EL SER-UNOS-CON-OTROS EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

*Consuelo González Cruz**

RESUMEN: El presente trabajo señala algunas de las críticas que se han realizado a la cuestión de lo social en Heidegger. Se muestra que el método por sí mismo excluye la posibilidad de hacer propuestas concretas en lo referente a lo ético o lo social, que no debe traducirse como un desentendimiento de lo humano. Por otro lado, se realiza un recorrido de algunos de los lugares centrales de la ontología fundamental en la que Heidegger aborda el tema de la alteridad.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, cuestión social, alteridad, ética, comunidad.

ABSTRACT: This work outlines some of the criticism regarding Heidegger's social theory. It will be demonstrated that Heidegger's method itself eliminates the possibility of specific suggestions regarding ethical and social issues, which must not be interpreted as a disregard of human issues. On the other hand, we will revisit some key places in his Fundamental Ontology, where the philosopher addresses the theme of alterity.

KEYWORDS: Heidegger, social theory, alterity, ethics, community.

EL SER-UNOS-CON-OTROS EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

224

El ser-unos-con-otros es un existencial del *Dasein* que expresa su carácter social; es un modo de nombrar el rasgo estructural que constituye al *Dasein* y que señala a los otros, al prójimo en el sentido del próximo más o menos conocido. La investigación del lugar que ocupa tal existencial, y en general el carácter de lo social, debe tener en cuenta el contexto y el modo en el que Heidegger lo expone. En primer lugar, es preciso recordar que todo análisis elaborado en los años de *Ser y tiempo*¹ estará subor-

dinado al objetivo fundamental de su tratado: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser”.²

Así, cuando Heidegger afirma en *Ser y tiempo* que la pregunta por el ser debe sacarse del olvido y reformu-

(1927), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), *Introducción a la filosofía* (1928/1929), entre otras de esos años. Se trata de un periodo en el que Heidegger desentraña la analítica existencial con vistas a la elaboración de la pregunta por el ser (para un análisis más detallado, cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, 2004, México, UIA/Plaza y Valdés, pp. 16-36). En cuanto a las opiniones que dividen tajantemente el pensamiento heideggeriano en uno “primero” y otro “segundo”, sin que haya mucha relación entre ambos, nuestra postura es que, a riesgo de malinterpretarlo, no se puede abordar el pensamiento “último” sin haber pasado antes por la analítica existencial.

²Heidegger, *Ser y tiempo*, 2002, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, trad. Jorge Eduardo Rivera, p. 23.

¹Cuando decimos “los años de *Ser y tiempo*” queremos referirnos a la época alrededor de esa obra, no sólo a la obra misma. Es conocido que Heidegger trabajaba de manera distinta, a veces más detalladamente o a veces sucintamente, temas reiterados. Así, incluiríamos en estos años obras como: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923), *Ser y tiempo*

larse nuevamente, apunta que dicha tarea no será posible sin una comprensión fenomenológica originaria del único ente que puede llevar a cabo tal pregunta: el *Dasein*. Esto ha dado pie a múltiples críticas que reclaman el olvido del “otro”, esto es, de la alteridad, pues les parece que Heidegger se mantiene en una filosofía de perspectiva egológica. Algunas de las consecuencias que tendría esta marginación del otro son las siguientes: ¿dónde queda la posibilidad de diálogo?; ¿qué postura ética se puede esperar de una filosofía así?; ¿no hay un descrédito de lo social en Heidegger cuando se refiere a ello como el “se” (*das Man*) en tanto fuerza dominante, a veces equivalente a la masa?; ¿en dónde tienen cabida aspectos como la corporalidad y la sexualidad?; ¿no es esto un desprecio a cuestiones que atañen al ser humano? Debemos reiterar que los análisis que Heidegger lleva a cabo tienen la intención de preparar el camino para la pregunta por el ser mediante una dilucidación del ser del *Dasein*. Por otro lado, no cabe duda de que muchas de las críticas carecen de un fundamento sólido que se debe —como bien apunta Alejandro Vigo—³ por un lado, a un desconocimiento del método heideggeriano, y por otro, a una descon-

