría encadenado a una roca en el Cáucaso, en donde un águila

En esta fábula *Cura* es el “cuidado” y es aquello a lo que el *Dasein* como humano pertenece “durante toda su vida”. El “cuidado” se presenta en conexión con la concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. Este ente llamado hombre por estar hecho de humus, está en el mundo y tiene el origen de su ser en el cuidado. La esencia del hombre que se expresa en esta fábula es el modo de ser (cuidado) y este cuidado según Heidegger, “domina su *peregrinar temporal por el mundo*”. Heidegger también considera que el doble sentido que le atribuye Burdach al término “*cura*” permite entrever nuevas estructuras fundamentales del *Dasein*. Así pues, el término “*cura*” significa para Burdach, tanto “afán ansioso” como “cuidado” y “dedicación”. Y por eso Heidegger recuerda que Séneca escribe así en su última carta: “De las cuatro naturalezas que existen (árbol, animal, hombre, Dios), las dos últimas que son las únicas dotadas de razón, se distinguen entre sí en que Dios es inmortal y el hombre mortal. El bien de uno, vale decir, el de Dios, lo realiza su naturaleza; el del otro, el del hombre, el *cuidado* (*cura*): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*”.” (SyT, §42, 216, 199).

De tal forma que lo que el hombre puede llegar a ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) es obra del “cuidado”, esto es, del anticiparse a sí estando ya en medio del mundo. En este sentido, podemos entonces decir que la constitución fundamental del *Dasein* es, pues, la de un proyecto arrojado, y por eso todos sus comportamientos están marcados por la preocupación y manejados por una dedicación a algo. Esto nos revela que la condición existencial de la posibilidad de las preocupaciones de la vida y de la dedicación a algo debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico. Sin embargo, a renglón seguido aclara Heidegger, la generalidad del fenómeno del cuidado tiene también la amplitud necesaria para proporcionar el terreno en que se mueve toda interpretación óptica del *Dasein*. Por ejemplo, en términos de Víctor Frankl, podemos señalar que eso que en cada momento somos nosotros mismos y, que en

le devoraba al inmortal Prometeo cada día el hígado, que se le renovaba en la noche. Fue liberado de este suplicio por Heracles-Hércules.

Lo importante de notar aquí es que el nombre “Prometeo” en griego antiguo significa el “Pre-vidente” o que se anticipa a los hechos. Por tanto, de acuerdo a este mito griego, los entes llamados hombres y hechos de barro deben su poder-ser en el mundo al “anticiparse a los hechos”. Pero los hechos ocurren en un mundo. De tal manera, que el origen de los hombres surge de un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo, tal como el mismo Heidegger lo señala con su formulación del cuidado.

cuanto tal, tiene como modo de su ser el preguntar, es realmente un ser en busca de sentido, en la medida en que “se centra en el sentido de la existencia humana y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre” (2004, 120).

Recordemos ahora que la finalidad de la analítica del ente que llamamos *Dasein* es sacar a la luz aquellos estructuras fundamentales de su existencia que hagan posible erigir una ontología fundamental; para llegar a esta meta es importante, pues, contar con una explicación de lo esencial de este ente, es decir, de captarlo en su modo de ser. El sentido del ser sólo es posible si se da una comprensión de éste y como ya se ha establecido al modo de ser del *Dasein* le pertenece la comprensión del ser. De ahí que la pregunta por el sentido del ser solo es posible si se comprende el ser. Así que cuanto más adecuada y originaria resulte la explicación del *Dasein*, con tanta más seguridad será posible el proceso ulterior de la elaboración del problema ontológico fundamental. Por esta razón, en la ejecución de las tareas de la etapa preparatoria de una analítica existencial del *Dasein*, Heidegger ha resaltado el análisis del comprender, del sentido y de la interpretación, teniendo siempre en cuenta la unidad de estos cooriginarios. En el análisis de la aperturidad se mostró como el *Dasein*, por ser un ser-en-el-mundo queda cooriginariamente descubierto también en lo que respecta al mundo, al estar-en y al sí mismo. Es decir, el *Dasein* es pues un ente intramundano que en cierta manera ya se ha comprendido siempre, aunque no se haya conceptualizado ontológicamente en forma adecuada, según Heidegger.

En el análisis del comprender se mostró cómo el ente que está-en-el-mundo, está emplazado en la comprensión del mundo. En-el-mundo el ser cobra el sentido de realidad. El *Dasein*, lo mismo que los demás entes, está realmente ahí. El concepto de realidad tiene pues una significación importante en la problemática ontológica. De ahí que Heidegger considere necesario demostrar que la realidad no sólo es un modo más de ser entre otros, sino que tiene una conexión de fundamentación con el *Dasein*, el mundo y el estar a la mano. En este sentido, considera que el problema de la realidad encierra diferentes preguntas y estas son las siguientes: 1) *se da* el ente que supuestamente trasciende la conciencia; 2) puede la realidad del mundo exterior ser demostrada con suficiencia; 3)

suponiendo que el ente sea real, se puede conocer su ser-en-sí; 4) qué significa en general el sentido de este ente, es decir, la realidad.

Sobre la base de estas preguntas Heidegger expone tres puntos claves: a) La realidad como problema del ser del mundo exterior y su demostrabilidad. b) Realidad como problema ontológico y c) Realidad y cuidado. La pregunta ontológica sobre que significa la realidad se ha entremezclado históricamente con la discusión sobre “el problema del mundo exterior”. Esto debido a que el análisis de la realidad sólo es posible si existe un acceso adecuado a lo real. También desde siempre se consideró el conocimiento intuitivo como el modo de aprehensión de lo real, pues como lo señala el mismo Aristóteles todo conocimiento comienza con la experiencia. Dado que el conocimiento intuitivo es un comportamiento de la conciencia, la pregunta por el sentido de la realidad se conecta con la pregunta sobre la independencia de lo real con respecto a la conciencia. Por esta razón, Heidegger considera que la posibilidad de un análisis ontológico de la realidad depende de la medida en que haya sido explicado en su ser aquello de lo que debe haber independencia. Es decir, se debe entonces dejar en claro aquello que debe ser trascendido, a fin de poder hallar el modo de ser del trascender y también resulta igualmente necesario establecer el modo primario de acceso a lo real. Pero en la analítica existencial desarrollada por Heidegger se muestra cómo el conocimiento es un modo *fundado* de acceder a lo real. Recordemos que lo real es accesible por los entes intramundanos. Es decir, todo ente en el mundo es asequible a otro ente que está-en el mundo. Y este ente-que- está en el mundo tiene una determinada manera de ser y de estar. El ser del *Dasein* es el cuidado (el anticiparse-a-sí estando ya en el mundo en medio de los entes intramundanos).

La pregunta pues de si hay siquiera un mundo, como pregunta, planteada por un *Dasein* (ser que está-ahí, en el mundo) no tiene entonces, para Heidegger, ningún sentido, pues “el escándalo de filosofía” no consiste entonces en que no se haya demostrado la “existencia de las cosas fuera de mí”, como sugiere Kant, sino más bien en que tales demostraciones sigan siendo esperadas e intentadas. El mundo en cuanto el dónde del estar-en y el “mundo” en cuanto ente intramundano está esencialmente abierto con *el ser* del *Dasein* y este mundo está siempre descubierto con la aperturidad del mundo. De ahí que Heidegger considere que

hay un problema en la pregunta por la “realidad” del mundo exterior al quedar planteada sin que se aclare con anterioridad el “fenómeno del mundo” en cuanto tal. Esta es la tarea que emprende precisamente la analítica existencial. Por ello nuestro filósofo señala que “*creer*, con o sin razón, en la realidad del “mundo exterior”, *demostrar*, satisfactoria o insatisfactoriamente, esta realidad, *suponerla*, explícitamente o no, todos esos intentos, incapaces de adueñarse, en plena transparencia del terreno en que se mueven, suponen un sujeto primariamente *sin mundo* o, lo que es igual, un sujeto inseguro de su mundo, y que, en definitiva, necesitaría asegurarse primero de un mundo” (SyT, §43, 223, 206).

Con el fin de aclarar el problema de considerar la realidad como problema del ser del “mundo exterior” planteada habitualmente por la filosofía moderna, Heidegger se detiene en la propuesta de demostración de la “existencia de las cosas fuera de nosotros” que hace Kant en su *Critica de la razón pura* y que presenta como fundamentación del siguiente teorema: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (CRP, B275; SyT, §43, 220, 203). Heidegger señala que Kant usa el término *Dasein* [“existencia”] para determinar la manera de ser que él denomina estar-ahí-. Y que “conciencia de mi existencia” en este teorema tiene el sentido cartesiano de mi estar –ahí. Por tanto, Kant se refiere al término existencia para el estar-ahí de la conciencia como para el estar ahí de las cosas, sin atender así a la diferencia ontológica existente entre el *Dasein* y los entes.

En este sentido, la demostración de la “existencia de las cosas fuera de mí” es una demostración basada en que a la esencia del tiempo le pertenecen originariamente tanto el cambio como la permanencia. El estar ahí de un número de representaciones es un estar cambiando frente a algo que sí es permanente. Resulta por ello que la experiencia del estar en el tiempo de las representaciones implica a la vez algo cambiante en mí y algo permanente fuera de mí. A partir de lo anterior, Kant propone una prueba ontológica que se origina en la idea de ente temporal. De ahí que Heidegger considere que el hecho de que Kant pretenda semejante demostración de la existencia de las cosas fuera- de- mí indica que toma como punto de partida el sujeto, el en mí y que no atiende al estar-en-el-mundo de ese ente que en cada momento soy yo mismo. Sucede entonces, que en efecto, el tiempo que

sirve de soporte a la demostración sólo es experimentado por el sujeto, por el en mí. Pero Heidegger considera que Kant no abandona, aunque pareciera, el punto de partida cartesiano es decir, el de un sujeto aislado sin mundo. Entonces, para Heidegger, lo que realmente Kant demuestra es la necesidad de estar ahí juntos de un ente-cambiante y un ente-permanente.

Atendiendo a esta situación, Heidegger considera que existe en Kant un inadecuado *planteamiento del problema*. Y nos refiere a la analítica existencial del *Dasein* que como tal nos permite descubrir un *Dasein* que en cuanto-estar-en- el-mundo ya está siempre abierto al ente intramundano, tomando distancia así del proceder crítico de Kant. Heidegger aclara que la analítica se distingue del realismo, en cuanto que éste sostiene que la realidad del mundo necesita ser demostrada y que es posible hacerlo. Por otro lado, se identifica empero con el idealismo en la medida en que éste insiste en que el ser y la realidad sólo están “en la conciencia” y que, por tanto, el ser no puede explicarse por medio de los entes. Sin embargo, Heidegger considera que el idealismo construye su interpretación de la realidad sobre el vacío, pues tampoco atiende a la delimitación existencial de ese ser para el cual la realidad es un problema. Es decir, si bien el idealismo plantea la adecuada problemática filosófica de la realidad, necesita, sin embargo, aclarar en qué consiste realmente la problemática de la realidad. Así las cosas resulta que aunque Heidegger considera que el análisis que se ha hecho sobre la conciencia es resultado de la tesis idealista, pues sólo porque el ser está “en la conciencia”, sólo porque es comprensible en el *Dasein*, es que puede comprender y conceptualizar caracteres ontológicos tales como la independencia, el “en sí” y la realidad misma, enfatiza empero que si el idealismo significa la reducción de todo ente a una mera conciencia, él se aparta entonces totalmente de esta corriente. Esto porque para Heidegger la realidad debe asumirse como un problema ontológico dentro de la analítica existencial del *Dasein*. Detengámonos ahora en este problema.

Si el término “realidad” nombra el ser del ente intramundano que está-ahí (res), es prioritario entonces aclarar el fenómeno de la intramundaneidad. Pero la intramundaneidad se funda en el fenómeno del mundo, el cual pertenece a la constitución fundamental del

Dasein como momento esencial de la estructura de estar en el mundo y el estar-en-el mundo a su vez está ontológicamente articulado en el cuidado, que es la totalidad estructural del ser del *Dasein*. Así y de este modo, quedan especificados los fundamentos y horizontes necesarios de aclarar para hacer posible el análisis de la realidad. Para realizar esta empresa, Heidegger parte ahora del tratado sobre la realidad de Dilthey, que señala que lo real es experimentado en el impulso y en la voluntad. Realidad es resistencia, “resistentidad”. He aquí lo positivo de dicho tratado y lo que según Heidegger se debe retomar. Esto a pesar de que Dilthey no llega a una interpretación ontológica del ser de la conciencia y deja sin diferenciar ontológicamente la vida. Heidegger aclara a este respecto que el análisis ontológico de los fundamentos de la vida no puede insertarse posteriormente a la manera de una infraestructura, ya que dicho análisis sustenta y condiciona el análisis de la realidad y la explicación de la “resistentidad”. En este contexto, la resistencia aparece cuando no se logra pasar a través de. Por eso, Heidegger enfatiza: *“La experiencia de la resistencia, es decir, el descubrimiento de lo resistente por medio del impulso sólo es ontológicamente posible sobre la base de la aperturidad del mundo. La resistentidad caracteriza el ser del ente intramundano.”* “El “re”- de la resistencia y su “hacer frente” están sostenidos en su posibilidad ontológica por el estar en el mundo previamente abierto” (SyT, §43, 224, 210). Como podemos ver, se enfatiza aquí una vez más la necesidad de una analítica existencial del *Dasein* para asumir el problema ontológico fundamental de la realidad. Para Heidegger, la voluntad y el impulso son modificaciones del cuidado, pues solo un ente que tiene el modo de ser de- anticiparse- a-sí-estando-ya-en-medio del mundo tropieza con lo resistente como algo intramundano. Es decir, toda problemática del mundo exterior remite al fenómeno existencial del estar-en-el mundo. La “conciencia de la realidad” es entonces un modo de estar en el-mundo.

De esta manera, podemos señalar entonces que “realidad” es un término ontológico, que si se refiere al ente intramundano implica que tanto el estar a la mano como el estar-ahí serían modos de la realidad. Pero el término “realidad” en su significación tradicional se refiere simplemente al mero estar-ahí de las cosas. El puro estar-ahí de las cosas no tiene predominio entre los modos de ser del ente intramundano y, por lo tanto, no podría

caracterizar apropiadamente al mundo y al *Dasein*. Así pues, todos los modos de ser del *Dasein* están ontológicamente fundados en el estar-en-el-mundo.

Heidegger subraya que en el orden de las conexiones ontológicas de fundamentación la realidad queda consignada en el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-medio del mundo que es el cuidado. Pero aclara también que el que la realidad se funde ontológicamente en el ser del *Dasein* no significa que lo real solo pueda ser lo que es si existe y mientras exista el *Dasein*. Ahora, sólo mientras el *Dasein* es, hay ser. Por tanto, si el *Dasein* no existe entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto y no se puede entonces decir que el ente sea o que no sea. Es porque la sustancia del hombre es la existencia que Heidegger dice: “Tan sólo si la comprensión del ser *es*, se hace accesible el ente en cuanto ente; tan sólo si un ente que tiene el modo de ser del *Dasein* es, la comprensión del ser es posible como ente” (SyT, §43, 229, 212)³.

2.3 Aperturidad y anticipación de sí del *Dasein*

La filosofía ha asociado desde la Antigüedad la verdad con el ser. Así pues, el primer descubrimiento del ser del ente, hecho por Parménides, “identifica” el ser con la comprensión aprehensora del ser. La filosofía ha sido determinada como una ciencia de la verdad. Pero, a la vez, es caracterizada también como una ciencia que contempla el ente en cuanto ente, es decir, desde el punto de vista de su ser. Si la verdad está en una conexión originaria con el ser, entonces el fenómeno de la verdad entra en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental. El ser va junto efectivamente con la verdad.

