

Existencia y otros. Para una reevaluación de *das Man* en *Sein und Zeit*, partiendo del concepto de posible

Existence and others. For a revaluation of *das Man* in *Sein und Zeit*, starting from the concept of possible

GIOVANNI BATTISTA ARMENIO
(Università degli Studi di Milano)

Resumen: Considerado habitualmente como un tema secundario en la analítica existencial, *das Man* se entiende además de forma negativa por el fuerte significado conformista con el que se destaca. Al contrario, permaneciendo siempre en las páginas heideggerianas, lo que nos gustaría intentar es una reevaluación del mismo. Partiendo de la consideración del *Dasein* como existencia, y pasando del *Mitsein* como nivel trascendental de constitución de la existencia y del mundo, queremos resaltar *das Man* como dimensión fundamental de las posibilidades con las que el *Dasein* realiza sí mismo. En este escenario la carga conformista se convierte en una cuestión de segunda instancia, dejando espacio para una comprensión más profunda de la existencia en sus limitaciones.

Palabras Clave: Heidegger, existencia, *Mitsein*, *das Man*, posibilidad

Abstract: Usually considered a secondary issue in the existential analytic, *das Man* is moreover understood in a negative way due to the strong conformist meaning with which it stands out. On the contrary, likewise remaining in the Heideggerian pages, what we would like to attempt is a reevaluation of it. Starting from the consideration of *Dasein* as existence, and passing from *Mitsein* as the transcendental level of constitution of existence and of the world, we would like to bring out *das Man* as the fundamental dimension of the possibilities with which *Dasein* realizes himself. In this scenario, the conformist charge becomes a matter of second instance, leaving room for a deeper understanding of existence in its constraints.

Keywords: Heidegger, existence, *Mitsein*, *das Man*, possibility

Habitualmente, el pensamiento heideggeriano es presentado según la división en dos fases, en las que *Sein und Zeit*, el trabajo capital, actuaría como divisor. La primera fase del pensamiento de Heidegger (el período de Friburgo, 1919-1923) se caracterizaría por un interés en unas tres áreas de investigación: el pensamiento protocristiano (principalmente Pablo y Agustín), la filosofía de Aristóteles y la fenomenología husserliana. Como señala Heidegger: «El joven *Lutero* fue mentor en la búsqueda; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dió *Kierkegaard* y los ojos me los puso Husserl» (GA 63, p. 5/22). Reconociendo la coincidencia entre la autointerpretación de la existencia y la autocomprensión de la fenomenología, sigue en el período de Marburgo (1923-28) la maduración de la *Seinsfrage*, es decir, el problema del sentido del ser como cuestión fundamental olvidada por la tradición occidental. De ahí la

elaboración y publicación de *Sein und Zeit* (1927), que tendría como objetivo, a través de una «analítica existencial», la formulación de una «ontología fundamental». Sin embargo, el trabajo se interrumpe precisamente en el momento en el que debería haber pasado de la tematización de la existencia a la temporalidad del ser [*Temporalität*], conduciendo así al abandono del proyecto de la ontología. Con la reformulación del problema del ser, cerca de los años treinta se realiza la famosa *Kehre* del pensamiento heideggeriano —como leemos en una nota a *Vom Wesen der Wahrheit*¹ y en el *Brief*— a partir de la cual se intentará la meditación directa sobre el ser mismo, en su auténtica esencia [*Wesen*]. El tema de discusión se convierte en el ser en cuanto Ser, es decir, en el ser como *Seyn, Ereignis*, el advenimiento apropiador que, ocultándose a sí mismo, se da [*es gibt*] como sentido manifiesto. Inaugurando así una nueva fase del itinerario heideggeriano, la *Kehre* representaría pues la repetición de la *Seinsfrage*, como el volverse radical de esa sola pregunta que pide el sentido del ser; reclamando para sí misma la verticalidad típica del puerto de montaña, que solo girando permite avanzar hacia la cima; o que, a la inversa, permite descender al fondo [*Grund*] y luego más allá, hacia el *Ab-grund*.

En cuanto a nuestro trabajo, nos dedicaremos esencialmente a la obra del '27.