textualización de las afirmaciones del filósofo. Respecto a esto último, es preciso decir que, si bien es cierto que cuando se aborda alguna propuesta filosófica hay que tratar de hacerlo teniendo en cuenta la totalidad de la misma, en Heidegger esto se convierte en una tarea inexcusable, porque su manera de exposición se aboca muchas veces a profundizar ciertos términos que no remiten expresamente a otros con los cuales, sin embargo, se relacionan íntimamente. Cabe aclarar que aquí no responderemos cada una de las críticas que se hacen en torno al planteamiento de Heidegger respecto a la ética o lo social. Bastará con que alcancemos a esclarecer el punto de partida del “ser social” del *Dasein*. Enseguida, se hará referencia al primero de estos puntos; el segundo de ellos se tendrá en cuenta al elaborar la exposición del ser-unos-con-otros.

El método fenomenológico hermenéutico

La primera determinación del *Dasein* es que se trata de un ente distinto a otros entes como lo son una piedra, un árbol o una bestia, pues dicho ente, a diferencia de los ya mencionados, no se distingue porque contenga una potencia superior, a manera de aditamento extra respecto a una escala

³ Alejandro Vigo, “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’”, *Arqueología y Aletheiología y otros estudios heideggerianos*, 2008, Buenos Aires, Biblos, p. 261.

NOTAS

226

jerárquica en la que bien se podrían colocar la piedra, el árbol o la bestia. La diferencia radical se debe a algo que no se “queda” en él, esto es, a algo que no está “contenido” en él. El *Dasein* es un ente que está abierto al ser: es aperturidad (*Erschlossenheit*). Para evitar que sus análisis sean interpretados como una antropología filosófica,⁴ Heidegger resalta la dependencia que tiene el análisis del *Dasein* de la pregunta que interroga por el sentido del ser. De ahí que su “definición” sea “el ahí del ser”, “el ahí-ser”, en fin, el único lugar en donde se devela el ser. Por eso, el término *Dasein* no debe ser sustituido por el de “persona”, “conciencia”, “sujeto”, pues, según Heidegger, tales definiciones han tomado al ser humano como un ente similar a los otros entes. La diferencia fundamental que Heidegger tiene con otras nociones de ser humano es que la mayoría de las nociones otorgan un contenido esencial al mismo. Ya sea que lo califiquen de racional o irracional, con sus múltiples variantes, de acuerdo con Heidegger, dichas concepciones se mantienen en una noción de ser entendido como presencia, y privilegiando por tanto un modo del tiempo que olvida la movilidad de la vida en el ser mismo del *Dasein*, movilidad de la vida que en última instancia apunta a la temporalidad misma.

⁴Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §10.

La necesidad de hacer expresa esta movilidad de la vida fáctica mantuvo a Heidegger en sus primeras búsquedas. En este sentido, la herencia de su maestro Husserl lo determinó en cuanto a la necesidad fenomenológica de “ir a las cosas mismas”, esto es, evitar en lo posible alguna determinación previa al ente que se aborda. Ciertamente, esta intención crea, en primera instancia, una desconfianza fundada en la imposibilidad de exponer sin prejuicios una idea de hombre. Mas esta intención es, sin duda, una empresa que se encarga de defender y llevar a cabo el filósofo de Meâkirch, y una que mucho trabajo ha costado a sus lectores. La razón de ello no es evitar comprometerse con el carácter concreto que tienen los seres humanos, sino precisamente, hacer expresas las posibilidades siempre abiertas pero arrojadas del *Dasein*; de otra manera, “definir” al hombre, de acuerdo con Heidegger, deja fuera muchas posibilidades de lo humano y obliga a la calificación a partir de los parámetros brindados por cada propuesta.

Aunque ambos fenomenólogos, Husserl y Heidegger, se interesan por las vivencias humanas, y comparten rasgos como la relación inicial entre “conciencia” y mundo, cada uno a su manera “desformaliza”⁵ la fenome-

⁵En *Fenomenología de la vida fáctica* (op. cit., pp. 102-4), Ángel Xolocotzi aborda en detalle el paso de la fenomenología husserliana a la heideggeriana; ahí mismo se expone la posibilidad de la “desformalización”.