Heidegger procede a precisar los problemas que el fenómeno de la verdad implica. Para tal propósito parte del concepto tradicional de verdad y pone al descubierto sus fundamentos

³ ¿Si un árbol cae en un bosque y no hay nadie para escucharlo, se produce un sonido? No, porque en realidad el sonido es la interpretación que el cerebro da a una onda longitudinal de presión transmitida por un medio, que al llegar a nuestros oídos y estos transformarlas en impulsos eléctricos que llegan a nuestro cerebro, el cerebro los interpreta como sonidos. Sin nadie para interpretar esta vibración, no se produce ningún sonido. Lo anterior muestra cómo existen fenómenos de la realidad completamente ligados al ser del ahí. Fenómenos que sólo existen como tales porque hay un ser que está-en- el mundo. El sonido es siempre sonido interpretado.

ontológicos: (a) desde esos fundamentos Heidegger busca hacer visible el fenómeno originario de la verdad y partiendo de éste mostrar el *carácter derivado* del concepto tradicional de verdad; (b) esta investigación también busca dejar en claro que la pregunta por la “esencia” de la verdad necesariamente implica también la pregunta por el *modo de ser* de la verdad. Heidegger también pretende aclarar aquí el sentido ontológico de la afirmación de que “hay verdad” y de la necesidad de suponer que hay verdad.

Para Heidegger, tres son las tesis que han caracterizado la tradicional esencia de la verdad y la opinión vigente de su definición primera.

1. El “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio).
2. La esencia de la verdad consiste en la “concordancia” del juicio con su objeto.
3. Aristóteles habría asignado la verdad al juicio, como su lugar originario, y puesto en marcha la definición de verdad como concordancia. En este sentido, Aristóteles es el padre de la lógica.

Aristóteles dice que las vivencias del alma (las representaciones), son adecuaciones de las cosas. Esta afirmación contribuyó a desarrollar la posterior formulación de esencia de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, esto a pesar de que Aristóteles no la presentó en su momento como una explícita definición de la verdad. Más adelante, sin embargo, Tomás de Aquino también usa los términos *correspondentia* y *convenientia* para expresar la *adaequatio*. La verdad se ha mantenido desde entonces como una relación de concordancia entre sujeto y objeto en la filosofía. Esto a pesar de la crítica neokantiana al respecto. En relación a esto, Heidegger hace notar que el mismo Kant dice en su *Crítica de la razón pura*: “Si la verdad consiste en la conformidad de un conocimiento con su objeto, éste tiene que ser distinguido de otros, en virtud de tal conformidad. Pues un conocimiento que no coincide con el objeto al que es referido, es falso, aunque dicho conocimiento contenga algo que pueda valer respecto de otros objetos” (CRP, B83). Y luego en la introducción a la dialéctica trascendental, Kant dice: “Ni la verdad ni la ilusión se hallan en el objeto en cuanto intuitivo, sino en el juicio sobre éste en cuanto pensado” (CRP, B350).

Heidegger se pregunta entonces sobre los fundamentos de esta relación de concordancia. Y llega a la conclusión que para aclarar la estructura de la verdad es necesario preguntar hacia

atrás, hacia el contexto ontológico que sustenta este todo en cuanto tal. Contexto que no puede ser algo trascendental. Según la opinión general, dice Heidegger, verdadero es el conocimiento. El conocimiento debe “dar” la cosa tal como ella es y por esto la concordancia tiene el carácter relacional de un “tal-como”. Pero el conocimiento consiste en juzgar. En el juicio es necesario establecer la distinción entre el acto de juzgar, en cuanto proceso psíquico *real*, y lo juzgado, como contenido *ideal*. De lo juzgado se dice que es “verdadero”. En cambio, el proceso psíquico real puede estar presente o no estar. De tal forma que la relación de concordancia es la conexión entre el contenido ideal del juicio y la cosa real. La cosa real es aquello acerca de lo cual se juzga. Pero, ¿cómo debe conseguirse ontológicamente la relación entre un ente ideal y algo que está realmente ahí? Y, ¿cuándo se hace la verdad fenoménicamente explícita en el conocimiento mismo? Se hace fenoménicamente explícita, responde Heidegger, cuando el conocimiento se acredita como verdadero, esto es, cuando la relación de concordancia se vuelve visible dentro del contexto de la evidenciación. En este contexto, Heidegger señala:

Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aún de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de *él* en el *cómo* de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo se muestra como *el mismo*. *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad* (SyT, §44, 235, 218).

Así pues, que el enunciado sea verdadero significa, para Heidegger, que “hace ver” al ente, que descubre al ente en sí mismo. De tal forma que la verdad no tiene la estructura de una mera concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente a otro. La verdad es empero un hacer ver, y en tal sentido solo es posible en virtud de estar en el mundo. El estar-en-el mundo, que como hemos visto ya es una constitución fundamental del *Dasein*, es el fundamento del fenómeno originario de la verdad.

En este sentido, ser-verdadero quiere decir ser-descubridor para Heidegger. Y a fin de explicar que aunque este nuevo concepto elimina el concepto de verdad como concordancia, sí concuerda, sin embargo, con la más remota tradición de la filosofía antigua que es aquella en la que *logos* se refería a descubrir lo oculto. El ser verdadero del *logos* se

refería al hacer ver al ente en su desocultación (en su estar descubierto), sacándolo fuera del ocultamiento. De tal forma que Heidegger considera que la definición de verdad que aquí propone es en realidad una apropiación de la tradición y más aún se propone mostrar cómo la filosofía misma tenía que llegar a la idea de concordancia en virtud del fenómeno originario de verdad, tal como fue pensado en la Antigüedad clásica griega. Por tanto: “*Los fundamentos ontológico-existenciales del descubrir mismo ponen por primera vez ante la vista el fenómeno más originario de la verdad.*” (SyT, §44, 237, 220. La cursiva es de Heidegger). El *Dasein* es originariamente un ser descubridor ya que descubrir es una forma de estar-en-el-mundo. Estar-en el mundo es el modo fundamental como el *Dasein* es su *Ahí*. Recordemos: la aperturidad del *Dasein* está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí mismo. El *Dasein* tiene la estructura del anticiparse-a-sí estando-ya-en un mundo, estando abierto al mundo. De tal forma que, en tanto que el *Dasein* es esencialmente su aperturidad, y que por estar abierto abre y descubre, es también en esencia ser-verdadero. Por esta razón, Heidegger afirma: “el *Dasein* es en la verdad” (SyT, §44, 237, 221) y para resaltar el sentido existencial de esta afirmación hace las siguientes precisiones:

1. El *Dasein* es esencialmente un ser abierto. El fenómeno del cuidado o sea del anticiparse-a-sí-estando-ya-en un mundo implica el estar descubierto de los entes intramundanos.
2. A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece la condición de arrojado. La aperturidad del *Dasein* es un hecho y, por tanto, el *Dasein* está cada vez ya en un determinado mundo y en medio de determinados entes intramundanos.
3. A la constitución del ser le pertenece el proyecto, esto es, el *Dasein* en cuanto ser comprensor, *puede* comprenderse desde “el mundo” y los otros, o desde su más propio poder-ser en el proyecto. El proyecto implica que el *Dasein* abre para sí mismo su poder ser y muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la propiedad.
4. A la constitución del ser del *Dasein* le pertenece la *caída*. El *Dasein* se pierde en su “mundo”, se absorbe en el “uno”, es decir, en el estado interpretativo público. Lo descubierto y lo abierto, lo está desde la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.

El estar vuelto hacia el ente está desarraigado, el ente no queda totalmente oculto pero se muestra en el modo de la apariencia, lo antes descubierto vuelve al ocultamiento. En la caída el *Dasein* se encuentra en la no-verdad.

Por todo lo anterior, el *Dasein* tiene la necesidad esencial de apropiarse de lo ya descubierto, luchar contra la apariencia y la disimulación y asegurarse del estar al descubierto. La verdad o sea el estar al descubierto debe serle arrebatada al ente. El *Dasein* se encuentra entre el descubrimiento y el ocultamiento y debe decidirse por uno de los dos.

El resultado de la interpretación del fenómeno ontológico-existencial ya expuesta ha sido que la verdad en el sentido más originario es la aperturidad del *Dasein* y que, por tanto, debido a su modo de ser en el mundo el *Dasein* está co-originariamente en la verdad y en la no verdad.

A fin de que estas afirmaciones se vuelvan comprensibles dentro del horizonte de la interpretación tradicional del fenómeno de la verdad, Heidegger quiere mostrar que la verdad, entendida como concordancia, tiene su origen en una determinada modificación de la aperturidad y que el modo mismo de ser de la aperturidad hace que la modificación aparezca, en primer lugar, dando ocasión a que la estructura de la verdad tradicional se haya basado en ésta y con ello se oculte el fenómeno originario de la verdad.

El enunciado y la estructura del enunciado están fundados en la interpretación y en la estructura de la interpretación. De manera más originaria el enunciado se funda entonces en el comprender y en la aperturidad y las raíces de la verdad del enunciado provienen entonces de la aperturidad del comprender. Ocurre entonces que el carácter derivado de la concordancia proviene del discurso básicamente porque en el discurso el *Dasein* se expresa a sí mismo acerca del ente descubierto. Lo expresado, en cuanto expresado, se hace cargo del estar vuelto hacia el ente descubierto en el enunciado. El ente con el que el enunciado guarda relación es un ente intramundano a la mano. Así pues, el enunciado cobra el carácter de un ente que está ahí (el ente del que se habla). “Y si se considera la conformidad solamente como una relación entre entes que están-ahí, es decir, si el modo de ser de los miembros de la relación es comprendido indiferenciadamente como un mero estar-ahí,

entonces la relación se muestra como la relación de dos entes que están-ahí” (SyT, §44, 241, 224).

Ocurre entonces que cuando el enunciado ha sido expresado, el ente que se descubre cobra el modo de ser del estar-a-la-mano dentro del mundo. Se establece, por tanto, una relación a algo que está-ahí o sea que el enunciado se convierte en una relación que está ahí entre entes que están ahí. Este es el motivo por el cual la verdad como aperturidad se ha convertido en una concordancia entre entes que están-ahí dentro del mundo, ocultando empero el hecho de que la verdad es ante todo desocultamiento del ser en su ocultamiento. A este carácter derivado del concepto tradicional de verdad, Heidegger anota lo siguiente: “Sin embargo, lo que en el orden de las conexiones de fundamentación ontológico-existenciales es lo último, pasa por ser lo primero y más inmediato. Pero la necesidad de este *factum* se funda, a su vez, en el modo de ser del *Dasein* mismo. Absorbiéndose en los quehaceres de la ocupación, el *Dasein* se comprende desde lo que comparece dentro del mundo” (SyT, §44, 241, 225). El problema de que la verdad se encuentra en el enunciado consiste pues en que el estar-ahí se identifica con el sentido del ser en general. También consiste en que como el enunciado tiene un carácter derivado con respecto a la interpretación y el comprender, el enunciado es en realidad una mostración que determina y comunica una interpretación del ente, no el ente mismo: el ente que comparece estando ahí, es determinado como estando de tal o-cual-modo-ahí, o sea tiene un dejar ver que lo determina.

Para Heidegger, los griegos tenían viva la comprensión originaria de la verdad. Es más, según Heidegger, Aristóteles no defendió nunca la tesis de que el lugar originario de la verdad fuese el juicio, sino que dice más bien que el logos es la forma de ser del *Dasein* y que puede ser tanto descubridora como encubridora. En el enunciado no solo no se encuentra “el lugar” primario de la verdad, sino que al revés, dado que el enunciado se funda en el descubrir mismo, el enunciado como modo de apropiación del estar al descubierto se funda en la *aperturidad* del *Dasein*. La verdad más originaria pertenece pues a la constitución fundamental del *Dasein* y, por tanto, no puede ser una propiedad de las cosas. En este sentido, las cosas son verdaderas porque el *Dasein* está en la verdad. Hay

verdad, porque existe un *Dasein*. Heidegger enfatiza esto al decir que “antes de que hubiera algún *Dasein* y después de que ya no haya ningún *Dasein* no había ni habrá ninguna verdad...” (SyT, §44, 242, 226). Pero esto no significa que el ente que la verdad descubre no haya sido antes. Con el estar descubierto del ente, éste se muestra precisamente como el ente que ya era antes, es decir, se muestra en su fundamento. Así por ejemplo, las leyes de Newton llegaron a ser verdaderas por medio de Newton. Newton descubrió estas leyes. Este descubrir de un *Dasein* del fundamento es la forma de descubrir que es el modo de ser de la verdad.

Con lo anterior no quiere decir Heidegger que la verdad sea subjetiva, pero tampoco que sea objetiva, pues el *Dasein* ni es un sujeto ni un objeto. El descubrir sustrae el enunciado al arbitrio subjetivo y enfrenta al *Dasein* descubridor con el ente mismo. En este punto Heidegger subraya que la verdad es, en cuanto descubrir, un modo de ser del *Dasein*. Presuponer significa comprender algo como el fundamento del ser de otro ente. El *Dasein* en virtud de la estructura de ser del cuidado o sea del anticiparse-a- sí- estando ya en un mundo, presupone la verdad. El *Dasein* que es un ser-descubridor debe presuponer la verdad porque debe anticiparse a sí estando arrojado al mundo. Así que como al *Dasein* le va su poder ser en el mundo, le va también el ocuparse circunspectivamente descubridor con el ente intramundano. Cuando se juzga, se presupone entonces la verdad. Para Heidegger, “la presuposición de la verdad debemos hacerla nosotros, porque ella ya *está* hecha con el ser del “nosotros”” (SyT, §44, 244, 228). El ser de la verdad está pues en conexión originaria con el *Dasein*. Baste recordar que a la estructura originaria del *Dasein* le pertenece el comprender. De tal forma que el ser puede llegar a ser comprendido. Sin embargo, Heidegger considera que la pregunta por el sentido del ser aún no se ha aclarado, aunque sí se ha aclarado la constitución del ser del ente a cuyo ser le pertenece la comprensión del ser y se ha aclarado también el comprender mismo.

Capítulo 3

A la escucha de nuestra posibilidad más propia

Hemos visto que la constitución fundamental del *Dasein* que es el estar-en-el mundo tiene para Heidegger, unas estructuras esenciales que pertenecen a esa aperturidad, a ese estar abocado a vivir. Dos de estas estructuras constitutivas son la disposición afectiva y el comprender que junto con el discurso constituyen el modo de ser de la aperturidad, de ese estar-en cuanto tal (*mit-sein*). De la misma manera Heidegger se pregunta por el modo de la apertura en la que el *Dasein* se lleva ante sí mismo y a este modo lo denomina la angustia. La angustia es la posibilidad de ser del *Dasein* cuando este capta su totalidad originaria que es el cuidado (anticiparse a sí- estando-ya en un mundo). El *Dasein* se angustia por su poder ser en el mundo, pues comprende que su tiempo es finito. Así, para Heidegger, el *Dasein* cuya esencia es la existencia tiene como totalidad estructural el cuidado de tal forma que en éste está contenido el ser del *Dasein*. Heidegger aclara mejor lo que significa la existencia así:

El *Dasein* es en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio. El ente que es de esta manera lo soy cada vez yo mismo. La elaboración del fenómeno del cuidado proporcionó una mirada al interior de la constitución concreta de la existencia, esto es, a su cooriginaria conexión con la facticidad y la caída del *Dasein* (SyT, §45, 247, 231).

Así, Heidegger enfatiza que su análisis está en búsqueda de la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general. Y más aún, busca la posibilidad de una elaboración radical de esta pregunta ontológica. Pero para conseguirlo considera que hay que partir de allí donde se vuelve comprensible el ser que es en la constitución del ente que llamamos *Dasein*, éste que en cada momento somos nosotros mismos. Es decir, Heidegger en su análisis, busca una interpretación ontológica-fundamental originaria del *Dasein* donde la interpretación como ya vimos, significa la elaboración y apropiación de un comprender anímicamente dispuesto. Pero tal comprensión, que es en realidad una interpretación ontológica originaria sobre el sentido del ser, debe asegurarse explícitamente de haber considerado en el haber previo todo el objeto temático sobre el ser y no solo de garantizar una adecuación a los

fenómenos. La manera previa de ver que apunta hacia el ser debe, por tanto, comprender este ser en la unidad de los correspondientes y posibles momentos estructurales. Sólo entonces, dice Heidegger, podrá responderse la pregunta por la unidad de la totalidad de ser del ente entero.

Así y de esta manera, Heidegger nos introduce ahora al *Dasein* como ser finito. El *Dasein* es un ser que se anticipa a sí estando ya en un mundo y que por lo tanto se anticipa a su muerte, a ese momento en el cual ya no está más en el mundo. Por este motivo, cualquier comprensión del ser del ahí debe tener raíces en el *Dasein* que se determina a sí y es determinado como finito.