1. El problema de la existencia

Como es sabido, *Sein und Zeit* es una obra inconclusa. A pesar de la intención de plantear el problema del sentido del ser, el aporte real del trabajo consiste en una analítica existencial, es decir, en una hermenéutica fenomenológica que explica [*Auslegung*] las estructuras fundamentales de la existencia, en su dimensión trascendental y relacional —es sabido que *Sein und Zeit* fue recibido con fervor por el panorama existencialista, algo aborrecido por Heidegger—. La expresión “*Dasein*” denotaría entonces la particularidad de ese ente que, a diferencia de todos los demás, ya se mueve siempre en la comprensión del ser y permite cuestionar el sentido del ser.

Pero, ¿es sólo esto lo que distingue al *Dasein* de otras entidades? Para responder hay que decir en primer lugar en qué consiste esta peculiaridad, describir sus características fundamentales, o, en otras palabras, es necesario exhibir su esencia, como de hecho se procede en filosofía desde Sócrates en adelante.

A este respecto, sin embargo, Heidegger escribe: «La “esencia” de este ente consiste en su tener-que-ser. El “qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)» (GA 2, p. 56/67).

Leemos atentamente. A primera vista, parecería que Heidegger está confundiendo el orden de derivación de la existencia con respecto a la esencia. En la metafísica tradicional, de hecho, la primacía se suele atribuir a la esencia, que se considera como un núcleo de propiedades entre las que no existiría contradicción. Para entenderlo como Wolff o Baumgarten (así como Suárez) por ejemplo, el estatuto de esencia se jugaría en el nivel de la posibilidad lógica, ya que entre las cualidades que contribuirían a la formación de la *essentia* no debe haber contradicción, bajo la condición de que la esencia no sea pensable y consecuentemente su imposibilidad. Una vez reconocida la primacía de la posibilidad lógica, en el sentido de naturaleza no contradictoria, la realización de la esencia como *existentia* pasa a ser una cuestión de segunda instancia, ya que no estaría determinada por la esencia misma —sin embargo, a la inversa, la

¹ Cfr., GA 9, p. 193.

imposibilidad de existencia vendría determinada por la naturaleza contradictoria de la esencia—. Desde este punto de vista, la existencia no sería más que el cumplimiento de la esencia, ya que todo lo que realmente existe debe ser posible primero en un nivel lógico, según un orden de derivación que procede de arriba a abajo². Por otro lado, incluso Kant concibe la existencia de esta manera, ya que no está incluida entre las cualidades esenciales sino que es algo que solo puede obtenerse *a posteriori*. La existencia sería por tanto algo secundario a la esencia, por lo que esta se convierte en el principal objeto de la ontología tradicional; pensemos por ejemplo en los argumentos lógicos del escolasticismo y los racionalismos dogmáticos.

¿Y Heidegger en su lugar? Si estos son los términos en los que uno suele pensar, ¿por qué, según leemos en la cita, no parece seguir esa línea?

Como hemos mencionado, la esencia se refiere al corazón de las cosas, la unidad de sus cualidades que, en ausencia de una contradicción lógica, puede materializarse en algo que existe. Sin embargo, el problema surgiría cuando con este discurso se quisiera dar cuenta de esa entidad particular que es el *Dasein*, que, según Heidegger, no existe como existen las entidades en general. Mientras las cosas simplemente son (y eso es todo), ya que su ser puede describirse según características que, mientras permanezcan como tales, identifican al objeto por lo que es, el discurso es diferente para el *Dasein*, en la medida en que no está en el mundo como están las cosas. En efecto el *Dasein* es una entidad, ya que también él es, pero no como un objeto que está simplemente presente, que es lo que es y eso es todo. Se podría decir que el *Dasein*, en la medida en que entiende su propio ser y el ente que se diferencia de sí mismo, tiene su centro de gravedad descentralizado de sí mismo, fuera de sí mismo, por lo que su ser no consistiría en el mero ser (como el agua en el vaso) por eso se estiraría más allá de sí mismo. Para hacer constitutiva esta tensión hacia adelante, Heidegger decide resignificar el término “existencia” [*Existenz*], que ya no indicará el hecho de que algo está simplemente presente (la «mera posición de una cosa»³, a la Kant), sino poniendo el acento en la “e” del e-xistir, que aludiría a estar fuera de uno mismo, indicaría más bien la peculiar manera con la que el *Dasein* está en el mundo, que se caracteriza como un tener-que-ser. «La “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia» (GA 2, p. 56/67), escribe Heidegger, ya que lo que se puede decir de la entidad que existe es el hecho de que “ella es” poniendo en acción sus posibilidades de ser. Lo que debería describirse sobre el *Dasein* no sería, por tanto, su esencia como se entiende tradicionalmente, en el sentido de “qué”, sino el “cómo” de las posibilidades que pertenecen a esta entidad.