nología para dar respuesta a sus propias inquietudes. La fenomenología trascendental husserliana mantiene a la conciencia como ámbito último de constitución de las vivencias, esto es, de una fundamentación teórica de las mismas. La fenomenología hermenéutica de Heidegger evita toda determinación de las vivencias mediante lo teórico-reflexivo, y por tanto, mediante la conciencia. En este sentido, el conocimiento que se obtiene con el método heideggeriano es uno que se sitúa en un nivel fundamental, algo más parecido a un conocimiento vital, que sería la base de todo otro posible conocimiento. La hermenéutica es el carácter que informa ya del ser del mismo ente que es objeto de estudio: el *Dasein* o “vida fáctica”;⁶ este rasgo hermenéutico de la fenomenología da noticia del carácter de las vivencias evitando partir de lo teórico, de ahí que el análisis comience en la cotidianidad de la vida. Para Heidegger, esta determinación del método como hermenéutico proviene de que en el ser del *Dasein* se halla la posibilidad de interpretarse a sí mismo, de saber de sí y de lo que le rodea, de comprender su entorno y lo que sucede y, en este sentido, develar dicho entorno como verdadero. La verdad ontológica heideggeriana, llamada aperturidad,

se aleja de la dependencia del enunciado, expreso o implícito, para ser afirmada. El fenómeno es siempre verdadero aun cuando a su ser le pertenezca también el ocultamiento, el cual, sin embargo, es un rasgo de la verdad total del fenómeno.

El desglose detallado de los caracteres de este ente ocupará todo *Ser y tiempo*: el *Dasein* es comprensión afectiva de ser; es proyecto arrojado en medio de entes; su temporalidad es fundamento de la esencia que es el cuidado (*Sorge*). Cada una de estas formulaciones son maneras de nombrar al mismo fenómeno, son direcciones variadas para abordar lo mismo. Los existenciaris son los rasgos que Heidegger atribuye a este ente abierto a la comprensión de ser. Se trata de una multiplicidad de existenciaris que dan cuenta de un fenómeno unitario. Así, algunos de los existenciaris que remiten al carácter social del *Dasein* son el ser-con (*Mitsein*); la coexistencia (*Mitdasein*); el ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*); y el uno (*das Man*).

Debemos señalar el carácter de indicadores formales que prevalece en los existenciaris, debido a que ésta es una de las principales carencias que se tienen cuando hay un primer acercamiento a *Ser y tiempo*. Antes de su escritura, en 1927, Heidegger había andado por caminos y búsquedas que le permitieran deter-

⁶ Á. Xolocotzi, *op. cit.*, p. 144, *passim*.

NOTAS

minar lo que a su juicio era más revelador y originario del ser del *Dasein*. Por ello, en dicha obra, y salvo en el § 7, los conceptos utilizados no remiten a explicaciones más detalladas del nivel ontológico fundamental en el que se mueven, sino que da por supuesto un camino del que muchos no han tenido noticia. Este camino consiste en la acuñación de términos que describan, sin definir, los rasgos de todo *Dasein*.

La diferencia inicial que debemos tener como punto de partida es la que se da entre fenómeno y sustancia; ella sitúa el análisis en otro lugar. Una determinación sustancial del ser humano se funda en la clasificación de género y diferencia específica. Tal definición, por ejemplo, decir “animal-racional”, expresa la esencia del ente que es, en este caso, el ser humano. Teniendo la definición, podemos estar seguros de haber descrito en su totalidad el ser del ente referido, pues cada singular es sólo un caso de una especie, y el modo en que se realice no agrega nada a la esencia de lo humano. Pero el *Dasein* no es el caso singular de especie alguna. Todos los caracteres o existenciales le pertenecen siempre a todo *Dasein*, que por definición es el mío y, respectivamente, el de cada uno; el ser-en-el-mundo, la comprensión afectiva de ser, el ser-unos-con-otros, se realiza de manera distinta cada vez. Cada *Dasein* lleva