Existencia, precisa Heidegger, quiere decir poder ser, pero también poder ser-propio. Y es que con este análisis de la finitud del *Dasein*, Heidegger abre las propiedades que le son propias al ser que está vuelto-hacia la muerte y así incorpora a su análisis el poder ser propio. Hasta aquí la interpretación de la existencia se había limitado al análisis del existir indiferente o impropio de la cotidianidad. Por eso Heidegger enfatiza: “Mientras la estructura del poder- ser- propio no sea incorporada en la idea de existencia, le faltará originariedad a la manera previa de ver que guía la interpretación *existencial*” (SyT, §45, 249, 233). De tal forma que cuando el *Dasein* es determinado como finito, o sea, cuando ocurre su poder-ser completo, es cuando puede ser interpretado en un sentido originario. La existencia determina el ser del *Dasein* y como la esencia de la existencia es el poder-ser, entonces mientras el *Dasein* exista puede ser siempre algo más. Así es como el *Dasein* mientras exista no puede ser aprehendido como un ente entero, siempre hay algo que todavía no es.

Sin embargo hay que tener en cuenta que la originariedad en la manera previa de ver implica que hay que sacar a la luz el ser del *Dasein* en su posible propiedad e integridad. Surge entonces, la pregunta sobre cómo hacer para introducir al *Dasein* entero en el haber previo, ya que mientras el *Dasein* es, queda siempre pendiente algo que puede ser y será. Pero, el *Dasein* tiene un fin, el fin de estar- en el mundo que es la muerte. El *Dasein* está entero en la muerte que es donde el *Dasein* llega-a-fin. El *Dasein* al comprender este fenómeno comprende la posibilidad de un existir propio. Así pues, la posibilidad

existencia del querer tener conciencia surge por medio del estar vuelto-hacia la muerte. De tal forma que el poder ser propio lo da la conciencia moral, el querer-tener-conciencia mientras se existe. Por esto el ser que pierde de vista la muerte pierde la posibilidad de una existencia propia. Con el poder-estar-entero propio del *Dasein*, la analítica existencial se asegura entonces la constitución del ser originario del *Dasein* que es la *temporeidad*. Solo desde la temporeidad resulta comprensible la totalidad del ser del *Dasein* que es el anticiparse a sí estando ya en un mundo o sea el cuidado. El poder estar entero propio aparece como un modo del cuidado en el que el anticiparse a sí es un existencial estar-vuelto-hacia-la-muerte (*Sein zum Tode*). Lo anterior es el terreno fenoménico adecuado para una interpretación ontológica del sentido de ser del *Dasein*. Si la temporeidad constituye el sentido originario del ser del *Dasein*, el cuidado tendrá entonces que hacer uso del tiempo y, por consiguiente, contar con el tiempo y las estructuras ontológicas del *Dasein* anteriormente expuestas deben ser puestas ahora en su sentido tempóreo. En este sentido, la proyección de un sentido del ser en general se lleva a cabo en el horizonte del tiempo.

3.1 ¿Es posible captar nuestro ser entero?

El cuidado, el “anticiparse- a- sí estando-ya en el mundo”, quiere decir, que el *Dasein* existe a causa de sí mismo. “Mientras está siendo”, hasta su fin, o sea mientras exista, al *Dasein* le importa su poder ser. El *Dasein* mientras es, siempre puede ser algo más. Incluso cuando, todavía existiendo, no tiene nada más “ante sí”, su ser está todavía determinado por el “anticiparse-a-sí”, por el cuidado. Así pues, la desesperanza es en realidad un modo diferente de estar vuelto hacia posibilidades. Efectivamente, este momento estructural del cuidado dice que en el *Dasein* siempre hay algo que todavía falta, que, como poder-ser de sí mismo no se ha hecho aún real. En la esencia de la constitución fundamental del *Dasein* se da, por consiguiente, una permanente inconclusión y una permanente construcción. El inacabamiento del *Dasein* significa un resto pendiente de poder ser. Mientras el *Dasein* exista jamás podrá entonces alcanzar su “integridad”, pues hay algo que siempre puede ser pero que todavía no es. Experiencias diferentes le muestran un *Dasein* diferente que

siempre podrá ser. Por eso si un *Dasein* llegase a alcanzar la integridad, este logro se convertiría en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo. Y no existiría más como ente. Existe pues la imposibilidad de determinar al *Dasein* ontológicamente en su-estar entero. “En vista de la necesidad de alcanzar el haber previo del *Dasein* en su integridad, se deberá preguntar si este ente, en cuanto existente, puede hacerse accesible en su estar entero” (SyT, §46, 253, 236).

Esta pregunta por la integridad del *Dasein*, tanto en su parte existensiva en busca de un posible poder-estar- entero, como en la existencial, que interroga por la constitución de ser del fin y la integridad, lleva consigo la tarea de un análisis positivo de fenómenos existenciales que hasta ahora no se habían analizado. Lo más importante dentro del análisis será la caracterización ontológica de haber-llegado-a-fin que es propio del *Dasein* y el concepto existencial de la muerte.

En el morir de los otros se puede experimentar ese fenómeno de ser que determina la conversión de un ente desde el modo de ser del *Dasein* (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más, pero esta es una experiencia que le está privada a cada *Dasein* respecto de sí mismo. En el morir de los otros no se capta en modo alguno el morir como llegar-a-fin propio o sea el fenómeno en el que el *Dasein* alcanza su integridad y deja de ser un ser del Ahí. En la muerte de otros lo que se capta es el fin del ente como *Dasein* y el *comienzo* de este ente como mero estar-ahí, como un recuerdo para los que quedan. La muerte de otro se muestra como pérdida, pero como pérdida para los que quedan. No se capta entonces la propia muerte. En este sentido, “lo que está en cuestión ahora es el sentido ontológico del morir del que muere, como una posibilidad de ser de su ser y no la forma de coexistencia y del seguir existiendo del difunto con los que han quedado” (SyT, §46, 256, 239).

La referencia al morir de los otros se funda también en el suponer que lo que resulta inexperimentable en el propio *Dasein* se vuelva accesible en el ajeno. Para analizar lo cierto o no de este supuesto, recordemos que entre las posibilidades de ser del convivir en el mundo figura indiscutiblemente la reemplazabilidad de un *Dasein* por otro. En la cotidianidad del ocuparse se hace variado y constante uso de la reemplazabilidad. Pero tal sustitución es siempre, por su sentido mismo, una sustitución “en” y “en relación con” algo,

es decir, en el ocuparse de algo. Ahora bien, el *Dasein* cotidiano se comprende inmediata y regularmente desde aquello *de que* suele ocuparse. “Se es” lo que se hace. Sin embargo, esta posibilidad de sustitución fracasa completamente cuando se trata de la sustitución en la muerte o sea en esa posibilidad de ser que constituye el llegar-a-fin del *Dasein* y que, como tal, le da a éste su integridad. Nadie puede tomarle a otro su morir. “El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo” (SyT, §47, 257, 240). El morir de cada *Dasein* es irremplazable. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía propia. Es decir, la muerte significa una peculiar posibilidad de ser de cada *Dasein*. En el morir se aprecia cómo la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia.

De esta manera, el “terminar” del *Dasein* en cuanto morir y el estar-entero en la muerte son en realidad un no estar más, un no a lugar del *Dasein*. La muerte es un fenómeno que sólo es comprensible existencialmente. Por tanto, para el análisis de la muerte en tanto que morir, dice Heidegger, sólo queda la posibilidad de llevar este fenómeno a un concepto puramente existencial, ya que de otro modo habría que renunciar a su comprensión ontológica. Al caracterizar el paso del *Dasein* a no-existir-más en tanto que no estar-más-en-el-mundo, Heidegger ha mostrado que el salir del mundo del *Dasein*, en el sentido del morir, debe ser distinguido de un salir del mundo de lo solamente viviente. El terminar de un ser vivo se expresa en la terminología de esta analítica con el vocablo “fenecer” [*Verenden*] y debe tenerse en cuenta que el concepto médico de “*exitus*” (el morir en un modo biológico-fisiológico) no coincide con el concepto acá de fenecer. En este punto, cabe resaltar que Heidegger quiere establecer una diferencia entre vivir y existir. Si bien el *Dasein* es un estar volcado hacia la muerte, ello no quiere decir que deje de existir. El *Dasein* tiene ante sí la posibilidad de morir, pero dicha posibilidad tiene que asumirla cada *Dasein* por sí mismo en cuanto existe: “La muerte, en la medida en que ellas es, es por esencia cada vez la mía. Es decir, ella significa una peculiar posibilidad de ser, en la que está en juego simplemente el ser que es, en cada caso, propio del *Dasein*. En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia” (SyT, §47, 257, 240). Por esta razón, Heidegger se separa para su análisis de experimentar la muerte del *Dasein* del concepto biomédico de la muerte, que supone que

ella es simplemente dejar de vivir, de respirar o de tener funciones neurobiológicas centrales, y sostiene que “la interpolación inadvertida de entes de otra índole (estar-ahí o vida) amenaza enturbiar la interpretación de este fenómeno, e incluso ya el primer darse adecuado del mismo. A esto sólo se puede hacer frente si se busca para el análisis que habrá de seguir una determinación ontológica suficiente de los fenómenos constitutivos que son el fin y la integridad” (SyT, §47, 258, 241).

3.2 El resto pendiente y la integridad de nuestro ser

Heidegger busca entonces decidir en qué medida los conceptos de fin y de integridad que inmediatamente aparecen en el análisis, a pesar de su indeterminación categorial, son empero ontológicamente inadecuados para el *Dasein*. Para indicar esta indeterminación, anota las tres siguientes tesis:

1. Al *Dasein* le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser -un resto siempre pendiente de poder-ser.
2. El llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no-haber-llegado-aún-al fin (el contra- ser respecto de lo pendiente) tiene el carácter de un no-existir más (Nicht-mehrdasein).
3. El llegar-a-fin implica para cada *Dasein* un modo de ser absolutamente insustituible (SyT, §48, 259, 242).

Examinemos estas tesis con cuidado. Hay en el *Dasein* una permanente no integridad imposible de abolir, que encuentra su fin con la muerte. ¿Pero es esta no integridad un resto pendiente? El estar pendiente de algo, en tanto que faltar, se funda en la pertenencia de una cosa a otra (*Zugehörigkeit*) o sea, el no estar todavía junto de lo que debiera estar junto. Así por ejemplo, a la luna le falta un cuarto pendiente para estar llena. El estar junto fundado en el ente en el que todavía hay algo pendiente, en el sentido de partes que faltan, se caracteriza como *suma*. Pero este no estar-junto en tanto que resto pendiente no sirve en modo alguno para caracterizar ontológicamente el no-todavía que como muerte posible constituye al *Dasein*. El estar-junto del *Dasein* al morir no es un estar-junto, sino un no estar más.

El no-todavía que forma parte del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* ya es siempre mientras está siendo su no-todavía. Pero no exactamente como el fruto inmaduro que va al encuentro de su madurez y este encaminarse caracteriza su ser como fruto. La madurez es para el fruto su modo específico de ser. De tal forma que con la madurez, el fruto se consume. Aún cuando el madurar como modo de ser del no-todavía concuerde formalmente con el *Dasein* en el sentido de devenir, no implica empero que coincidan con respecto a la estructura ontológica del fin. Para el *Dasein* la muerte no quiere decir necesariamente consumarse, también el *Dasein* puede alcanzar su madurez y no necesariamente morir y con la muerte puede suceder que un *Dasein* inacabado, no consumado, termine. Mas aún, de ninguna manera, el madurar constituye el modo específico de ser del *Dasein*, ni el propósito de su no-todavía es madurar.

En este sentido, debemos reconocer entonces que ninguno de estos modos de terminar puede caracterizar en forma adecuada la muerte del *Dasein*, ya que éste no se puede caracterizar como algo que está-ahí o como algo a la mano y la muerte no radica en un mero no estar ya más. El no-todavía que el *Dasein es* siempre no puede ser interpretado como un resto pendiente.

Antes bien, así como el *Dasein* mientras está siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber llegado a fin del *Dasein* [Zu-Ende-sein], sino un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente [Sein zum Ende]. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es (SyT, §48, 262, 245).

La anterior cita revela entonces la constitución originariamente total del *Dasein* que es el anticiparse-a-sí-estando-ya-en. Si bien la muerte es un fenómeno de la vida, del estar-en-el mundo, el anticiparse a ella expresa que el *Dasein* constitutivamente se anticipa al fenómeno ineludible de la muerte. Así las cosas, precisa Heidegger, solo la aclaración existencial del estar vuelto hacia el fin dará también la base suficiente para definir en qué sentido se puede hablar de una integridad del *Dasein* en la muerte en tanto que fin. Y, por lo tanto, la caracterización positiva de los fenómenos en cuestión (no-ser-todavía, terminar, integridad) sólo se logrará mediante una clara orientación que apunte a la constitución fundamental de ser del *Dasein*, es decir hacia el cuidado, hacia el anticiparse-a sí-estando ya en un-mundo que en última instancia es por tanto anticiparse a la muerte.

Para resaltar esta formulación, Heidegger busca delimitar el análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones de este fenómeno. La intención precisa de la interpretación ontológica de la muerte, dice Heidegger, debe delimitarse para poder establecer aquello acerca de lo cual ella no puede preguntar y para establecer aquello sobre lo cual sería inútil esperar de ella alguna información. La vida es un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el mundo. El *Dasein* es entonces pura vida y la muerte un fenómeno de la vida. De tal forma que la muerte entra en el ámbito del cuestionamiento bio-fisiológico. Así pues, en este campo de la biología o sea del estudio de la vida, se pueden establecer relaciones entre la duración de la vida, la reproducción y el crecimiento; pero todas estas investigaciones no logran comprender aquello que se quiere tematizar en la analítica del *Dasein*, a saber, el darse del fenómeno de la muerte de lo que en cada momento soy yo mismo. Se pueden también investigar las clases de muerte, las causas, los mecanismos y los modos como se presenta. Heidegger se refiere a la muerte fisiológica como *dejar de vivir* [*Ableben*].

Sin embargo, a la base de este cuestionamiento óntico-biológico subyace, aclara Heidegger, una problemática ontológica que se refiere a como se determina desde la esencia ontológica de la vida, la esencia de la muerte. Por esta razón, Heidegger considera que la interpretación existencial de la muerte precede toda biología y ontología de la vida. Pero que el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin, que él realiza, no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte. En el morir como manera de ser del *Dasein* en la cual él *esta vuelto hacia* su muerte no se toma ninguna decisión óntica acerca de si “después de la muerte” sea posible aún otro ser superior o inferior, si el *Dasein* “siga viviendo” o si al “sobrevivirse” sea “inmortal”. En el análisis que Heidegger hace, la muerte se mantiene en el “mas acá” y precede a toda especulación óntica sobre el más allá. Así, la interpretación del fenómeno de la muerte cuando se está vuelto hacia ella sólo mira al modo como la muerte se hace presente dentro del *Dasein*. La problemática existencial no tiene otro fin que la exposición de la estructura ontológica del estar vuelto hacia el fin que es propia de *Dasein*, y siendo este el propósito adquiere una prioridad metodológica frente a las cuestiones de una biología, psicología, teodicea y teología de la muerte. Detengámonos ahora en su estructura ontológico-existencial.

“Las consideraciones acerca del resto pendiente, del fin y de la integridad dieron como resultado la necesidad de interpretar el fenómeno de la muerte, en cuanto estar vuelto hacia el fin, partiendo de la constitución fundamental del *Dasein*. Sólo así podrá aclararse en qué medida es posible en el *Dasein* mismo, conforme a su estructura de ser, una integridad lograda por medio del estar vuelto hacia el fin.” (SyT, §50, 266, 250) Teniendo ya esto como fundamento, Heidegger prosigue su análisis partiendo de que la constitución fundamental del *Dasein* es el anticiparse-a-sí-estando-ya –en (el mundo) en- medio del ente que comparece (dentro del mundo). Y que por tanto en el fenómeno de la muerte (o el estar vuelto hacia el fin) se revelan la existencia (anticiparse a sí), la facticidad (el estar-en) y la caída del *Dasein* (dentro del mundo).