La motivación subyacente para la comprensión de Heidegger radica en el hecho de que, en lo que respecta a la esencia del *Dasein*, también la descripción misma de la esencia —su implementación, el interés que la motiva, la pretensión de claridad que el *Dasein* tiene hacia sí mismo y al mundo—, todo esto debe incluirse en la consideración de su esencia, que por lo tanto no puede limitarse a un despliegue de cualidades relativas a un objeto, porque este nivel de consideración en principio se trascendería precisamente cuando se pretendiera formular la esencia del *Dasein*. En ella también debe integrarse la formulación misma, así como todas las dimensiones en el lugar (sus formas de ser) ingenuamente cortadas de la consideración de la mera *essentia*: los ojos con los que se mira, la práctica cognitiva operativa. Para esto Heidegger reconoce una

² Sobre esto, piénsese en la perplejidad que suele crear la famosa frase según la cual «por encima de la realidad está la posibilidad» (GA 2, p. 51-52/61), que parece recordar este esquema de derivación, pero que, propiamente hablando, no tiene nada que ver con él. Es la fenomenología y el tema del ser de lo que hablamos allí. Aquí de esencia y existencia.

³ Cfr., KrV, A 598 / B 626: «Sein [...] ist bloß die Position eines Dinges».

auténtica «primacía de la “*existentia*” sobre la *essentia*» (GA 2, p. 58/68), ya que, contrariamente a lo que se suele pensar, sería la segunda en fundamentarse en la primera y no al revés.

De lo que sería culpable la metafísica tradicional es de haber confundido el estatuto ontológico del *Dasein* con el de otras entidades, reduciendo el modo de ser del primero al segundo, considerándolo como una mera cosa, un mero objeto. Como la analítica debe tematizar esta entidad aquella no debe caer en el mismo error, y por ello entenderá las características fundamentales del *Dasein* como sus modalidades de estar, de tal forma que no se desconozca la de estar en movimiento de esa entidad que existe, que está fuera de sí misma, cerca de las propias posibilidades de realización. Por eso, las estructuras que surgirán como resultado de la analítica no serán entendidas como «categorías» (GA 2, p. 59/70), que se adecuan a las meras cosas, sino como «existenciarios» (GA 2, p. 59/69), es decir, las formas en que el *Dasein* puede ser y debe ser. A diferencia de otras entidades, el *Dasein* no se puede contener en una definición y su esencia no es un contenido estable.

En este punto disciplinas como la psicología, la antropología, la biología habrían malinterpretado al *Dasein*, pues sus análisis presuponen tácitamente una concepción inadecuada de este como una entidad simplemente presente, que sería una versión derivada con respecto a la más original y fundamental de la existencia. Para socavar este peligro, Heidegger decide no utilizar la palabra “hombre” como objeto de la analítica, ya que traería consigo una estratificación semántica consolidada tan arraigada en nuestra forma de pensar que, aunque se produjera una reinterpretación explícita, seguiría siendo entendido de este modo. Sin embargo, esta elección no debe considerarse como una simple postura, en el sentido de que para evitar malentendidos Heidegger decidió arbitrariamente recurrir a una nueva palabra, y aquí está, el *Dasein* como truco. La intención es reiniciar el acercamiento teórico hacia esa entidad que nosotros mismos siempre somos, en sus posibilidades y formas de ser, para lo cual debe ser puesto en observación su cómo (todo por describir) y no su qué, que en cambio suele ser descrito por la filosofía tradicional (animal racional, criatura, *res cogitans*) o por diversas disciplinas científicas (el hombre como cuerpo biológico, psique o materia física). El punto de partida es la consideración del hecho de que esa entidad puesta en la atención no sería el hombre, sino, sin ningún sesgo temático, ese «ser-cada-vez-mío»⁴ de lo que esta en cuestión —inspirado en la kierkegaardiana transparencia de sí mismo— que será desentrañado y tematizado, y que en el nivel primario debe ser concebido como *Dasein*, existencia, tener-que-ser las propias posibilidades.