a “plenitud” lo que es un ser humano.⁷ Así, los reproches respecto a la indiferencia del otro y hacia el otro que Heidegger describe como actitud cotidiana, no tienen en cuenta el nivel descriptivo, y no prescriptivo, de la fenomenología heideggeriana. Tampoco debe, por ello, suponerse que haya en el filósofo una concepción pesimista del ser humano. El ser-en-en-el-mundo tiene el carácter de la existencia y la facticidad, esto es, de realizarse siempre con la impronta de la época y el contexto en el que vive cada *Dasein*; desde esta afirmación debe comprenderse la negativa heideggeriana a pronunciarse por una determinada cosmovisión. ¿Cuál es la cosmovisión? Eso lo determinarán los sociólogos o los historiadores; a la filosofía, de acuerdo con Heidegger, le corresponde señalar esos rasgos que siempre acompañan al ser humano temporal. La apertura de posibilidades es también el señalamiento del carácter arrojado del *Dasein*, lo cual ubica a sus planteamientos en lo más opuesto a una filosofía del sujeto o egológica. La filosofía que toma al ser humano como centro de todo es, por lo menos, ingenua. Respecto al antropocentrismo, Heidegger afirma lo siguiente:

En esta consideración antropocéntrica nos percataremos de

⁷Cfr. Jorge E. Rivera, *Heidegger y Zubiri*, 2001, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 35.

que, cuando este ente que es el hombre, supuestamente enamorado de sí mismo, se pone a sí mismo en el centro, cuando ese ente está en su propio centro, lo que de verdad resulta es que, conforme a lo más íntimo de sí, ese ente es excéntrico, es decir, que por la propia esencia de su existir, de su *Existenz*, nunca puede estar objetivamente en el centro del ente. Pues esto es precisamente lo que el filosofar pondrá de manifiesto, a saber: que es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo.

La esencia del *Dasein* es la existencia. El estar fuera de sí. La esencia se aleja de la interpretación categorial y sustancial del ente que es el hombre. El carácter de existencia del *Dasein* muestra la imposibilidad de estar constituido esencialmente por centro alguno, y por ello, de rasgos permanentes y definitorios. Uno de estos rasgos es el ser-unos-con-otros y otros existenciarlos que remiten a lo social. El *Dasein* es estructuralmente un ente que se determina también por los otros; sin embargo, las maneras en que se lleva a cabo deben ser explicitadas teniendo en cuenta como punto de partida la cotidianidad. Tarea que enseguida nos concierne.

Apertura y movilidad del *Dasein*

El *Dasein* es ser-en-el-mundo que comprende el ser de los entes que lo rodean; en la cotidianidad se encuentra en la posibilidad de perderse y absorberse en los entes. La existencia y el ser-cada-vez-mío muestran la esencial dispersión y ejecutividad de su ser. El *Dasein*, volcado sobre los entes que lo rodean y siendo cada vez como puede ser, a partir de las posibilidades que se le abren, tiene siempre la posibilidad de interpretarse en su singularidad y así ser-en-el-mundo, o bien puede “olvidarse” de sí y así ser-en-el-mundo.

El *Dasein* se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse.⁸

Estas posibilidades de decisión sobre la propia vida expresan la movilidad inherente al *Dasein*, movilidad que será caracterizada como la “caída”.⁹

Tomar entre manos la existencia, o dejarla perderse, alude a la propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiiedad

⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 35.

⁹ *Ibidem*, p. 202.

NOTAS

(*Uneigentlichkeit*) que no son modos de ser excluyentes, sino énfasis en la existencia del *Dasein*. La propiedad significa que siendo el *Dasein* con otros seres en el mundo, estando rodeado de entes, elige ser siempre desde sus posibilidades más propias, es decir, situado en sus límites fácticos. La impropiedad, en cambio, refiere al haber delegado a otros la dirección fundamental de la propia vida y se trata a su vez de un tipo de elección. En ningún momento pretende Heidegger hacer expresos los rasgos ónticos en que se dan la propiedad y la impropiedad, menos aún intenta elaborar un juicio moral sobre las mismas. La fenomenología describe lo que pertenece al *Dasein*; de ahí que la apertura, constituida esencialmente por los existenciales de la comprensión y la disposición afectiva, ambos articulados por el habla, tenga el modo de ser de la caída. Ésta resultará menos extraña si reiteramos que el punto de partida del estudio es el *Dasein* en su cotidianidad. En ella, el *Dasein* muestra su esencia como cuidado, es decir, se comporta ocupándose de los entes que lo rodean, y con ello, de su propio ser. Si este es un comportamiento fundamental o “esencial”, ¿cabría concebirlo como un ente aislado?