El fin amenaza al *Dasein*. La muerte es por tanto una *inminencia* [*Bevorstand*]. Pero la inminencia de la muerte es una posibilidad de ser en la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. Al *Dasein* le va su poder ser y la muerte es el no poder ser más. La muerte es la posibilidad de no poder existir más y, por lo tanto, es la posibilidad más propia e insuperable. El *Dasein* como ente al cual primordialmente le importa su poder ser y se anticipa a sí estando ya en el mundo, está vuelto hacia la muerte. La muerte forma parte de su estar-en-el mundo. La condición de arrojado en la muerte le genera angustia y esta angustia ante la muerte es angustia ante el más propio e insuperable poder-ser. El ante-que de esta disposición afectiva fundamental de la angustia es el estar-en-el mundo mismo. La angustia ante la muerte, aclara Heidegger, no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir ya que no es una debilidad del individuo o una actitud que surja de vez en cuando. La angustia ante la muerte es la angustia hacia un no poder ser más en el mundo. Esta angustia la podemos encontrar caracterizada poéticamente en el siguiente poema de Rubén Darío Lo fatal:

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque esa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...

Y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por

lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,
¡y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos!... (<http://www.poemas-del-alma.com/lo-fatal.htm#ixzz2D0WxGHdW>).

El estar vuelto hacia la muerte pertenece a la condición de arrojado del *Dasein* y se revela en la disposición afectiva. La muerte es el fin, el no-poder ser más y el *Dasein* se anticipa a este hecho. El hecho de que muchos habitualmente no quieran saber de la muerte no es prueba alguna de que el estar vuelto hacia la muerte no pertenece universalmente al *Dasein*, sino que sólo prueba que el *Dasein* oculta su estar vuelto hacia la muerte huyendo de ella, huyendo del fin. El *Dasein* muere de hecho mientras existe en la forma de la caída. En la ocupación y en el existir cotidiano el *Dasein* huye de lo desazonante. Así concluye Heidegger: “Existencia, facticidad, caída caracterizan el estar vuelto hacia la muerte y son por consiguiente constitutivos del concepto existencial de la muerte. *El morir se funda, en cuanto a su posibilidad ontológica, en el cuidado*” (SyT, §50, 268, 252).

3.3 La huida cotidiana del estar vuelto hacia la muerte

El estar vuelto hacia la muerte es relevante a cada *Dasein* en tanto que poder ser. Pero como ya vimos, en la cotidianidad el sí mismo es el uno y este está constituido por el estado interpretativo público que se expresa en la habladuría. Es allí en la habladuría que se muestra la forma como el *Dasein* cotidiano interpreta el estar vuelto hacia la muerte. Pero la interpretación tiene como fundamento el comprender y el comprender está siempre afectivamente dispuesto. De tal forma que la pregunta que Heidegger hace con respecto a cómo el *Dasein* comprende la muerte en su cotidianidad, se refiere a la comprensión afectivamente templada que se halla en la habladuría del uno.

La muerte comparece como algo habitual dentro del mundo. Se mueren desconocidos todos los días. La muerte es comprendida como algo indeterminado que ocurre en alguna parte y

que ha de llegar, pero que no está ahí todavía y que por lo tanto no amenaza. La interpretación pública dice que “uno se muere” pero ese que se muere no soy yo precisamente, ya que este uno no es *nadie*. La muerte se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno, así que la muerte no pertenece propiamente a nadie. La ambigüedad propia de la habladuría sale a relucir y el morir que es irremediablemente mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno, es decir que ocurre para otros. El encubridor esquivamiento de la muerte domina la cotidianidad hasta tal punto que hasta a un moribundo se le quiere reconfortar con el no todavía o con el decirle que se librará de morir. El uno procura esa tranquilización que aparta al Dasein de su muerte. El estado interpretativo público también dicta la forma como uno tiene que comportarse en general ante la muerte. En la angustia ante la muerte el Dasein es llevado ante sí mismo como estando entregado a una posibilidad insuperable. Pero en el uno, el pensar la muerte no está bien visto y la disposición afectiva ante la muerte que dicta el estado interpretativo público es el miedo ante la llegada de un acontecimiento. El uno enajena así al Dasein de su más propio e irrespectivo poder ser. “Tentación, tranquilización y alienación caracterizan el modo de ser de la caída. El cotidiano estar vuelto ante la muerte es, en tanto que cadente, un continuo *huir ante ella*” (SyT, §51, 271, 255).

La explicación del modo cotidiano de estar vuelto hacia la muerte se ha atendido a la habladuría del uno en la cual uno se muere alguna vez, pero no todavía. Este no todavía implica que hay algo así como una certeza de la muerte, es decir, nadie duda de que uno muere, pero la cotidianidad se queda en el ambiguo reconocimiento de la muerte y no le otorga a la muerte el estar-cierto que corresponde al modo como ésta viene a estar dentro del Dasein. Y es que el esquivamiento encubridor de la muerte del uno no puede estar-cierto de la muerte en forma propia, aunque en cierta forma sí lo esté. El estar-cierto de un ente significa tenerlo por verdadero en tanto que él es verdadero, esto es, el estar-cierto de algo se funda en la verdad o pertenece cooriginariamente a ella. Ahora bien, verdad significa el estar al descubierto del ente, pero todo estar al descubierto remite a la aperturidad del Dasein y, por tanto, verdad se refiere a un comportamiento del *Dasein* que es el estar abierto.

La tendencia fáctica del *Dasein* de encubrir la muerte confirma la tesis que en cuanto fáctico el *Dasein* impropio está en la “no-verdad”. En la cotidianidad, se dice la muerte vendrá, pero el uno no advierte que para poder estar cierto de la muerte, el *Dasein* propio necesita estar cada vez cierto de ellas. La cotidianidad cadente del *Dasein* conoce la certeza de la muerte y aún así esquivo el estar cierto. “Pero este esquivamiento atestigua fenoménicamente, desde aquello mismo que él esquivo, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta” (SyT, §52, 274, 258).

Al decir la muerte vendrá, pero todavía no, el uno deja en suspenso la certeza de la muerte. La muerte queda aplazada para un después y en la ocupación del día a día se aleja el pensamiento sobre la muerte. Lo peculiar de la certeza de la muerte que es el que es posible en cualquier momento, queda encubierto. El *Dasein* se distancia de sí mismo en la caída como miedo a la muerte. El *Dasein* rehúye tal determinación. Así, queda vedado lo más propio del carácter de posibilidad de la muerte que es el ser cierta y a la vez indeterminada. Heidegger concluye: “*la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva y cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es un estar vuelto de éste hacia su fin.*” (SyT, §52, 275, 259).

El estar-vuelto hacia la muerte se basa en el cuidado. El *Dasein*, en cuanto arrojado estar-en el mundo se anticipa-a-sí estando ya en un mundo y por tanto se anticipa a su fin, es decir está ya siempre entregado a la muerte. Estando vuelto hacia su muerte, el *Dasein* muere fácticamente, y lo hace, en todo momento mientras no haya dejado de vivir. Que el *Dasein* muera fácticamente quiere decir, al mismo tiempo, que él ya se ha decidido siempre de esta o aquella manera respecto de su estar vuelto hacia la muerte. El esquivamiento cotidiano y cadente de ella es un impropio estar vuelto hacia ella. Este esquivamiento es un modo impropio de ser. Pero la impropiedad tiene por fundamento una posible propiedad. Estar vuelto de un modo propio hacia la muerte significa, por tanto, una posibilidad existencial del *Dasein*. La angustia pone al *Dasein* ante sí mismo y lo entrega a su posibilidad más propia. Así el modo propio es un poder ser que aunque óntico tiene que poder ser a su vez

ontológicamente posible. El análisis de Heidegger se dirige ahora a determinar las propiedades existenciales de esta posibilidad.

3.4 La angustia como libertad para la muerte

En la vida diaria el *Dasein* se mantiene en un modo impropio de estar vuelto hacia la muerte. Al definir el modo impropio quedó también explicado, aunque en forma negativa, la forma como no puede ser la forma propia del estar vuelto hacia la muerte. Con estas indicaciones positivas y negativas Heidegger busca proyectar la estructura existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte. El proyecto existencial de un modo propio de estar vuelto hacia la muerte debe destacar aquellos momentos de ese estar vuelto que lo constituyen como un comprender de la muerte, no como un esquivar de ella. Y es que el *Dasein* está constituido por un comprender afectivamente dispuesto. Por lo tanto el estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia que es el morir, encubriéndola en una huída y allegándose a la interpretación que de ella haga el uno.

En primer lugar, dice Heidegger, es necesario caracterizar el estar vuelto hacia la muerte como estar vuelto hacia una posibilidad que es inminente. La mayoría de las posibilidades del *Dasein* son posibilidades de la esfera de lo a la mano, que el *Dasein* tiene voluntad en realizar y son del orden de lo alcanzable, dominable, lo viable, etc. Estas son posibilidades que están caracterizadas por un para-algo. La muerte, sin embargo, pertenece a un diferente ámbito de las posibilidades: por un lado, el *Dasein* no tiene afán en realizarla, ya que esto implicaría su deceso y, por otro lado, la muerte no es un posible ente a la mano sino una posibilidad esencial de ser del *Dasein*. La muerte no le presenta al *Dasein* ninguna cosa por realizar sino la posibilidad de no existir ya más, la imposibilidad de todo comportamiento. Por tanto, no existe voluntad por parte del *Dasein* de realizar su muerte y, por tanto, en cuanto posible, la muerte debe mostrar lo menos posible de su posibilidad. Así las cosas, la muerte es una posibilidad del *Dasein* que debe interpretarse como posibilidad y, ante todo, sobrellevarse como posibilidad. La muerte tiene la posibilidad de ocurrir en cualquier momento.

La muerte es un esperar, pero no del orden de un “quizás sí o quizás no, o quizás en definitiva sí” en el que existe un añorar, sino más bien del orden de un adelantarse a ella. La muerte que significa dejar de existirla no ofrece ningún asidero a una espera impaciente de algo por venir. Y, por tanto, el estar vuelto hacia la muerte es adelantarse hasta un poder ser del ente cuyo modo de ser es el cuidado (adelantarse-a-sí estando ya en un mundo). La muerte es para el *Dasein* su más extrema e inminente posibilidad y, por tanto, adelantarse a la muerte significa comprender el poder ser más propio, la existencia propia, existencia que como tal es irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada. En la existencia el ser del *Dasein* está en juego y, por lo tanto, su comprensión es fundamental. Heidegger enfatiza en este respecto: “Es necesario tener presente que comprender no significa primariamente quedarse tan solo mirando un sentido, sino comprenderse a sí mismo en el poder-ser que se desvela en el proyecto” (SyT, §53, 279, 263).

El adelantarse le hace comprender al *Dasein* que debe hacerse cargo exclusivamente de su poder ser y que en este poder ser está en juego su ser más propio. De tal manera que esta comprensión le revela al *Dasein* la pérdida en la cotidianidad del uno-mismo que tiene lugar fácticamente. La muerte no pertenece entonces indiferentemente al *Dasein* pues le revela en cada caso su singularidad. Ante la muerte es imposible una sustitución. El *Dasein* muere y deja de existir con otros. La irrespectividad de la muerte, es decir, el que la muerte sea la propia y de nadie más, aísla al *Dasein* en sí mismo. Pero este aislamiento le muestra al *Dasein* el fracaso del coestar y de todo estar en medio de lo que nos ocupa cuando se trata del poder ser más propio. Sin embargo, esto no contradice el que el coestar y la ocupación como estructuras esenciales de la constitución del *Dasein* formen parte de la condición de posibilidad de la existencia como tal. Heidegger concluye:

El *Dasein* es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado estar en medio de... y solícito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno mismo. El adelantarse hasta la posibilidad irrespectiva fuerza al ente que se adelanta a entrar en la posibilidad de hacerse cargo de su ser más propio desde sí mismo y por sí mismo (SyT, §53, 279-280, 263-264).

La muerte, además de irrespectiva, es insuperable. El *Dasein* al adelantarse a la muerte comprende la insuperabilidad de ella, no la esquivo y por tanto se pone en libertad para ella.

La insuperabilidad de la muerte nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad más propia. De tal forma que la muerte insuperable deja libre al *Dasein* para las posibilidades más propias, pero comprendidas como finitas. Además, así como en su condición de irrespectiva la muerte aísla, en su condición de insuperable nos hace comprender desde el coestar, el poder-ser de los otros. Finalmente, al adelantarse a sí estando en el mundo, el *Dasein* que comprende la muerte como irrespectiva e insuperable, comprende todas las posibilidades que le están antepuestas y desde ahí comprende la posibilidad existencial de un *Dasein* entero (al morir) que aunque abierto a posibilidades tiene ante sí sólo la posibilidad que le es más propia. La posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, es también cierta. La manera de estar cierto de ella se determina en función de la verdad que le es propia. El *Dasein* abre entonces como posibilidad la posibilidad cierta de la muerte. Posibilidad que no pertenece en absoluto al orden jerárquico de las evidencias de lo que está ahí, sino que atañe a la posibilidad de su existencia. Al tener por verdadera la muerte, muerte que siempre es la mía propia, el *Dasein* se adelanta a la posibilidad que compete a su ser más propio en su integridad insuperable. La muerte como posibilidad propia, irrespectiva, insuperable y cierta es empero indeterminada en su certeza. No se sabe cuándo acaece, pero acaece y, por tanto, existe la amenaza permanente de ella. En el adelantarse hacia la muerte indeterminadamente cierta, el *Dasein* se abre a una amenaza que surge de su estar-en-el mundo. El *Dasein* comprende la amenaza constante de la muerte:

El temple afectivo pone al *Dasein* ante su condición de arrojado, es decir, ante el *factum* de que existe [dass-es-da-ist]. *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser mas propio y singular del Dasein es la angustia* (SyT, §53, 281, 266)¹.

El estar vuelto hacia la muerte es angustioso. En el estar vuelto hacia la propia muerte que aísla al *Dasein*, el *Dasein* encuentra la certeza de la integridad de su poder-ser. La disposición afectiva que acompaña esta comprensión es entonces la angustia. Heidegger resume las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte así:

¹ El subrayado es de Heidegger.

El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el uno mismo y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (SyT, §53, 282, 266).

Es decir, el proyecto existencial del estar vuelto hacia la muerte es realmente una posibilidad ontológica en la que surge la posibilidad de un modo propio del poder estar entero del *Dasein*. Pero esta posibilidad ontológica no significa nada mientras no se haya hecho ver desde el *Dasein* mismo el correspondiente poder-ser óntico de esta adelantarse. Siguiendo a Heidegger en *La introducción a la metafísica* de 1935, podemos señalar que “en la interpretación corriente, la pregunta ontológica significa preguntar por el ente como tal (metafísica). Sin embargo, pensada desde *El ser y el tiempo* la pregunta ontológica quiere decir: preguntar por el ser como tal” (IM, 26). Así pues, esta pregunta:

No se propone proveerse simplemente de un fundamento aclaratorio entre otros posibles para aquello que existe realmente, sino que ahora se busca un fundamento capaz de fundamentar el dominio del ente en tanto superación de la nada. El fundamento en cuestión es interrogado entonces en tanto fundamento de la decisión a favor del ente y contra la nada o más precisamente, en tanto fundamento de la oscilación del ser que nos sostiene y nos separa de sí, a medias siendo y a medias no siendo, razón por la cual no podemos pertenecer enteramente a ninguna cosa, ni siquiera a nosotros mismos; y sin embargo, la ex-sistencia <*Dasein*> es en cada caso mía <je meines>significa: la ex –sistencia me ha sido arrojada para que mi yo mismo <Selbst> sea la ex –sistencia. Existencia a su vez significa: la cura <Sorge> del ser, por medio del cual el ser del ente se abre extáticamente, es decir, no solo el procurar del ser-humano. La ex –sistencia “es en cada caso mía”: esto no significa que sea puesta por mí ni que se halle separada en un yo singularizado. La ex –sistencia por su esencial referencia al ser en general es ella misma. Este es el significado de la frase enunciada en *El Ser y el Tiempo*: “A la ex –sistencia le es imprescindible la comprensión del ser (IM, 35).