Dicho esto, hay que tener en cuenta que además de la concepción cartesiana del sujeto, Heidegger también rechaza la husserliana, y los problemas teóricos a los que conduce esta obstinación estallan, por ejemplo, en el problema del lenguaje⁵, que no por casualidad será reformulado sustancialmente con la *Kehre*.

2. Mi mundo pertenece a otros

En el marco de lo analítico, con el objetivo de no aceptar los prejuicios de la metafísica tradicional, Heidegger decide partir de la consideración del dato fenoménico primario del *Dasein*, que pone en observación sus modalidades de ser por cómo se

⁴ Cfr., GA 2, pp. 56-60/67-70.

⁵ Cfr., Di Martino, 2003.

ejercen en la vida cotidiana. El escenario en el que se estructura este último resulta ser el mundo circundante, el cual, a través de la observación de las formas en que se desarrolla el trato intramundano con la entidad, se ha explicitado en su trama constitutiva en las relaciones de significatividad, que circunscriben y delimitan las posibilidades con las que el *Dasein* puede moverse y realizarse en el mundo, según el recorrido de las relaciones de respectividad.

En su tratamiento del mundo, Heidegger destaca cómo lo encuentra el *Dasein* en el nivel primario, lo que equivaldría a describir el trato con la entidad en la conducta en primera persona. En cambio, para el *Dasein* tomado individualmente, y para lo que concierne a los demás parecería haber silencio total. Si se niega esta consideración, no es sólo porque Heidegger se prepara para tematizar la cuestión, sino porque la intersubjetividad resulta ser una dimensión ya implícitamente presente en la experiencia del mundo. En particular, la alteridad del *Dasein* se consigue principalmente a partir de la *Zuhandenheit*.

Estos otros que así “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío (GA 2, pp. 157-158/143).

Como leemos, esta cita avanza en la profundización de lo que concierne a la «comprensión» (*Verstehen*) y la «interpretación» (*Auslegung*). No parte del supuesto de que, a nivel empírico, a través de una mirada genérica a la vida cotidiana del mundo, podamos captar visualmente a los otros, físicamente presentes. Lo que dice Heidegger, en cambio, es que en el trato intramundano, en la medida en que las cosas que me rodean se revelan como posibilidad de acción, tales significados, aunque ya presentes en el encuentro con el objeto, no son revelados por el *Dasein* en un sentido relacional individual, que conduciría directamente a la arbitrariedad de esta significación, sino como desvelado en una perspectiva más amplia: las cosas no son simplemente mis posibilidades de realización, sino que son esencialmente *pragmata* en vista de otros «posibles portadores» (GA 2, p.157/143). La condición respectiva de un útil no es algo que concierne al *Dasein* únicamente, ya que su implementación se refiere constitutivamente a la posibilidad de que otros lo realicen de esta manera; más en general, el significado de las cosas, su «en cuanto» (GA 2, p.198/173), es tal a causa de su relación con la praxis de los demás, y es en esta perspectiva donde la mía obtiene su sentido.

La comprensión individual presupone tácitamente la dimensión intersubjetiva, porque ya actúa en el significado que el *Dasein* encuentra en primera persona, aunque los otros no estén físicamente presentes. Obviamente, Heidegger no excluye el hecho de que pueda encontrarme con otros en el mundo circundante y que, de manera más realista, son una parte constante de mi vida diaria; pero se parte del hecho de que están presentes incluso cuando están ausentes en el campo perceptivo, como posibles usuarios a partir de los cuales se revela el sentido objetivo de las entidades. Incluso en la experiencia solitaria en primera persona los demás están ahí, en las cosas; y por esto, observa Heidegger, no deben considerarse meras presencias, ni deben considerarse como «todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo» (GA 2, p. 158/143). La significatividad de las cosas, y por tanto del mundo, es intersubjetiva.

El mundo como tal, como trama de respectividad y significatividad posible, con sus límites y constreñimientos, es igual para mí y para los demás; de hecho, es mío en la medida en que lo es para otros. Si, de hecho: «El *Dasein* inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros

comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo» (GA 2, p. 160/145), al mismo tiempo: «El mundo no sólo deja en libertad lo a la mano como ente que comparece dentro del mundo, sino también al *Dasein*: a los otros, en su coexistencia» (GA 2, p. 164/147).