Aparición de los otros en el mundo cotidiano

Si el punto de partida es el ser-en-el-mundo en su carácter de apertura, no podemos concebir el ser del *Dasein* como un ser aislado inicialmente. Su facticidad implica la “intervención” de otros para que su ser sea posible. El carácter de apertura, gracias al cual el *Dasein* se halla a la intemperie, brinda la posibilidad de que su ser sea afectado por otros. Esto se realiza de diversas maneras, pero el *Dasein* nunca es meramente activo o pasivo; el encuentro con las cosas y los demás *Dasein* se realiza como espontaneidad receptiva:¹⁰ afectando y dejándose afectar, y en el manifestarse el ser de los entes que lo rodean, comparecen para él mismo las posibilidades de su propio ser.

Los útiles, y en general las cosas que rodean el cotidiano mundo circundante, tienen sentido desde la utilidad que brindan o desde su sólo estar ahí en su lugar de siempre. Para ocuparnos de un ente debemos tener abierta una totalidad de remisiones que hacen posible absorbernos en él, por ejemplo, utilizar una computadora para elaborar un escrito que será entregado la próxima semana. Aquí, en el uso de las cosas, comparece nuestro ser, pero

¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, 2001, 3ª ed., Madrid, Cátedra, trad. Manuel Jiménez Redondo, p. 83.

también el ser del otro que se hace manifiesto como generoso, autoritario, exigente, amable. En la realización de la obra se tiene presente a un otro, aquel para quien la obra está destinada. Pero también en los entes, en medio de los cuales estamos, se hace manifiesta la presencia del otro como una presencia agradable, desagradable, o aun indiferente:

En el material empleado comparece, como alguien que “atiende” bien o mal, el productor o “proveedor”. Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada a la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como “embarcación ajena”, señala hacia otros.¹¹

El mundo que habita el *Dasein* está desde siempre determinado por el significado que los otros contribuyen a darle. Asimismo, el ser-cada-vez-mío determina el mundo de quienes lo rodean. Los comportamientos concretos son variables, pero el carácter ontológico del ser-con otros y el de los otros respecto a cada *Dasein*, es descrito por Heidegger de la siguiente manera: ¿quién es el otro *Dasein*?

¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 143.

Los entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos, o no soy yo mismo, sino que es en cada caso el otro, otra existencia [otro *Dasein*], la existencia [el *Dasein*] de los otros, no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas otras cosas, sino que esa otra existencia, ese otro ser-ahí, ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-existencia, es *Mit-dasein*; [pero] nosotros mismos [el *Dasein* mío] [...] venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros [...] *Dasein* y *Dasein* son un uno-con-otro.¹²

Esto es: el *Dasein* que es ser-cada-vez-mío tiene el modo de ser del ser-con (*Mitsein*), gracias a lo cual el otro *Dasein* comparece para mí en el modo de la coexistencia (*Mitdasein*), y yo comparezco para él en tanto coexistencia. El mundo tiene pues el carácter de ser-unos-con-otros y puede expresarse como ser-en-el-mundo común y compartido.

El carácter ontológico de ser-unos-con-otros

El hecho de que Heidegger considere al ser-con, a la coexistencia y al ser-unos-con-otros como existencia-

¹² M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, pp. 93-4.

NOTAS

rios impide que estos se vuelvan un agregado superpuesto al significado de los entes que nos rodean. El ser-unos-con-otros no emerge gracias a que varios entes que tienen el modo de ser del *Dasein* se junten o se hagan presentes, es decir, no se trata de una condición que surge cada vez con la presencia de otros.¹³ Ahora bien, el modo en que los otros comparecen puede ser expreso, discreto o privativo. Tales modos no van en detrimento del carácter ontológico de ser-unos-con-otros. La apertura del ser-en-el-mundo remite a un ámbito de patencia que pertenece a cada *Dasein*, de ahí que sólo donde hay un ámbito de patencia, quede la posibilidad de que haya un “con” otro. El *Dasein* irrumpe en el ámbito de patencia de todo otro *Dasein*: “La existencia lleva ya consigo la esfera de una posible vecindad; es ya de por sí vecinda-de, mientras que por ejemplo, dos piedras carecen de relación de vecindad, el ser-con implica: dar, soltar, ceder, liberar “Ahí”[...] es un mani-fierto haber roto, haber abierto, haber irrumpido”.¹⁴