Como hemos señalado ya antes, en la segunda parte de *Ser y tiempo*, Heidegger retoma su análisis del ser del ahí para incorporar el tiempo. Para comprender el ser del ahí es importante comprender que la existencia tiene un final, un no estar-más. De tal forma que la ex-sistencia que “es en cada caso mía” es temporal. El *Dasein* es un ser temporal y este hecho lo abre a otras posibilidades existenciales que se discutieron en este capítulo y que pienso recoger acá para retomar un tema de mucho interés para mí: la creatividad y su relación con la existencia y la muerte. La creatividad es esa cualidad maravillosa que nos

permite crear, generar nuevas ideas o conceptos y cambiar, avanzar y adaptarnos al mundo y sus cambios.

La muerte es la propiedad más propia del *Dasein*: el *Dasein* está abocado a morir. La muerte es además irrespectiva a otro *Dasein*: el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo, pues “nadie puede tomarle al otro su morir” (SyT, §47, 240, 257). La muerte como posibilidad propia, irrespectiva, insuperable, y cierta es, sin embargo, indeterminada en su certeza, es una amenaza constante a la ex–sistencia, pero a la ex–sistencia que es en cada caso “mía”. Así las cosas, el *Dasein* que en su estar en-el-mundo es un “mit-sein” se confronta a una muerte en soledad. La muerte le muestra al *Dasein* su carácter temporal, es decir, que su estar en el mundo del *Dasein* tiene un fin. Pero este hecho le muestra también al *Dasein* que así como la muerte es la suya propia la ex-sistencia es la suya propia. El estar frente a la muerte vuelve al *Dasein* sobre su existencia y lo aleja de la cotidianidad. Y es que la muerte está constituida por el ser “cada vez mío” con el que siempre se ha determinado el *Dasein*.

El *Dasein* cuya constitución originariamente total es el anticiparse a –sí- estando ya en un mundo (el cuidado) se anticipa a su muerte de tal forma que su ex–sistencia misma está volcada a la muerte. Por consiguiente:

El adelantarse le revela al *Dasein* su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte (SyT, §53, 266,281).

La muerte, por ser la propia y la de nadie más, le muestra al *Dasein* que así como la muerte es suya existe la posibilidad de una vida propia en el mundo es decir pone al *Dasein* frente a su poder-ser más propio. Lo aparta del “uno” y le muestra su singularidad. La creatividad a su vez necesita de la posibilidad de apartarse del “uno”, tal como lo señalamos ya antes en el capítulo uno del presente trabajo. Crear es, por tanto, hacer que una cosa o idea comience a existir por primera vez, es decir, que pase de la nada originaria de su ser a la existencia en su estar presente. Pero significa también encontrar una nueva manera de ver y una manera diferente de comprender. Obviamente, esta nueva manera de ver y comprender singulariza. La idea nueva y desconocida generalmente genera rechazo. Este rechazo es, en efecto, el

precio que debe pagar todo auténtico creador. La persona que crea necesita además valentía tanto para llevar a cabo su creación como para asumir los resultados de su obra. Así pues, en la cotidianidad del *Dasein*, donde todo el mundo piensa de una misma manera, en la que nadie es realmente “sí mismo” y en la que todos quieren ser como el promedio, es difícil crear. Es difícil no pensar como “ellos”, cuando se quiere estar con “ellos” y ser aceptado por “ellos”². En el crear, pues, hay inseguridad y soledad. Pero en el estar vuelto hacia la muerte, el *Dasein* recuerda que no hay seguridad alguna. La única seguridad es la muerte y este comprender de su posibilidad última permite al *Dasein* vislumbrar su singularidad y la posibilidad de una vida propia.

Para ilustrar lo anterior está la última parte del discurso que Steve Jobs, uno de los más grandes creativos del siglo XX pronunció en la Universidad de Stanford en febrero 26 de 2009. Transcribimos entonces el final de este discurso, pues muestra de manera ejemplar cómo el creador se aparta de la manera media propia del uno de encarar la muerte:

Cuando tenía 17 años, leí una cita que decía algo parecido a “Si vives cada día como si fuera el último, es muy probable que algún día hagas lo correcto”. A mí me impresionó y desde entonces, durante los últimos 33 años, me miro al espejo todas las mañanas y me pregunto: “Si hoy fuera en último día de mi vida, ¿querría hacer lo que estoy a punto de hacer hoy?” Y cada vez que la respuesta ha sido “No” por varios días seguidos, sé que necesito cambiar algo.

Recordar que moriré pronto constituye la herramienta más importante que he encontrado para ayudarme a decidir las grandes elecciones de mi vida. Porque casi todo – todas las expectativas externas, todo el orgullo, todo el temor a la vergüenza o al fracaso – todo eso desaparece a las puertas de la muerte, quedando solamente aquello que es realmente importante. Recordar que van a morir es la mejor manera que conozco para evitar la trampa de pensar que tienen algo que perder. Ya están desnudos. No hay ninguna razón para no seguir a su corazón.

Casi un año atrás me diagnosticaron cáncer. Me hicieron un scanner a las 7:30 de la mañana y claramente mostraba un tumor en el páncreas. Yo ni sabía lo que era el páncreas. Los doctores me dijeron que era muy probable que fuera un tipo de cáncer incurable y que mis expectativas de vida no superarían los tres a seis meses. Mi doctor me aconsejó irme a casa y arreglar mis asuntos, que es el código médico para prepararte para la muerte. Significa intentar decirles a tus hijos todo lo que pensabas decirles en los próximos 10 años, decirlo en unos pocos meses. Significa asegurarte que todo esté finiquitado de modo que sea lo más sencillo posible para tu familia. Significa despedirte.

Viví con ese diagnóstico todo el día. Luego al atardecer me hicieron una biopsia en que

² Esta situación la ha resaltado el profesor Inwood, cuando señala: “Distantiality, averageness and levelling constitute publicness” (2004, 213).

introdujeron un endoscopio por mi garganta, a través del estómago y mis intestinos, pincharon con una aguja mi páncreas y extrajeron unas pocas células del tumor. Estaba sedado, pero mi esposa, que estaba allí, me contó que cuando examinaron las células en el microscopio, los doctores empezaron a llorar porque descubrieron que era una forma muy rara de cáncer pancreático, curable con cirugía. Me operaron y ahora estoy bien.

Fue lo más cercano que he estado a la muerte y espero que sea lo más cercano por unas cuantas décadas más. Al haber vivido esa experiencia, puedo contarla con un poco más de certeza que cuando la muerte era un útil pero puramente intelectual concepto:

Nadie quiere morir. Incluso la gente que quiere ir al cielo, no quiere morir para llegar allá. La muerte es el destino que todos compartimos. Nadie ha escapado de ella. Y es como debe ser porque la Muerte es muy probable que sea la mejor invención de la Vida. Es el agente de cambio de la Vida. Elimina lo viejo para dejar paso a lo nuevo. Ahora mismo, ustedes son lo nuevo, pero algún día, no muy lejano, gradualmente ustedes serán viejos y serán eliminados. Lamento ser tan trágico, pero es muy cierto.

Su tiempo tiene límite, así que no lo pierdan viviendo la vida de otra persona. No se dejen atrapar por dogmas – es decir, vivir con los resultados del pensamiento de otras personas. No permitan que el ruido de las opiniones ajenas silencien su propia voz interior. Y más importante todavía, tengan el valor de seguir su corazón e intuición, que de alguna manera ya saben lo que realmente quieren llegar a ser. Todo lo demás es secundario.... (www.unica.edu.ve/descargables/stevejobs.pdf, 2012).

El estar vuelto hacia la muerte proporciona al ser del ahí la posibilidad de un existir propio y le proporciona también su capacidad de crear. Pero crear es complicado; nadie sabe si el objeto a crear o el concepto o idea nueva pueda ser un “monstruo”. En este sentido, la soledad del creador no puede ser un desligarse del mundo. Así pues, el *Dasein* no puede privarse de “escuchar” al otro ser en-el mundo. No puede olvidarse de ser solidario. Ante todo no puede olvidarse de la responsabilidad de sus acciones y creaciones. La creación debe ser siempre para el mundo, pues el ser del ahí es siempre un “mit-sein”. Pero no podemos olvidar tampoco que el crear algo lleva consigo un ocuparse, un hacer desde la cotidianidad que fácilmente implica “caer”.

Adicionalmente, no podemos dejar de considerar que el espacio de la soledad que proporciona el estar-vuelto hacia la propia muerte no es meramente el espacio de la creación, sino también el espacio de la pregunta, la imaginación de nuevos mundos y de la interpelación. Es decir, en el modo como el *Dasein* se presenta ante sí mismo confrontado con la posibilidad inevitable e insuperable de la muerte se abre también el espacio del cuestionarse sobre su estar-en-el-mundo. En este espacio el *Dasein* forma sus propios criterios y sus pensamientos sobre sí mismo y sobre todo lo demás.

En efecto, toda interpelación, y la muerte lo es por antonomasia, es en realidad una forma de crear, el interpelar conlleva un imaginar y por tanto comporta la posibilidad de gestar algo de otra forma diferente a la actual. Es un decir: “así no” para plantearse otras formas, otras maneras de ser en el mundo. Igualmente, la crítica busca un cambio al estado actual de las cosas. Cambio que no se logra desde la caída, pues la habladuría y la ocupación constante de la caída no permiten preguntarse. La habladuría que presume de haber encontrado ya la comprensión y el deber ser cohibe al *Dasein* de toda nueva interrogación y discusión. Por eso, la crítica y los criterios propios surgen cuando el *Dasein* comprende su vida como suya propia, esto es, cuando asume su muerte y se ve interpelado ante sí mismo. Este es el espacio del autoexamen. Y es que el autoexamen es el examen de la vida de cada persona. Vida que siempre se da con otros. Así también los otros adquieren el carácter de importantes, pues una persona examina su estar con los otros cuando realiza su propio existir, esto es cuando se ve ante la posibilidad más propia, que es precisamente la muerte.

En este sentido, debemos resaltar que la posibilidad de la muerte propia puede o no asumirse, igualmente que la existencia. De hecho, se puede asumir la muerte desde el *uno*, sin que ello implique que se abandone mi cooriginario coestar-con otros. Así pues, la interpretación pública del *Dasein* dice que “uno” se muere, donde uno es todos y es a la vez nadie. Como hemos señalado, el morir comprendido desde el “uno” no hiere al *Dasein*. Y el *Dasein*, por tanto, encubre su necesaria relación con la muerte, huyendo de ella. El *uno* convierte la angustia en miedo ante la muerte. Aquí la vida no adquiere su sentido propio, pues es, más bien, un estar siempre ocupado y un estar imbuido en el estado interpretativo público, que se nos presenta como un reconfortante “pertenecer”, que en cuanto tal nos alivia de la dureza que significa el estar-ante la muerte.

Levinas en *La muerte y el tiempo* toma distancia de la analítica existencial planteada por Heidegger en *Ser y tiempo*, pues considera que existen preguntas más importantes para el hombre que la pregunta *qué es ser*. Levinas se pregunta: “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?, ¿detrás de la angustia ante mi muerte? (Levinas, 1998, *La muerte y el tiempo*, 73-74). Para Levinas, el sentido total de la muerte solo se puede apreciar cuando ella se asume como responsabilidad por el otro.

Así planteada la cuestión, Levinas afirma que la muerte del otro es “siempre la primera muerte, en la cual más allá del mismo Heidegger, esto es, más allá de la ontología, se puede encontrar otro comienzo del tiempo, a saber, una cierta relación con lo infinito que sobrepasa la posesión del sí mismo indicada en el *Dasein* y en el estar vuelto hacia la muerte” (Levinas, 1998, *La muerte y el tiempo*, 57).

Sin embargo, considero importante señalar, en primer lugar, que en la analítica existencial de Heidegger El *Dasein* es siempre un *mit-sein*. Siempre se *es* con otros. De tal forma que el ser del ahí del cual se ocupa *Ser y tiempo* es en todo momento un ser con otros. Por tanto, la pregunta *qué es ser*, de la que se ocupa Heidegger en su analítica, es más bien la pregunta “qué es ser con otros”, ya que el *Dasein* no se puede desligar del *Mit-sein*. Es decir, yo soy “con” otros aún cuando ellos no estén físicamente presentes: “Los otros no quiere decir todo lo demás fuera de mí, y 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” (SyT, §26, 143; 118). Siguiendo en este punto a Inwood, que cita de manera explícita a Heidegger, podemos decir ahora que “dado que somos con otros (*mit-sein*) podemos ‘ponernos en los zapatos de otro’ (*sichversetzen*) o tener empatía (*Einführung*) con otros” (Inwood, 2004, 33). El momento de pensar los otros es, pues, el mismo momento de pensar y “escuchar” mi ser, esto porque mi ser es siempre con otros. Es también fundamental indicar que comprendiendo mi ser con otros es como comprendo “la humanidad” de la que soy parte. En este sentido, como lo señala Inwood, “ser- para-otro (*Sein-bei*), ser-con-otro, (*Mitsein*) y ser-sí-mismo (*Selbstsein*) son cooriginarios, de ahí que no son separables y cada uno presupone el otro” (Inwood, 2004, 32). Lo que implica entonces que la pregunta por el ser es siempre en Heidegger la pregunta por el ser-con-otros, esto es, no se trata entonces de una pregunta egoísta, donde el yo se antepone a otros y los otros están después de esta auto-posición.

En segundo lugar, es igualmente importante tener presente que el anticiparse a sí estando-

ya-en el mundo es para Heidegger la constitución originariamente total del *Dasein*. El *Dasein* pues se anticipa a lo que puede venir y lo que puede venir en última instancia es la muerte. En este sentido, en el morir de los otros se puede experimentar ese fenómeno de ser que determina la conversión de un ente desde el modo de ser del *Dasein* (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más, ya que como bien dice Heidegger, ésta es una experiencia que no puede experimentar cada *Dasein* respecto de sí mismo. Así es como comprende el *Dasein* que su muerte es en realidad un dejar de ser “con” otros, un no-poder ser más en el mundo. El anticiparse a-sí-estando-ya-en, que es el *cuidado*, hace pues del *Dasein* siempre un sobreviviente ³. Este saberse superviviente que Heidegger denomina estar-vuelto-hacia la muerte abre al *Dasein* a la pregunta por un existir propio en el mundo y con los otros. El *Dasein* adquiere conciencia y en ese tener conciencia se da un poder ser propio del *Dasein*. Heidegger anota además a este respecto, que el testimonio de un poder ser propio lo da la conciencia moral. El adquirir de la conciencia realiza el carácter vinculante del *Dasein* con el mundo, ya que el *Dasein* es siempre un *mit-sein*. Se adquiere, pues, una conciencia de la existencia “con-otros”.

Pero esta conciencia se asume no simplemente en su sentido moral sino más bien como una dimensión originariamente ontológica: “En este sentido, podemos indicar ahora que en el análisis heideggeriano del ser culpable el rechazo de la comprensión tradicional de la culpa y del concepto ontológico de *privatio* procede a partir de una misma razón, pues en el empleo habitual de los términos privación, carencia y culpa se expresa, para Heidegger un inconveniente metodológico y conceptual fundamental, pues con el uso de estos términos se indica una cierta referencia más o menos cuantitativa a un ser del *Dasein* todavía formalmente pendiente, que tiene que ser vinculado al modo de una suma con lo ya existente” (Cardona, 2007, 135). De otra manera, en su análisis, Heidegger considera que “el ente cuyo ser es el cuidado no sólo puede cargar con una culpa de hecho, sino que es culpable, en el fondo de su ser y este ser-culpable constituye la condición ontológica para

³ En este sentido tiene Altman un libro que sitúa a Heidegger en el contexto histórico de la Alemania de entre guerras y particularmente a su obra *Ser y tiempo* como resultado del momento. Altman concluye que este libro es una oración fúnebre, consecuencia del pensar de Heidegger acerca del difícil período que atravesaba Alemania. En este sentido las preguntas que surgen en momentos críticos tales como por qué estoy aquí, estoy aquí porque aquí estoy y no en otro sitio o cual es el sentido de tantas muertes llevan a Heidegger a hacer su particular análisis del ser.

que el *Dasein* pueda llegar a ser culpable en su existir fáctico. Este modo esencial de ser-culpable es originariamente la condición existencial de posibilidad de lo ‘moralmente’ bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera como ella se expresa fácticamente” (SyT, §58, 305; 286).