Como se desprende de los análisis anteriores sobre el mundo, este consistiría en el horizonte que asigna la respectividad y la significatividad posible. Esta concepción es ahora releída y ampliada en el nivel intersubjetivo, ya que las limitaciones del mundo, las referencias viables, las posibilidades alcanzables, no lo son en relación con el *Dasein* solitario, sino que son reveladas y experimentadas por el *Mitsein* del *Dasein*, punto focal esencial de la experiencia en primera persona.

Si lo trascendental es relacional, según la unidad cooriginal del *Dasein* y el mundo (ser-en-el-mundo, de hecho), una tercera, la alteridad, debe integrarse ahora junto a esta polaridad.

3.1. El estatuto ontológico del *Mitsein*. Tensiones teóricas

A partir de este comentario, ahora se conocen las dificultades que plantea el análisis del coestar, el cual representa uno de los núcleos temáticos con los que se muestran las dificultades teóricas de la analítica existencial.

En particular, Heidegger reivindica para sí la originalidad de su análisis con respecto a los ya consolidados en el panorama filosófico de su tiempo, que considera ónticos: así critica los análisis de Scheler sobre la empatía, los husserlianos sobre la intersubjetividad y los de tipo hegeliano. El error común en estas investigaciones consistiría en considerar al *Dasein* fundamentalmente como individuo, a partir del cual se buscarían y rastrearían las relaciones con la alteridad intersubjetiva.

Heidegger interpreta la empatía de Scheler como un puente que une dos sujetos esencialmente separados; operación, por tanto, destinada desde el principio al fracaso porque, argumentativamente, no sería posible unir en el plano ontológico lo que se separó desde el principio. Por ello, el coestar heideggeriano indicaría en cambio una dimensión fundamental, de primera instancia, ya que cuando decimos *Dasein*, cuando se hace explícito en sus formas fundamentales de ser, la dimensión intersubjetiva ya está aceptada en principio incluso antes de que se pueda tomar nota a nivel óntico-empírico.

Además, no solo los análisis de Scheler serían falaces, sino también los de Husserl. Según este último, por un lado, la alteridad se puede captar a partir de las cosas, en la medida en que es en la intersubjetividad donde se constituye su objetividad⁶, por otro lado es algo que la pura conciencia pura trascendental sólo puede aprehender, dado que la vida egológica de otros no puede ser objeto de ninguna experiencia directa, por eso precisamente sólo puede ser aprehendida, es decir captada en analogía con la mía⁷. También aquí sería desde la consideración del sujeto individual que, en un segundo momento, se trataría de establecer un puente hacia la alteridad, cualquiera que sea su naturaleza.

Finalmente, la crítica heideggeriana llega, quizás más silenciosamente, también a los conceptos del modelo hegeliano, según los cuales la comprensión de la alteridad estaría esencialmente enraizada en la propia conciencia de sí, ya que esta última se

⁶ Cfr., Hua IV, pp. 79-90.

⁷ Cfr., Hua IV, pp. 162-172.

constituiría a través de la introyección en la relación con otro; y, según Heidegger, esta concepción estaría más bien asumida antes que fundada⁸.

Sin entrar en los méritos de estas consideraciones, que llevarían mucho más allá de los objetivos de este trabajo, dediquemos unas palabras al respecto. En primer lugar, parece descabellado que Heidegger, con tan pocas palabras, sea capaz de liquidar análisis filosóficos de cierta importancia a través de una postura preventiva, es decir, de acuerdo con su pretensión de originalidad con respecto a los que llama “ónticos” sobre la intersubjetividad, que en realidad está tan solo anunciada y no argumentada⁹. Además, también es necesario admitir la deuda con Husserl en cuanto a la objetividad de las cosas, ya que la significación, es decir, la objetualidad y la objetividad, es algo cuyo sentido se constituye de manera fundamental en el coestar —razón por la cual el otro *Dasein*, según Heidegger, no se encuentra principalmente en la dimensión concreto-corpórea, sino en la práctica de considerar y usar las cosas en su “en cuanto” —. No por casualidad Scheler acusará al *Dasein* de un solipsismo fundamental, en el que se pasa por alto el papel crucial que el otro, en el encuentro real que de él se hace, tendría para su constitución¹⁰; problema que Löwith también había enfrentado en su ensayo de habilitación¹¹. También serán célebres las críticas de Sartre, que no dejará de señalar la ausencia total de la presencia real del otro que en cambio se daría en el encuentro con su corporalidad, con su mirada, a nivel frontal y opositor, respecto a lo cual una mera observación ontológica es insuficiente¹².