Comprender al *Dasein* como sujeto o conciencia comporta el problema de cómo hacer que ambos lleguen a compartir algo de “fuera”. Aun la relación yo-tú que se propone como inicial no acaba de esclarecer el tipo

de vínculo que se alcanzaría entre ambos; antes, es preciso expresar el modo en que se concibe al “yo”. Heidegger realiza una crítica a la “introspección proyectiva o empatía” (*Einfühlung*),¹⁵ que es propuesta como una manera de comunicación para establecer un puente entre un sujeto y otro. Sin embargo, ese camino tiene un supuesto fundamental: “que el estar vuelto del *Dasein* hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro”,¹⁶ lo cual tendría necesariamente que mostrarse antes de poder suponerse. Heidegger no duda en afirmar la falta de originariedad de estas propuestas, que más bien acaban por complicar la ya de por sí difícil intención de explicar la forma en que ontológicamente nos relacionamos unos con otros: la empatía (*Einfühlung*) es sólo posible sobre la base del ser-unos-con-otros.

Las maneras discretas e imperceptibles en que aparecen los otros ya han sido mencionadas cuando se habló de que los útiles que nos rodean remiten a posibles portadores. Ahora bien, una manera privativa de ser-con otro es el aislamiento; sin embargo, “tan sólo *en y para* un ser-con puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del ser-con, su posibilidad es la prueba de éste”.¹⁷ Para Heidegger

¹³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 143-5.

¹⁴ *Ibidem*, p. 150.

¹⁵ M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, p. 153; *Ser y tiempo*, p. 149.

¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 149.

¹⁷ *Ibidem*, p. 145 (traducción modificada).

el modo cotidiano de convivencia es un modo “deficiente”: “precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia [...] caracterizan el convivir cotidiano de término medio”.¹⁸ Aun cuando un *Dasein* fáctico *no* se vuelca hacia otros o cuando cree prescindir de otros, *es* en el modo del ser-con. Reiteramos: el plano descriptivo de lo que encontramos cotidianamente no debe hacernos perder de vista al fenómeno mismo, que precisamente se oculta en la evidente cotidianidad.

En cuanto a los modos positivos del ser-unos-con-otros, se encontraría el modo de ser que alivia al *Dasein* de la responsabilidad de elección y, con ello, acaba reemplazándolo en lo que sólo a cada uno le atañe, ésta se ubicaría en la caracterización del uno (*das Man*) como lo dominante en la vida cotidiana. Para el uno, todas las posibilidades son posibles, aún las *imposibles*, pues su carácter comunitario obnubila la facticidad de la perspectiva individual. Otro modo positivo de la convivencia es aquella que ayuda al otro a hacerse transparente para sí mismo y sus posibilidades, modo que no es tan común porque requiere que el *Dasein*, que se comporta así, sea él mismo propio, en el sentido de haberse hecho claro para sí mismo y haberse resuelto.

La determinación de la caída como uno de los existenciaros del *Dasein*

¹⁸ *Ibidem*, p. 146.

debe llevarnos a comprender que se trata de una tendencia “inherente” a su ser, esto es, insuperable. Dificilmente se podría mantener el *Dasein* en el modo siempre propio respecto a su ser y respecto a los otros. Heidegger no pretende sino describir la manera en que cotidianamente se da esto, aun cuando para su propio planteamiento sea necesario que la verdad del *Dasein* se haga manifiesta por medio de la propiedad, modo de ser en el que alcanza la totalidad de su ser y con ello su verdad más radical.

El uno (*das Man*) como existenciaro

Al afirmar que el uno o el “se” es un existenciaro, debemos aclarar con Heidegger que no debe verse tal modo de ser como meramente negativo, especialmente en un sentido moral. En la cotidianidad, la aperturidad del ser-en-el-mundo se mueve en el modo de ser del uno. De esta manera, comprender, disposición afectiva, y hablar cobran los matices de la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos literatura como *se* ve y *se* juzga; pero también nos