Así pues, para Heidegger el *Dasein* es ante todo culpable de no comprender su estar en el mundo, de no adquirir una conciencia para su propio-poder-ser. Pero este propio poder ser es siempre ya con-otros. De tal forma que los otros validan mi ser: soy entre otros, “no soy” sin los otros. Los otros son, entonces, siempre relevantes. El *Dasein* es culpable de permanecer en el “uno”, de tener miedo y huir de su finitud. En conclusión, el análisis heideggeriano nos muestra que en el anticiparse a sí, en cuanto que se está vuelto hacia el más propio ser, se constituye la condición existencial de la posibilidad del ser libre para posibilidades existenciales propias en el mundo, con los otros. El problema surge porque este estar vuelto hacia el poder ser está determinado por la libertad y esto hace que el *Dasein* pueda o no buscar sus posibilidades, pueda ser impropio libremente. El proyecto del poder-ser del sí mismo puede entonces quedar abandonado a la disposición del “uno”.

En este estar de la cotidianidad a la disposición del poder y la presencia del “uno” cabe todavía preguntar: ¿cómo concibo entonces a los otros? Para atender a este problema, queremos ahora en este punto retomar la siguiente consideración de Martha Nussbaum:

Vamos detrás de las posesiones que nos protegen, nos satisfacen y nos consuelan: aquello que Tagore describe como “el disfraz exterior” de lo material. Sin embargo, parecemos olvidarnos del alma, de lo que significa que el pensamiento se desprenda del alma y conecte a la persona con el mundo de manera delicada, rica y compleja. Parece que olvidamos lo que significa acercarnos al otro como a un alma, más que como un instrumento utilitario o un obstáculo para nuestros planes. Parece que olvidamos lo que significa conversar como alguien dotado de un alma con otra persona que consideramos igualmente profunda y sofisticada.

La palabra “alma” tiene connotaciones religiosas para muchas personas, y no pretendo aquí destacarlas ni rechazarlas. Cada uno podrá atenderlas o ignorarlas según lo elija. No obstante lo que me propongo destacar es qué significa esa palabra para Alcott y Tagore: me refiero a las facultades del pensamiento y la imaginación, que nos hacen humanos y que fundan nuestras relaciones como relaciones humanas complejas en lugar de meros vínculos de manipulación y utilización. Cuando nos encontramos en una sociedad, si no hemos aprendido a concebir nuestra persona y la de los otros de ese modo, imaginando mutuamente las facultades internas del pensamiento y la emoción, la democracia estará destinada al fracaso, pues ésta se basa en el respeto y el interés

por el otro, que a su vez se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos, no como meros objetos (2011, 24-25).

Esta posibilidad de un mundo compartido, donde haya todavía un lugar para lo que Martha Nussbaum señala como la dimensión más propia del alma, es también el lugar de la ética para Heidegger, que se funda ante todo en el comprender al ser en su estar-en-el mundo constantemente abierto a sus posibilidades. En este sentido, Heidegger elabora primeramente la analítica del ser que busca sacar a la luz la estructura fundamental existencial del- ser- en- el mundo. Este análisis del ser busca comprender cómo somos los seres humanos en nuestro diario existir. Y con esto lograr entender así por qué olvidamos vernos a nosotros mismos y a los demás como *Dasein* o en el decir de Nussbaum seres humanos. Veamos ahora cómo Heidegger introduce este problema:

Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: «¿Cuándo escribe usted una ética?» Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser. El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.

(...) Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre. Prescribir se dice en griego *némein*. El *nómos* no es sólo ley, sino de modo más originario la prescripción escondida en el destino del ser. Sólo ella consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Sólo semejante conjunción es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana. Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esa estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser. En nuestro idioma «apoyo» significa «protección». El ser es la protección que resguarda de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex- sistencia los alberga y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre. Sólo porque el lenguaje es la morada de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en la recámara de sus manipulaciones (Hitos, 288; 353/ 294-295; 361).

Como podemos ver en estas dos largas citas, Heidegger enfatiza aquí en la *Carta sobre el*

humanismo, como ya lo había hecho antes también en *Ser y tiempo*, la importancia del “escuchar” como base fundamental para cualquier ética, en cuanto esta dimensión es realmente una estructura ontológico-fundamental del estar-en-el-mundo. El ser que está en el mundo, abierto al mundo y arrojado en él, tiene como totalidad estructural el “cuidado”, esto es, se anticipa-a-sí- estando-ya en el mundo. Por tanto, es un ser que piensa su existencia en el mundo, es decir, tiene conciencia de su coestar con otros y de su estar en medio de lo a la mano, pues su modo de ser es propiamente su estancia, esto es, su *ethos*. Pero ese ser que piensa, piensa siempre en medio del lenguaje, pues allí está su morada. Gracias al lenguaje se transmite y trasmite a “otros” su estar en el mundo:

Ahora bien, lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre.

El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia (Hitos, 259; 313/ 261; 316).

Es decir, el ser es tanto el que escucha como el escuchado, según lo indica el doble sentido del genitivo. Por eso es fundamental para “comprender” el otro, para tener “empatía” con el otro, “la escucha”, tal como lo hemos indicado a lo largo de este trabajo. Si como dice Heidegger en la morada del lenguaje “habita el hombre”, no escuchar lo que el otro tiene por decir es entonces negarle su existencia o, por lo menos, no atender a ella. En este sentido, y recordando la forma como termina Heidegger su *Carta sobre el humanismo*, podemos entonces señalar que lo que se quiere mostrar en *Ser y tiempo* es algo muy simple.

Como algo simple, el ser permanece lleno de misterio: la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante. Esta proximidad se presenta como el propio lenguaje. Ahora bien, el lenguaje no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido). Pensamos la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra, la melodía y el ritmo como su alma y la parte significativa como el espíritu del lenguaje. Habitualmente pensamos el lenguaje partiendo de su correspondencia con la esencia del hombre, y nos representamos al hombre como animal racional, esto es, como la unidad de cuerpo-alma-espíritu. Pero así como en la *humanitas* del *homo*

animalis permanece velada la ex-sistencia y, por medio de ella, la relación de la verdad del ser con el hombre, así también la interpretación metafísica y animal del lenguaje oculta su esencia, propiciada por la historia del ser. De acuerdo con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo. Por eso se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada del ser humano (Hitos, 274; 133).

Sin embargo, podemos igualmente señalar que si la ética de Heidegger se funda en el escuchar, quiere decir entonces que surgen para ella todos los problemas que el mismo Heidegger ha examinado sobre el “escuchar”. Esto es, en primer lugar, la escucha está emocionalmente afectada. “El “mero estado de ánimo”, abre el Ahí más originariamente, pero también lo cierra más obstinadamente que cualquier *no* percepción” (SyT, §29,156, 137), se da entonces también la posibilidad de estar cerrado a escuchar. Es decir, la posibilidad es doble, tanto abierta a... como cerrada a....

“Escuchar” al otro implica usar todos los sentidos. Es decir, implica escuchar su discurso y no únicamente su lenguaje. Sabemos que el otro tiene fiebre porque le sube la temperatura y entonces conocemos que está enfermo. Asimismo, vemos la alegría de las personas en la expresión de su cuerpo. Leer es una forma de escuchar. Escribir una forma de discurrir. En este sentido, cuando Derrida examina el oído particularmente observa, por ejemplo, que el oído tiene varias limitantes en su “escucha”. Así pues, el oído tiene características físicas que determinan la forma como oímos. Al estar íntimamente ligado a las emociones, el oído tiene mecanismos que nos protegen tanto física como emocionalmente, mecanismos que aminoran tanto los sonidos fuertes como los sonidos que nos causan desequilibrio o los sonidos que no nos conciernen. Por eso aunque oímos todo lo que se nos dice, no “escuchamos” todo lo que se dice. Sin duda, esto puede ser comprendido como un mecanismo de defensa emocional y no simplemente como una constatación física. Si bien, puedo cerrar los ojos para no ver eso que me afecta a la vista, no puedo empero cerrar el oído para no escuchar eso que me desagrade oír, pues es propio del órgano del oído estar siempre abierto, aunque esté en el interior.

Por esta razón, el oído que se protege a sí mismo y, con ello, nos protege a nosotros emocionalmente, no escucha aquello que nos pueda desequilibrar y también aquello en lo

que no tenemos ningún interés. En este sentido, cualquier discurso entra al oído interno, es decir, es oído, pero no necesariamente escuchado, ya que la emoción del momento afecta mi recepción del discurso. El estado emocional, que es temporal, filtra el discurso, impidiendo que me apropie de él completamente. Es decir, sólo escucho lo que puedo oír sin desequilibrarme, lo que me concierne en ese momento y lo que puedo retener en la memoria; todo lo demás queda fuera, pues es de este modo como establezco prioridades a lo que escucho y retengo. Sólo se puede recordar aquello susceptible de traer a la presencia. Este mecanismo de recepción, protección y comprensión Derrida lo presenta del siguiente modo:

El martillo puede pues, amortiguar los golpes, ensordecernos en el umbral del oído interno, este-el laberinto- comprende un vestíbulo, canales semicirculares, un caracol (con sus dos barandas), o sea dos órganos de equilibrio y un órgano de audición. Basta con notar por el momento el papel del oído medio: tiende a igualar la resistencia acústica del aire y la de los líquidos laberínticos, a equilibrar las presiones internas y las externas (1989, 20).

Para ilustrar esto, podemos imaginarnos una escena en una cafetería ruidosa en la que tenemos nuestro interlocutor frente a nosotros, pero hay conversaciones sucediendo a nuestro alrededor, así como ruidos de platos, cubiertos, etc. En realidad, si bien no tenemos mayor problema en seguir, con algún esfuerzo, el hilo de la conversación de nuestro interlocutor y no tenemos ni idea de los temas que ocupan a las demás personas presentes en la cafetería, escuchamos a nuestro interlocutor porque es lo que él dice lo que nos interesa, es decir, estamos atentos a él. Estamos emocionalmente dispuestos a escucharlo a él y no a los demás. Sucede de manera similar a la mamá que escucha y reconoce desde lejos el llanto de su hijo en un parque lleno de otros niños. La forma de filtrar el contenido que percibimos por el oído es siempre emocional, pues está ligada mi disposición afectiva.

Esta descripción fonológica de nuestro oído puede también ser complementada con los resultados de la analítica heideggeriana del escuchar. Esto es, el existencial fundamental que es el estado de ánimo afecta la escucha y el comprender del discurso. La disposición anímica que por un lado nos abre al mundo y permite que nos “afecte”, que nos “importe”, también nos cierra a él, de tal forma que influye en forma determinante en la comprensión del otro en su ser. Por otro lado, y en segundo lugar, recordemos que el ser del ahí en la

cotidianidad se absorbe en “el uno”. Esto es, escucha e interpreta desde el “uno”, existe pues un desarraigado “haberse dicho y seguirse diciendo” que basta para que “el abrir se convierta en un cerrar”. No hay pues en la caída condiciones para la “escucha” de un ser único que se corresponde con su discurso. Por tanto, la habladería de la cotidianidad que presume de haber alcanzado la comprensión de aquello que se habla, cohibe la comprensión tanto de sí mismo como del otro y de lo otro. El ser de la caída no logra ser solidario porque no “comprende”, “cree que comprende” y todo lo ve desde la interpretación pública. Y es que en la caída el “otro” se hace presente por lo que se dice de él, no por lo que se sabe de él.

En tercer lugar, es importante anotar que en el mundo no todas las voces se escuchan. Se privilegian unas y se acallan otras. No sabemos de los “otros” y sus voces no se oyen. La interpretación pública resuelve sobre las voces que hay que escuchar y las que no. La interpretación pública sube el volumen de unas voces y baja el de otras, manipula de acuerdo a los intereses o emociones dominantes del momento. Debemos tener entonces en cuenta que aquí no hay posibilidad de empatía, si las voces no se escuchan.

La analítica existencial resalta la posibilidad del *Dasein* de ser moral y de existir de un modo auténtico. Pero también aclara que ésta es tan sólo una posibilidad, pues también nos presenta la cotidianidad, el miedo y “la caída” que sumergen al *Dasein* en la inautenticidad del *Uno*. Esto es, el *Dasein* está constantemente sumergido en el mundo tranquilizante del *Uno*, pero eso sí, aún estando allí, tiene siempre también la posibilidad de optar por salir del *Uno*: “El *Dasein* puede escoger, escoger” (Inwood, 2004, 213). Así pues, se puede escoger a cada momento entre vivir de forma propia o vivir de forma impropia, es decir, se puede escoger vivir absorbido por el “Uno”, abandonado a la masa o vivir en la escucha de la verdad del ser.

Puntualicemos, para entender nuestro comportamiento en el mundo y con los otros es necesario entonces escuchar y atender al sentido del ser. En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger responde a la pregunta sobre, “*Comment redonner un sens au mot humanisme?*”, explicando la inutilidad de reducir el pensar del ser a un “ismo”. Allí destaca que el humanismo se ha quedado corto en su explicación del ser. El *humanismo* era, en principio,

el pensamiento sobre lo que era humano y lo que hacía que el ser del hombre fuera ser humano. Sin embargo, dadas las circunstancias, es casi seguro que no se haya aún pensado lo humano de una manera suficiente ni definitiva. El pensar del ser no debe tener fin, es una tarea permanente. Esto porque el ser en el mundo, del cual nos habla Heidegger en *Ser y tiempo*, es un ser anímicamente dispuesto, con ánimo de comprender y de comunicarse a través del lenguaje, pero que vive en un mundo que además de estar dominado por el decir inauténtico del *Uno*, cambia en cada momento. El mundo no es estático. Efectivamente, cambia y cambia día a día, por tanto, tanto la ocupación como la cotidianidad del ser sufren modificaciones que determinan la forma como se da la “caída”, a la vez que determina las mayores o menores posibilidades que tiene el ser en ese su mundo de vivir de forma propia o impropia. La realidad que el hombre de hoy vive es diferente a la del de ayer. Los cambios tecnológicos, de ocupación, de creencias y de costumbres permean el mundo. El ser es siempre el ser del “aquí” y tiene retos propios del “aquí”. Por tanto, la tarea del pensar es una tarea permanente si se ha de comprender y enfrentar la nueva realidad. Pensar, entonces, implica cambiar las definiciones y dar los saltos conceptuales que se ajusten a los cambios del mundo. Por eso, para Heidegger, “el pensar es *l'engagement* mediante y para la verdad del ser. Su historia nunca es ya pasado, sino que está siempre por venir. La historia del ser sostiene y determina toda *condition et situation humaine*” (Hitos, 260; 314). En este sentido, podemos decir que Heidegger, en su análisis de nuestra cotidianidad, otorga responsabilidad a cada ser por su ex-sistencia: “La ex-sistencia es algo que solo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, solo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, solo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia” (Hitos, 267; 324).

Como hemos anotado a lo largo de este trabajo, el fenómeno de la disposición del miedo es conocido por todos. Pero, el “ante qué del miedo”, lo amenazante, puede cambiar de acuerdo a la realidad del ser y al momento histórico que vive. Qué sea en este mundo ahora, “aquí”, lo “amenazante” es una de las preguntas que debemos pensar. Asimismo, debemos pensar cómo afecta este miedo el comprender del mundo y la relación con los demás. Consideremos al respecto, por ejemplo, una idea de verdad que a través de la historia se ha sostenido, esto es, que la esencia de la verdad es la autoridad. Por ejemplo, verdad es

aquello que Dios o el Rey o el Partido manden o acepten como tal. Esta es una definición reductiva de verdad que aún permanece en el fondo de muchas personas en todo el mundo. Se trata entonces de una definición que también ha sido usada por siglos para sofocar el cambio y el disenso. Para liberarnos de esta clase de pensamientos e interpretaciones que están arraigadas en el “Uno”, se necesita empero pensar si existe error en tales definiciones y revisarlas. Se necesita pensar el “ser” en su esencia y comprenderlo desde su análisis existencial en cada momento.