Por otro lado, considerese la fuerte inspiración de los análisis de Scheler sobre la empatía, cuya importante influencia teórica se puede deducir del experimento del Robinson¹³, como podemos entender tanto de *Prolegómena*¹⁴ como de estas páginas de *Ser y tiempo*, ya que la alteridad es concebida por Heidegger como una dimensión ya siempre presente en el nivel ontológico en el *Dasein*, más allá de la experiencia efectiva que se puede hacer de ella; de hecho, esta puede considerarse como un mero relleno.

En cuanto al caso Robinson, se trata de un experimento mental, que apareció por primera vez en el *Formalismus*, pero que encontramos de forma más completa en *Wesen und Formen der Sympathie*, en el que Scheler hipotetiza la existencia de tal Robinson en una isla desierta, pero que, a diferencia del narrado por Defoe, nunca ha tenido experiencia directa de la alteridad “en carne y hueso”. Según Scheler, si Robinson realizaba actos espirituales también tendría una «consciencia de falta de algo» y una «consciencia de no estar completo» (GW VII, p. 230/309), porque no habría ningún acto social de respuesta correspondiente que constituiría y consolidaría la espiritualidad del acto mismo. Pero, precisamente en virtud de esta carencia, a Robinson también se le daría «la intuición e idea superlativamente positiva de algo que no estaría *ahí* como esfera del tú y de lo que tan sólo no conocería ningún ejemplar» (GW VII, p. 230/309).

Además de los numerosos y complejos problemas que este experimento conlleva a nivel teórico —que ni siquiera podemos enumerar aquí— la intención básica, retomada por Heidegger, consiste en restar la alteridad a la mera experiencia contingente que se puede hacer de ella e introducirla en la constitución misma del sujeto; por lo tanto, ella

⁸ Cfr., GA 2, p. 166/149.

⁹ Dada la importancia, pero también la brevedad de estas páginas, Nancy aboga por la necesidad de una nueva analítica que parta de la consideración del *Mitsein* (Cfr., Nancy, 2005, p. 53).

¹⁰ Cfr., GW IX, pp. 260-261.

¹¹ Cfr., S S I.

¹² Cfr., Sartre, 1943, pp. 453-471.

¹³ Cfr., Bancalari, 1999, pp. 138-159.

¹⁴ Cfr., GA 20, p. 328.

se le daría también a un Robinson que nunca habría tenido una experiencia concreta del otro¹⁵. Al hacerlo, Scheler critica la aproximación de Husserl a la cuestión, según la cual la alteridad se reduciría esencialmente al dominio de la percepción, y en consecuencia a la contingencia del encuentro, que paradójicamente puede que nunca suceda, como de hecho Husserl el lo sucesivo seguirá pensando¹⁶.

Por tanto Heidegger, en el tema del coestar, tiene ciertamente una deuda con Husserl, pues la objetividad (el en cuanto que el *Dasein* experimenta de primera mano) se constituye intersubjetivamente; y, al mismo tiempo, sin embargo, se aparta de él, en la medida en que la alteridad no se reduce dentro del alcance de la percepción originariamente dadora (de donde para Husserl se activaría la presentación analógica). De este modo se acerca a Scheler y su Robinson, quienes expresan precisamente la necesidad de no reducir la alteridad a la contingencia de un encuentro. Si se tiene esto en cuenta, el punto crucial de ruptura de Heidegger con ambos consiste en el olvido total de la dimensión corporal en la que se produce el encuentro real con el otro, en su ser aquí, en carne y hueso (lo que ahora indica tanto la percepción originariamente dadora en general como el *Leib* de los demás), acogiendo la alteridad en el corazón mismo del *Dasein*, de la cual se afirma que es ontológicamente coestar, pero sin perseguir la necesidad de hacer inteligible y cuestionable la posibilidad del encuentro concreto y del relativo reconocimiento. De hecho, el propio Heidegger señalará la ausencia de análisis propios con respecto al problema del cuerpo¹⁷.

3.2. Intersubjetividad como trascendental

Sin embargo, más allá de las deudas conceptuales y las consideraciones historiográficas, en nuestra opinión sería posible exhibir las razones que subyacen al coestar, tal como las expone y trata Heidegger, que explican filosóficamente la cuestión de fondo. Razones, sin embargo, que se muestran solo a contraluz.