NOTAS

apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.¹⁹

Ciertamente, las caracterizaciones que se le atribuyen no son las más alentadoras, pues llegan a señalar el tono de rebaño que tienen muchos de nuestros comportamientos. Sin embargo, precisamente ese comportamiento otorga datos del ser del *Dasein*: “El uno es un existenciarario, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*. La fuerza y la explicitud de su dominio pueden variar históricamente”.²⁰

¿Dónde queda entonces la esencial singularidad y facticidad del *Dasein*? Para afirmarla debemos también afirmar el carácter social y común que tiene toda singularidad humana. Las propuestas que hacen al *Dasein* “único e irrepetible” se fundan en el hecho ontológico de compartir un mundo común, pues sólo en un mundo de significados compartidos puede alguien tener el cariz de ser único e irrepetible, pues tal carácter se adquiere en “comparación” con los demás. Ahora bien, es

preciso que haya cierto emparejamiento en el mundo público en donde todo se concibe para un *Dasein* “estándar” o “regular”. En la utilización de los medios de transporte, en la producción de objetos en masa “cada cual es igual al otro”; de no ser así, difícilmente podría funcionar un mundo público. Pero esto no es una desgracia, pues, debido a esa nivelación del uno, podemos movernos en la cotidianidad. Gracias a que me han tomado como uno entre tantos, indiferenciado, *Dasein* de término medio, puedo ocupar el elevador, manejar una bicicleta, leer un libro y usar una cuchara. Me muevo en ese modo de ser del uno. Ahora bien, la cuestión está en que a veces se hace o se funda la comunidad en esta “igualdad” óptica aparente. Se crean barreras frente a quien desde otra cultura (*Weltanschauung*) se comporta diferente respecto del *Dasein* medio de una cultura. Mas no debe confundirse lo óntico con lo ontológico aunque, ciertamente, uno no se dé sin el otro.

Debemos dejar claro lo siguiente: somos “iguales” en cuanto a la estructura ontológica que nos corresponde, y por eso somos también con otros *Dasein*, compartimos un modo de ser desde el *Dasein* que somos y desde el *Dasein* que los otros son para mí; ser “también con” ellos no es estar fácticamente presentes, como ya se ha expuesto arriba. Podríamos decir que no importa que se trate de un senega-

¹⁹ *Ibidem*, p. 151.

²⁰ *Ibidem*, p. 153 (traducción modificada).

lés, de un berlinés o de un mexicano: todos compartimos una estructura existencial. Pero esta igualdad no es de contenido, porque la estructura que nos corresponde a todos sólo dice que nuestro ser es concreto, es cada vez mío, y por tanto cada vez diferenciado. Así pues, en cuestión de contenidos, no podríamos ser nunca iguales. A pesar de ello, o quizás precisamente por ello, el modo cotidiano de llevarse a cabo nuestra concreción y singularidad —dice Heidegger— se caracteriza más bien por un “empeñarnos” en ser iguales. Pues el uno lo somos todos, es un existencial de cada cual. Con todo, el ser-cada-vez-mío implica la facticidad y el propio tener-que-ser, lo cual muestra a nuestro propio ser como una carga. De ahí que el uno se nos manifieste como algo que nos abraza y nos aligera por momentos la carga de nuestro ser. Por ello, dice Heidegger: “El uno tiene algo ciertamente positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico”.²¹ Es positivo en tanto “muestra” cómo somos.

La mirada común y cotidiana

Aunque el habla (*Rede*) es el existencial articulador de la comprensión

²¹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, 1999, Madrid, Alianza, trad. Jaime Aspiunza, p. 36.

y la disposición afectiva, debemos resaltar específicamente el carácter que cobra desde el ser-unos-con-otros. Para empezar, recordaremos lo fundamental de la estructura de “algo como algo” (*Als-Struktur*). Un ente nunca aparece aislado, sino en tanto se explica como remitido a un contexto que antes ya hemos comprendido. Para usar el martillo debimos antes tener presente el clavo, la pared en la que golpearemos, el peso de aquello que el clavo sostendrá, en fin, una totalidad de remisiones que son anteriores al hecho de martillar. La estructura remisional de los útiles, de comprender algo como algo, no se daría sin compartir referencias comunes con los otros *Dasein* que nos rodean. El habla es un existencial que enfatiza precisamente nuestra pertenencia a una comunidad y a una época, nos sitúa de manera radical y señala abiertamente el carácter de arrojado del *Dasein*.