Heidegger propone, así pues, recuperar la verdadera e ineludible tarea del pensar y pensar al hombre desde su esencia, distanciándose de aquellos que se contentan con definir al hombre simplemente como *animal rationale*. En este punto es enfático pues tal y como escribe Sloterdijk refiriéndose a Heidegger:

El núcleo efectivo de este *pathos* anti-vitalista reside en el conocimiento de que el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico, por lo cual bajo ningún concepto se le puede comprender como un animal con un plus cultural o metafísico. Antes bien, el modo de ser propio de lo humano difiere, tanto en esencia como en sus rasgos ontológicos básicos, del de todos los demás seres vegetales y animales, puesto que el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal se limitan-según Heidegger- a estar puestos en la tensión de sus entornos respectivos (*Normas para el parque humano*, 2008, 43).

Como podemos ver, el hombre no escapa al mundo, el *Dasein* está en el mundo con los otros y con las cosas. Y sobre este mundo que habita el hombre se detiene a pensar Sloterdijk. En su conferencia *Normas para el parque humano* retoma a Platón, y parte del hecho de que los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos y que donde quiera que estén, generan parques. Asegura que desde el *Politikos* y la *Politeia* existen discursos que hablan de la comunidad humana como de un parque zoológico y que aquello que se presenta como una reflexión política es en realidad un conjunto de normas que se buscan para regular el parque humano. La verdadera pregunta sería entonces: ¿sirven las normas basadas en el humanismo para el parque humano actual? De ahí surgen a su vez las demás preguntas: ¿cómo se han establecido a lo largo de la historia estas normas reguladoras? En su análisis, Peter Sloterdijk nos habla de lo que él considera el fracaso del humanismo como ideal de la domesticación del hombre. Y al respecto señala que el humanismo buscaba rescatar a los hombres de la barbarie mediante la lectura de autores

que se consideraban emisores de escritos fundacionales de la comunidad, es decir, que hacían parte del canon: “Forma parte del credo del humanismo el convencimiento de que los hombres son “animales sometidos a influencia”, y que es por ello indispensable hacerles llegar el tipo correcto de influjos. La etiqueta “humanismo” nos recuerda –en su falsa candidez- la perpetua batalla por el hombre que se viene librando en forma de una lucha entre tendencias embrutecedoras y amansadoras” (Sloterdijk, 2008, 33).

Sin duda, podemos afirmar que Sloterdijk es un pensador del mundo actual inspirado en Heidegger, cuando señala que hoy la metafísica es técnica. Es un pensador sobre el mundo de la biotecnología y sobre los desafíos que, por tanto, se ejercen sobre el hombre que habita este mundo. Reconoce que el mundo cambió y que las ideas no han cambiado con él, el pensar sobre el mundo se quedó quieto: “Todo indica que los archiveros y los archivistas han asumido la sucesión de los humanistas. Entre los pocos que todavía se dan alguna vuelta por estos archivos, se impone la opinión de que nuestra vida es la confusa respuesta a preguntas que hemos olvidado dónde fueron planteadas” (*Normas para el parque humano*, 2008, 85).

Sloterdijk es un analítico del mundo de “hoy” que acoge el llamado de Heidegger a pensar. Su trabajo reflexiona sobre dónde estamos y sobre cómo es ese “estar”. Así, por ejemplo, en su conferencia *¿dónde estamos cuándo escuchamos música?*, nos muestra cómo es la relación del hombre actual con la música tal como la vivimos hoy. Esta relación la describe en los siguientes términos:

Bajo el aspecto ritmológico sale a la luz una afinidad secreta entre diversos apartados de la vida humana que, normalmente, nunca se piensan de consuno: el sueño y la estupidez, los más antiguos espacios de retirada del ser alejado del mundo, alcanzan a las culturas de la droga, de la meditación, de la especulación, y a la música, el arte benévolo que, como suele decirse, nos transporta de las horas descoloridas a un mundo mejor. Se siguen entre sí como eslabones de un sistema de inmunidad para la defensa contra un mundo infeccioso y demasiado exigente (*El extrañamiento del mundo*, 2008, 290).

Sin embargo, aún falta por pensar este mundo “nuevo” desde la ontología de Heidegger. Y mirarlo desde sus estructuras existenciales. Tenemos hoy situaciones distintas a las pensadas por Heidegger, situaciones históricas en nuestro presente que ameritan ser pensadas con el mismo rigor analítico con el que Heidegger pensó su momento histórico.

La analítica sentó las bases ontológicas pero dejó claro que pensar el ser del ahí es una tarea permanente. Así el ser que hoy está en el mundo y cuya estructura más originaria es el cuidado, está anímicamente dispuesto, ávido de comprender y tiene discurso necesita comprenderse en el mundo de hoy, necesita hacerse las preguntas correspondientes a la analítica heideggeriana que resultan de nuestra actual situación histórica y destinal.

¿Qué determina nuestro estado de ánimo en el mundo de hoy, es decir, impone el mundo actual un estado de ánimo al hombre que lo habita a través de sus políticas, de su manejo económico o de sus medios de comunicación? –¿Cómo se afecta la comprensión y la interpretación en un mundo altamente mediatizado como el actual? ¿Qué tan “público” es el mundo actual, existe espacio para “lo privado”? ¿Cómo se manifiesta el “Uno”, son las llamadas “Olas” la manifestación del “Uno”? ¿Cómo es y cómo se da “la caída” en el mundo de hoy? Sabemos que el mundo actual es un mundo dominado tanto por la tecnología como por organizaciones orientadas al cumplimiento de objetivos concretos y la planeación de todas las esferas de la vida; por tanto cabe hacerse las preguntas: ¿Cómo es la ocupación actual? ¿Qué papel juegan las máquinas, la tecnología y la red en el mundo del trabajo y cómo son las relaciones sociales que con estos cambios tecnológicos se establecen? ¿Son las relaciones establecidas en estas organizaciones de objetivos concretos meras relaciones de manipulación y utilización? ¿Permiten las organizaciones espacio a sus miembros por fuera de las mismas o son tan exigentes que no permiten tiempo para uno mismo? ¿Qué tan “uniformes” esperan las organizaciones que sus miembros sean? Todas estas preguntas son las que deben asumirse hoy para así atender al problema de fondo: ¿qué posibilidades existen en el mundo actual para asumir de un modo auténtico mis posibilidades de ser propias e impropias? ¿Qué posibilidades tengo hoy de darle un sentido a mi vida? ¿La filosofía puede hoy dar una pista en esta direcció

Conclusiones

Como hemos demostrado a lo largo del presente trabajo, el análisis existencial del ser-ahí, que desarrolla Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, es realmente el análisis de la constitución de ese ser que está arrojado a vivir en el mundo, con los otros, entre las cosas y demás seres del mundo. El ser-ahí, que en cada momento soy yo mismo, tiene mundo y no se puede desligar de él. El ser-ahí o *Dasein* no se comprende entonces sin mundo. De tal forma que su estar-en es un estar “arrojado”, determinado y condicionado por el mundo de su aperturidad. En la introducción del *Cambridge Companion to Heidegger*, Charles Guignon afirma: “El Dasein se encuentra siempre “arrojado” a una situación concreta y a un contexto cultural e histórico determinado donde las cosas funcionan ya de una manera establecida que tiene relación con las prácticas de la comunidad” (2001, 8)¹. Así, el ser-ahí tiene unas estructuras existenciales pero las despliega en concordancia con el mundo en que se encuentra, esto es, vive de acuerdo al momento cultural, histórico y circunstancial que le toca que vivir. Ocurre pues que si el mundo cambia, cambia igualmente la forma como el *Dasein* se desenvuelve en él. Nuestra relación con el mundo es esencial y comprenderla es, por tanto, fundamental para nuestro vivir y convivir.

Peter Sloterdijk, filósofo contemporáneo que analiza nuestro estar en el mundo hoy, encuentra, por ejemplo, indispensable analizar la historia de los procesos antro-po-técnicos, que han dado lugar al nuevo espacio humano, esto es, *el espacio urbano*, y al respecto en su libro *Extrañamiento del mundo* se refiere al deseo de escapar del mundo que afecta nuestra actual forma de vivir, es decir, se refiere a esa negación del mundo que es también una posibilidad del estar-en. Su análisis, siguiendo a Heidegger y apartándose de él, versa sobre “una fenomenología del espíritu falto o apartado del mundo. Aquélla despliega, por decirlo así, un gran teatro del mundo bajo el aspecto del estar distante del escenario” (2008, 25). En este sentido, para entender cómo estamos en el mundo hoy, en las organizaciones, en las

¹ “Dasein always finds itself ‘thrown’ into a concrete situation and attuned to a cultural and historical context where things already count in determinate ways in a relation to a community’s practices” (La traducción es mía).

comunidades, es necesario analizar estas unidades sociales del mundo contemporáneo, pero antes que nada hay que conocer y saber de las estructuras fundamentales de ese ser que está ahí.

En el capítulo primero y segundo de este trabajo examinamos el análisis ontológico de la aperturidad que realiza Heidegger, al establecer la constitución fundamental del *Dasein* así como su fundamento fenoménico que él denomina *cuidado*. El fundamento fenoménico del ser-ahí es el cuidado -anticiparse a sí estando ya en un mundo- y las formas constitutivas y cooriginarias de este ser son la *disposición afectiva* y el *comprender* que están cooriginariamente determinados por el *discurso*. La disposición afectiva es aquella emoción predominante que manifiesta el modo como el ser del ahí está presente, situado en el mundo. Existe en ese ser un temple que predomina y que lo abre al mundo de una manera concreta. Esto es, la aperturidad del *Dasein* al mundo está mediada por su disposición afectiva y ésta hace que el mundo al *Dasein* le importe de cierta manera. De tal forma que es porque el *Dasein* tiene disposición afectiva que el mundo le interesa y le atañe. Es decir, sin disposición afectiva “todo” en el mundo da lo mismo, o dicho de otra manera, todo adquiere igual importancia.

El análisis de la disposición afectiva del ser del ahí es realmente innovador en el campo de las investigaciones ontológicas sobre nuestra forma de existencia; sorprende también que los estudios actuales de neurociencia coincidan con Heidegger en este punto y hayan llegado a la conclusión, tras estudiar personas con traumas en la parte prefrontal del cerebro que sin embargo retienen sus competencias y sus capacidades mentales y motoras, que una persona que no está emocionada no logra planear, ni tomar decisiones personales o sociales adecuadas. No existe duda, dicen estos estudios, que bajo algunas circunstancias la emoción engece nuestro razonamiento, pero parece ser que sin emoción tampoco se toman buenas decisiones, ni se puede comprender lo que pasa a nuestro alrededor. No están pues separados en el cerebro, como anteriormente se pensaba, los compartimientos de razón y emoción. Se ha descubierto recientemente que la parte prefrontal del cerebro es el lugar donde tiene lugar el pensamiento más avanzado, donde por decirlo así se inventa nuestro futuro, donde valoramos alternativas para tomar las decisiones y solucionar los problemas,

y que esta parte está tremendamente influenciada por el sistema límbico, que es nuestro cerebro emocional. Entender pues que nuestra relación con el mundo está siempre afectivamente dispuesta resulta fundamental para entender la vida diaria y nuestro accionar cotidiano.

El ser ahí, nos dice Heidegger en su analítica, tiene curiosidad, ánimo de comprender. Lo que se “puede” comprender para Heidegger es siempre el ser en cuanto existir y en esta comprensión se da existencialmente el modo de ser del *Dasein* que es su poder-ser. El *Dasein* que está abierto al mundo, está también siempre afectivamente templado, busca comprender, tiene discurso y se anticipa-a-sí estando ya en un mundo. Esto implica que se comprende siempre desde un determinado estado de ánimo y desde un anticiparse. Así pues, el comprender no es meramente el uso puro de la razón, sino que en él se juega la afectividad del ser humano en cuanto que está abierto al mundo. El *comprender*, que en general se entiende como un ejercicio de la razón, es decir, como el ejercicio de entender, captar, juzgar e interpretar, es en efecto sólo un derivado de ese amplio modo de “comprender” al que Heidegger se refiere. La comprensión del mundo la hace cada *Dasein* por-mor de sí mismo, de tal forma que porque le importa su ser busca entonces interpretar y apropiarse de lo comprendido. Esta apropiación o interpretación la hace desde sí-mismo, desde lo que él es en el mundo, esto es, desde una manera de ver previa, desde una manera de entender previa y desde un haber previo, que conforman todas las posibilidades a las cuales está abierto en cada momento. Es decir, comprende desde su memoria, desde lo vivido y experimentado. Interpreta pues en base a su memoria existencial; y de esta forma adquiere lo comprendido para cada *Dasein* un sentido determinado. A esta comprensión del ser en el mundo y que es tanto mía como de los otros se refería también Rabindranath Tagore cuando afirmaba: “Puede que el conocimiento nos haga poderosos, pero alcanzamos la plenitud a través de la comprensión [...]. Sin embargo, encontramos que esta educación en la comprensión no sólo es sistemáticamente ignorada en las escuelas sino severamente reprimida” (citado por Nussbaum, 2010, 131).

El discurso le pertenece al ser-en-el-mundo. El discurso es la forma como los seres en el mundo piensan, se comunican y son en el mundo. A este respecto Heidegger nos dice:

“Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que pre- serva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es solo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación” (*Carta sobre el Humanismo*, 27). De tal manera, que dado que el ser-ahí que es un ser que tiene la capacidad de determinarse, esto es, que tiene la posibilidad de incidir en su existencia, lo más importante debe ser pensar su ser , esto es, pensar su ser en el mundo:

El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha el ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello que es según su procedencia esencial (*Carta sobre el humanismo*, 15,16)

El ser del ahí es un ser que tiene mundo y es en el mundo. Su mundo es con los otros y entre las cosas. El ser-ahí sabe de los otros a través de su discurso y no escucharlos limitaría su propio mundo. Todos los seres transmiten a través del lenguaje aquello que son, lo que piensan y la forma como se sienten. Así las palabras comunican y expresan. Sabemos unos de otros por medio del lenguaje. Nos enteramos del mundo de los otros, que es también nuestro mundo, por lo expresado y comunicado a través de sus palabras y del tono, la modulación y el tempo que tiene aquello que dicen. El mundo no sólo comunica, el mundo expresa. Escuchar tanto lo comunicado como lo expresado es fundamental pues para el *Dasein* comprender su ahí. En este sentido, podemos decir que el ser-ahí no puede ser indiferente al mundo que habita. El mundo le importa porque su ser en él le importa, más aún le tiene que importar.

Heidegger analiza el fenómeno del ser en-el mundo muy rigurosamente en el capítulo quinto de *Ser y tiempo* y en el sexto concluye que el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un mundo, y que él denomina *cuidado*, constituye el todo estructural del *Dasein*. En este sentido, el *Dasein* es un ser que porque sabe de sí y de su existencia se anticipa-a-sí, esto es, se reconoce como un ser capaz de afectar su estar-en. El *Dasein* comprende que sus acciones afectan su vida y esto le permite proyectarse, tener un proyecto en el mundo. Heidegger se anticipa acá también a los descubrimientos de la neurociencia recientes. Esto

es, los recientes descubrimientos sobre cómo funciona el cerebro coinciden con él, aunque obviamente esta coincidencia se da más allá de las posiciones metodológicas del análisis existencial que caracterizan al proyecto de *Ser y tiempo* y del proceder científico. Aún así cabe resaltar, por ejemplo, que en los más recientes estudios se ha llegado a la conclusión de que la parte frontal del cerebro es la parte que nos distingue de las demás especies. Ésta es el área más evolucionada del cerebro y es el área que nos permite modular nuestro comportamiento y planear nuestro futuro. Sin la parte frontal del cerebro estaríamos entonces a merced de nuestro medio ambiente y de lo que nos rodea, ya que responderíamos a los eventos sin ninguna reflexión. En este contexto, la Dra. Patricia Goldman-Rakic, de Yale University, sostiene en su conferencia sobre el área frontal del cerebro (2008) que la habilidad de planear para el futuro es lo que nos distingue de las demás especies. La parte frontal del cerebro integra información de otros sistemas cerebrales y forma un plan de comportamiento con propósito determinado que busca anticiparse al futuro. El lóbulo frontal no lleva el proceso de pensar independiente de otras estructuras del cerebro. En él se lleva a cabo este proceso a través de conexiones con otros centros cerebrales, esto es, con los centros sensoriales donde la información del mundo exterior se forma, con los centros de memoria donde la información se almacena, y con los centros motores donde se da la decisión de actuar.

El sabernos como seres cuyo todo estructural es el anticiparse-a-sí estando ya en medio del mundo es entendernos como seres a quienes le importa su devenir. El *Dasein*, nos dice Heidegger, es un ente al que primordialmente le importa su ser en el mundo y por ende, como ser que se anticipa, le importa su futuro. De tal forma que lo que el ser-ahí puede llegar a ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) es obra de este anticiparse a sí que Heidegger denomina cuidado. El mundo que habitamos tiene que ver con el proyecto y con lo que podemos ser. No podemos ser por fuera de lo que hay, ha sido y conocemos. Las posibilidades de lo que podemos ser, el futuro que nos trazamos y en el que nos aplicamos día a día depende de lo que conocemos, de lo que comprendemos. Baste recordar que la interpretación se funda en un *haber previo*, en una *manera de ver previa* y en una *manera de entender previa* (conceptos) y que el *Dasein* en cuanto comprende proyecta su ser hacia posibilidades. A este respecto se refiere Sloterdijk cuando

nos habla de “los hombres tienen noticia de lo que pueden ser mediante una corriente continua de presagios, designaciones y proclamaciones. Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto –también en los más eminentes tonos- hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres” (2008, 40). Y es que, continúa Sloterdijk “El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso debe de haberse referido a “grandes hombres”, en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos” (2008, 41).

El hombre sabe pues de sus posibilidades a través de lo que otros han sido, ya que estas vidas y la forma como han sido vividas le permiten tener un imaginario de la suya. Sin embargo, para saber de su propio poder ser debe comprender el mundo que habita, comprender la comunidad en la que vive puesto que no todos los mundos, ni momentos históricos ofrecen las mismas posibilidades al ser. El imaginario de lo que se puede llegar a ser en el mundo que habitamos es importante, ya que nos abre a distintos proyectos pero merece también un análisis permanente puesto que no podemos desconocer que aquello que se puede llegar a ser está muy ligado a las organizaciones, comunidades y sociedades en que vivimos y que a la vez son nuestra propia creación. Y es que podemos crear mundos - unidades sociales- en los que limitamos nuestras posibilidades de ser o en que limitamos las posibilidades de ser de un número de sus habitantes. De ahí que el análisis del mundo y como afecta a quienes están-en-él sea absolutamente relevante.

La ontología de Heidegger nos da las pautas para una comprensión del ser-ahí, pero el análisis crítico del despliegue del ser en el mundo hoy es una tarea constante: “No hay que llegar al extremo de achacar a los oprimidos apego a su miseria; y, sin embargo el miserabilismo es una de las constantes antropológicas en la cara oculta de las culturas avanzadas. Donde predomina, hay que concluir que los innumerables de todos los tiempos prefieren una desdicha conocida a una desconocida posibilidad de dicha. El hombre rebelde

es la excepción, el *homo patiens*, la regla” (2008, 64- 65). Sloterdijk se refiere pues a este proceder del *homo-patiens* muy en línea con el análisis heideggeriano y señala:

Con su ingreso al mundo fáctico, aprenden los hombres, desde la edad temprana –sobre todo en culturas con un elevado factor de dominio y cerco–, a contenerse y aceptar más de lo que les sería útil; no obstante, en el sentido de supervivencia, les es más útil que aprendan a contenerse de lo que, en el sentido de una vida en libertad, les sería aprender a aceptar. Las estructuras de contención pertenecen a la existencia sitiada como los autocontroles forzosos a la civilización avanzada (2008, 65).

La globalización, el internet, la vida urbana, el mundo mediático, la urgencia de rentabilidad en el mercado global, las organizaciones multinacionales conforman el mundo actual. Sin duda, el mundo ha experimentado cambios enormes que no terminamos de asimilar. Estamos ante mundos hipercomplejos; estar frente a ellos nos causa extrañeza y nos sentimos perdidos. El mundo nos atañe porque somos en él, no existe un fuera del mundo para nosotros, de tal forma que nuestro poder ser depende enormemente de lo que el mundo sea. No podemos ser pues indiferentes a lo que en él ocurra. El anticiparnos a nosotros mismos en mundos que no comprendemos, que nos son extraños, es complicado, imposible o absolutamente miedoso. Pero ocurre que sin ese anticiparnos nos quedamos sin proyecto, sin visión y sin sentido.

Cuando esto ocurre, acudimos a mecanismos de escape y nos ausentamos del mundo, nos deprimimos o nos dedicamos meramente a sobrevivir. “Tal vez no habría que aplicar la fórmula *omne animal triste* al *blues* postcoital, sino al estado inevitable de la mayor parte de los seres inteligentes, en la cultura avanzada, cuando consideran su situación sin ilusiones” (Sloterdijk, 2008, 64). El hombre cuyo todo estructural es el cuidado necesita sentir que se puede anticipar a sí en el mundo, esto es, sentir que el fluir de la vida concuerda con sus planes; y cuando esto no ocurre, sentir también que comprende la novedad. El hombre necesita saber que sus acciones afectan tanto su vida como el mundo que habita, es decir, necesita saber que él tiene que ver con su futuro y que puede imaginar su vida, por eso cuando el mundo le sobrepasa y le supera, el hombre se siente impotente. La impotencia ante el mundo no es algo desconocido en la historia del hombre y hace que el hombre menosprecie al hombre.

Cuando los hombres desarrollan estilos de supervivencia en pobreza crónica, cumplen la obligación de asemejar su propia hechura al aspecto de un mundo sin esperanza. Parece figurar entre sus intereses atenuar todo lo posible el riesgo de tener un alma. Evitan, en consecuencia, su propia inteligencia, sensibilidad y sentido común como una fuente interna de peligro (Sloterdijk, 2008, 64).

Conocer y comprender el mundo es definitivo para que el ser-ahí no se limite a existir, sino que siempre pueda decidir cual será su existencia. El hombre que comprende su mundo, comprende los límites y facultades de su entorno, comprende su grupo social así como su relación con la muerte y puede entonces trazarse un proyecto y tener una visión de su vida. Ahora, la comprensión del mundo es la comprensión de los otros y de las cosas del mundo, pues no se puede considerar al mundo como mera expresión de uno mismo. El mundo, nos dice Heidegger repetidamente, es con los otros y entre las cosas del mundo y por esto el sentido del ser, mientras vive, está en el mundo, no dentro del ser humano como si fuésemos un sistema cerrado.

Si bien la vergüenza es una respuesta casi universal ante la impotencia humana, se torna mucho más intensa en las personas criadas bajo el mito del control absoluto, en lugar del ideal de la interdependencia y ayuda mutua. Una vez más observamos lo fundamental que es para el niño no aspirar al control ni a la invulnerabilidad, ni definir sus posibilidades como superiores a las del resto de la humanidad, sino más bien aprender a captar de manera vívida la experiencia de la debilidad humana y sus distintas versiones en una gran variedad de circunstancias sociales, comprendiendo de que modo los distintos esquemas políticos y sociales afectan las vulnerabilidades que todos compartimos (Nussbaum, 2011, 67).

Somos con otros. Los seres del ahí que somos a cada instante, nos expresamos y comunicamos a través del discurso, es más, el discurso es la forma como “actuamos” en el mundo. Exponemos aquello que somos en nuestro discurso de tal forma que allí en lo que discurrimos se encuentra nuestra comprensión y nuestra afección. Por tanto, escuchando el discurso de los otros y el propio comprendemos y sabemos acerca de los seres que nos rodean, de las cosas del mundo, de todo aquello con lo que convivimos. Al escuchar comprendemos el lugar que tenemos en nuestras comunidades y grupos sociales, entendemos cuales son nuestros problemas y los de los otros, nos enteramos sobre las diferentes formas de entender el mundo, sobre las diferentes formas de vivir, sobre las pasiones y aversiones de las personas, escuchamos sobre otros y nos comprendemos a nosotros mismos, imaginamos lo que podemos llegar a ser y nos anticipamos. En la

escucha radica pues nuestra comprensión del coestar y, sin embargo, la escucha es el tema olvidado a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

En el discurso transmitimos nuestra comprensión del mundo y nuestra disposición afectiva. No solo enunciamos sino que también expresamos la forma como nos sentimos cuando decimos. El discurso comunica y expresa. Por eso, para entender las personas y el mundo, las situaciones y las ideas, se necesita que escuchemos todo lo que el discurso contiene. Y el discurso contiene más que mero enunciado, ya que el discurso transmite en el tono, la modulación y el tempo, la afección. El discurso es el acto por el que sabemos de la comprensión que el ser-ahí tiene del mundo, pero también el acto por el que sabemos de su forma de estar, de la forma como está sensibilizado al mundo y abierto a él. Es decir, el discurso transmite el estado de ánimo. Si se ignoran los estados de ánimo, tales como el miedo, la pasión, la rabia que nos atraviesan en diferentes momentos de nuestro diario vivir y permean nuestro estar, se ignora con ello la más esencial realidad, es decir, se ignora los procesos que determinan lo que queremos, lo que nos mueve, lo que nos retiene. No saber del estado de ánimo de los demás es privarse de comprenderlos y, por tanto, de comprender el mundo. Y sin comprender el mundo no podemos anticiparnos. Por tanto, las historias que contamos cuando hablamos, escribimos, pintamos o tocamos música, cuentan de muchas maneras. Escucharlas en su totalidad resulta entonces definitivo para la comprensión.

La forma como nos comunicamos hoy es diferente a la de ayer. El mundo de la información mediática, de los computadores, de los teléfonos móviles y de los mensajes de texto ha cambiado esta comunicación. El mundo de hoy nos bombardea con información pero nos deja muchas veces sin oír la notificación del discurso, esto es, nos deja sin oír lo que el discurso expresa. Nos privamos de conocer la disposición afectiva de las personas, su reacción ante el mundo.

El mundo de la noticia domina. Lo que se dice en los medios prima y se vuelve un coro de voces que opinan más o menos lo mismo y asume el carácter de ley que no necesita para extenderse de comprensión sino meramente de presión. Pero ocurre que la noticia “se refiere a un hecho novedoso o no muy común, o a la relación entre hechos novedosos y/o atípicos, ocurridos dentro de una comunidad o en determinado ámbito específico”

<http://es.wikipedia.org/wiki/Noticia>. O sea que lo novedoso que es lo que oímos cada día es lo que sabemos de los otros y lo que, por tanto, llegamos a considerar lo cotidiano.

La educación actual margina las humanidades de los programas de estudio y al hacer esto nos priva de conocer la historia, la literatura, las artes, es decir, nos priva de conocer y comprender las expresiones de las personas en el mundo y, por tanto, no sabemos de ellas. No sabemos de los “otros”, no sabemos lo que somos ni lo que hemos sido. El mundo se nos cierra con los consecuentes problemas que esto acarrea en las personas: falta de imaginación, de capacidad crítica, de empatía y de certeza. Y con los consecuentes problemas que acarrea en la sociedad.

Por otro lado, con las artes sucede lo mismo que con el pensamiento crítico. Descubrimos que resultan fundamentales para el crecimiento económico y la cultura empresarial sana. Los principales educadores dedicados a las ciencias empresariales entienden que la capacidad de imaginación constituye un pilar de la cultura empresarial. Para la innovación hace falta contar con una mente flexible, abierta y creativa, capacidades éstas que pueden inculcarse mediante la literatura y las artes. Cuando no están presentes, la cultura empresarial comienza a perder ímpetu de inmediato (Nussbaum, 2011, 151).

Por tanto, la tarea abierta hoy para atender a nuestro mundo es entonces realizar un análisis existencial de nuestra escucha. Escuchar es entonces la forma como sabemos de nosotros y de los otros, esto es, la forma como conocemos el mundo. Entender su dinámica existencial es entonces hoy una tarea crucial para nuestro presente. Hemos querido aquí indicar tan sólo un camino en el desarrollo de esta tarea.

Bibliografía

- Agamben, G. (s.f.). *¿Qué es un dispositivo?* Obtenido de <http://libertaddepalabra.tripod.com/id11.html>.
- Aguilar-Álvarez, T. (1998). *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Aldrich, H. (1999). *Organizations Evolving*. London, England: SAGE Publications Ltd.
- Altman, W. H. (2012). *Martin Heidegger and the First World War*. Maryland, Lexington Books.
- Barba Jacob, Porfirio. *Canción de la vida profunda*. (s.f.). Recuperado el 30 de 05 de 2013, de Poemas de amor: www.poemas-del-alma.com/porfirio-barba-jacob-cancion-de-la-vida-profunda.htm
- Cain, S. (s.f.). *Ted*. Recuperado el 30 de October de 2012, de Susan cain, The Power of Introverts: http://www.ted.com/talks/susan_cain_the_power_of_introverts.html?quite=1378
- Cardona Suárez, L. F. (1995). "Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad". En: *Universitas Philosophica*, (54), 179-218.
- Cardona Suárez, L.F. (2006). "La formalización de la culpa y la ontología de la *privatio boni* en Ser y Tiempo". En: Cardona Suárez, L.F. *Heidegger. El testimonio del pensar*, 125-146.
- Carman, T. (2003). *Heidegger's analytic interpretation, discourse and antihumanity in Being and Time*. New York, Cambridge University Press.
- Frankl, V. (1979). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder Editorial.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error: Emotion, Reason and the Human Brain*. London, (P. Books, Ed.).
- Darío, Ruben *Lo fatal*. (s.f.). Recuperado el 30 de mayo de 2013, de Poemas del alma: <http://www.poemas-del-alma.com/lo-fatal.hmt#ixzz2D0WxGHdW>
- Derrida, J. (1989). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- Guignon, C. B. (1993, 2006). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press.

Guignon, C.B. (2006). *Heidegger's Being and Time*. In Sand, J. *Central Works in Philosophy, Volume 4, The Twentieth Century: Moore to Popper*. UK: Chestham, Bucks)

Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Malden, MA, Blackwell.

Jankélévitch, V. (2005). *La música y lo inefable*. Barcelona, Alpha Decay.

Jobs, S. (s.f.). Recuperado el 30 de mayo de 2013, de www.unica.edu.ve/descargables/stevejobs.pdf

Kant, I. (1983), *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara.

Hall, K. (2003). *Soy un niño con el síndrome de Asperger*. Madrid: Paidós Iberica.

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

Hoja informativa sobre el síndrome de Asperger. (s.f.). Recuperado el 30 de 05 de 2013, de Centers for disease control and prevention: http://www.cdc.gov/NCBDDD/Spanish/actearly/pdf/spanish_pdfs/Sindrome_de_Aspenger.pdf

King, M. (2001). *A guide to Heidegger's Being and Time*. Albany: State University of New York Press.

Leary, K. and Pillermer, J. (2013). *Negotiating with Emotion*. Cambridge: Harvard Business Review.

Levinas, E. (1998) *La muerte y el tiempo*. En E. Levinas. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.

Nabert, J. (1997). *Ensayo sobre el mal*. Madrid: Caparrós editores.

Nussbaum, M.C. (2008). *Paisajes del pensamiento*. Barcelona: Paidós

Nussbaum, M. C. (2010). *Sin fines de lucro*. Bogotá: Katz Editores.

Pallares, J. A. (1999). "El lenguaje en los trastornos autistas", en: *Revista Neurol*, 28, 118-123.

Pierson, Rita. *Ted*, Recuperado en Julio 20130, "Every Kid Needs a Champion". www.ted.com/talks/rita_pierson_every_kid_needs_a_champion.html

Polt, F.H.R. and Fried. G. (2001) *A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics"*. New Heaven and London: Yale University Press.

Sloterdijk, P. (2009). *Esferas I*. Madrid: Ediciones Siruela

Sloterdijk, P. (2008). *Extrañamiento del mundo*. Valencia: Pre-textos.

Sloterdijk, P. (2008). *Normas para el parque humano*. Madrid: Biblioteca de ensayo Siruela.

Wikipedia. (s.f.). Recuperado el 30 de 05 de 2013, de Síndrome de Asperger: es.wikipedia.org/wiki/Síndrome_de_ssperger

Wikipedia. (s.f.). Recuperado el 30 de 5 de 2013, de Galileo Galilei: es.wikipedia.org.wiki.Galileo_Galilei