Algunos existenciales no son mencionados expresamente como referentes de lo cultural, tal vez para evadir la reacción inmediata de agregar contenidos; sin embargo, la apertura lingüística, que va de la mano de la comprensión, es un modo de referirse a lo contextual y cultural. La comprensión y la interpretación, desplegadas en el § 32 de *Ser y tiempo*, brindan algunas referencias en este sentido. El ámbito de patencia que acompaña

NOTAS

236

a todo *Dasein* abre para él un círculo de contextos que comprende e interpreta para vivir cotidianamente. La comprensión es posibilitadora de la interpretación. El trato de un ente como tal es interpretación que ha sido abierta y posibilitada por la comprensión. Aquí podemos situar las múltiples referencias culturales que también son históricas: el lenguaje, los símbolos, las costumbres, las creencias, etc. Los círculos compartidos varían de acuerdo con el ámbito en el que nos hallemos, en la familia, en el trabajo, en el país, compartimos referencias y siempre se trata de un cúmulo de “haber previos” que no sería posible tematizar. “El mundo circundante es diferente en cierto modo para cada uno de nosotros y, sin embargo, nos movemos en un mundo común”.²² Nos movemos en ámbitos de patencia compartidos, y cuando intentamos hacerlos explícitos, estamos ya interpretando, es decir, situándonos en una perspectiva; a esto Heidegger lo nombra la “manera previa de ver” (*Vorsicht*). Más explícitamente, la manera previa es la manera de mirar lo que para nosotros comparece. Las posibilidades de esos modos pueden ser múltiples: “si vamos al campo, podemos ver ese campo como posible objeto de una explotación agrícola

la o lo podemos ver poéticamente en su belleza, o como lugar para fundar una ciudad, etc.”²³ Pero esta modificación vertical, por decirlo de una forma, de los límites de un ente, puede ser llevada a cabo también de manera “horizontal”, comprendiendo esta interpretación horizontal como los límites fenomenológicos de mundo. Este punto de partida en Heidegger, hecho expreso magistralmente por Klaus Held, es determinante para el diálogo intercultural, pero aun para la comprensión del otro más próximo. Así, respecto al concepto fenomenológico de mundo, Held afirma:

Sólo la referencia de un significado particular a otros significados le confiere pleno sentido. Por eso se remiten todos los significados los unos a los otros. Mediante estas remisiones de sentido le es posible a cada hombre ordenar todos los acontecimientos de su vida en un amplio contexto de remisión y de esta manera comprenderlos.²⁴

Esta remisionalidad o significatividad habla de una apertura de horizontes, en cierta medida restringida, pero con la permanente posibili-

²² M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, (1927), 2000, Madrid, Trotta, trad. Juan José García Norro, p. 207.

²³ El ejemplo es de Jorge E. Rivera, cfr. *Ser y tiempo*, p. 478.

²⁴ Klaus Held, “Europa y el entendimiento intercultural”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología, (Anuario), 2001, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, núm. 3, pp. 303-24.

dad de ampliarse, pues dice Heidegger: “la mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los ‘mundos’ particulares”. Y como sabemos, no hay mundo particular (perspectiva) sin mundo común (ámbito de patencia).

Hasta aquí hemos dejado claro que la investigación del ser del *Dasein* debe aludir a los caracteres que se dan en dicho ente comprendido como fenómeno. Heidegger es consciente de que proponer la relación inicial y ontológica del ser-unos-con-otros no elude todas la problemática ética y de conflicto entre culturas; antes bien, se compromete a un punto de partida

radical: “la poderosidad del origen”. Ahí, justamente, debe comenzar el planteamiento de tales problemas. Ha propuesto un camino que comienza en un mundo común de referencias compartidas, a partir del cual es posible el conflicto. En otras palabras, el conflicto no se da por una incompreensión total del otro, sino precisamente por una comprensión de lo que el otro es y por un negarse a aceptar como modificables los contenidos propios o ajenos. Esa fue una tarea que alentó y que no gratuitamente dio por resultado una revitalización de la filosofía práctica en muchos de los que fueron sus alumnos.

©ITAM Derechos Reservados.

La reproducción total o parcial de este artículo se podrá hacer si el ITAM otorga la autorización previamente por escrito.