En primer lugar, nos parece plausible sostener que la razón por la que Heidegger decide excluir de la analítica los procesos que constituyen la intersubjetividad y, en ella, la subjetividad, consiste en que la posibilidad de tales descripciones, de hecho, presupondría a su vez el coestar como dimensión que hace posible la descripción misma. En la medida en que la intersubjetividad no es un simple objeto de investigación que es diferente al observador, sino que es la dimensión en la que —al igual que la constitución del sujeto— cobra sentido tanto sus operaciones como sus respectivos correlatos objetuales, cualquier investigación (biológica, psicológica, filosófica, etc.) que, encaminada a la tematización de la intersubjetividad, olvida su propio límite estructural, es decir, no poder saltar sobre su propia sombra, resulta fallido desde el principio, o al menos víctima de una ingenua ceguera.

Las investigaciones y teorías sobre la constitución del sujeto y la intersubjetividad, por minuciosas que sean, tanto en la objetividad científica de los estudios como en lo convincentes en su rigor argumentativo, cuando pretenden agotar *in toto* este tema, explicar los procesos constitutivos y constituyentes en cada momento, detalle y pasaje, respondiendo con firmeza a cada solicitud de cómo y por qué, serían víctimas del sueño epistemológico-filosófico de poder excluir de sus propias descripciones objetivas los ojos con

¹⁵ Evidentemente, quedaría la pregunta de si Robinson puede ser considerado propiamente un hombre o más bien un animal, lo que pondría en duda precisamente el punto de partida: la posibilidad o no de realizar actos espirituales por su parte.

¹⁶ Cfr., Hua I, pp. 121-183.

¹⁷ Heidegger, 1987, p. 292.

los que se mira, la práctica utilizada y los significados desvelados para tal fin, creyendo que pueden apuntar directamente al asunto tal como es en sí mismo. Pero aquí, además, no se trata simplemente de esto, de la relación entre el sujeto cognoscente y una cosa particular considerada en su “en sí”, sino de lo que hace al sujeto ser lo que es, es decir, la intersubjetividad, esto es, la esfera del sentido (en la unidad de operaciones y significados) a los que necesariamente este debe referirse para cualquier narración, mítica o científica que pueda llegar a ser —y es por eso que históricamente tanto la naturaleza como el contenido de las narrativas pueden cambiar, y de hecho cambian, pero, sin embargo, sus condiciones de posibilidad permanecen inalteradas—. Si esto falta, entonces no hay posibilidad de tematización en general, ya que no solo estaría ausente la conciencia reflexiva, el lenguaje, la escritura, sino en consecuencia también la objetividad del mundo; pero si la intersubjetividad existe, entonces ella necesariamente puede describirse solo desde adentro y nunca de otra manera.

Aunque estos argumentos, que sólo hemos señalado, no aparecen como tales en *Ser y tiempo*, nos ayudan a comprender la profundidad de ese coestar que ontológicamente Heidegger confiere al *Dasein*; porque si un día se descubriera que nuestras teorías y reconstrucciones sobre la constitución de la conciencia reflexiva, sobre el lenguaje, sobre la objetividad del mundo, etc., están de hecho equivocadas, perdiendo así su eficacia y validez narrativa (ya se trate del mito o descripción científica), sin embargo la dimensión intersubjetiva, el *Mitsein*, permanecería inalterada; quedaría como el único supuesto inalterado (en este sentido, ontológico) que no se vería afectado esencialmente por este colapso, como dimensión fundamental primaria sin la cual cualquier teoría no podría tener sentido. El “ontológicamente” de Heidegger precede de manera trascendental a cualquier cuestionamiento del coestar mismo; y esto se aplica a todos los existenciales fundamentales del estar-en-el-mundo, más aún cuando se trata de la intersubjetividad.

Como mejor y al mismo tiempo mal alumno de Husserl, éstas parecen ser las razones que subyacen al tratamiento del coestar, que puede representar una especie de tensión idealista de Heidegger. Sobre esta base también entendemos en qué sentido Heidegger reclama una mayor originalidad que otros análisis realizados por diversos autores sobre el tema, que, como suele ser evidente en *Ser y tiempo*, no pecarían en la veracidad, sino en la originariedad, ya que serían de segunda instancia respecto a la orden de fundamentación. Tanto las descripciones sobre la empatía como los problemas de aperccepción analógica, así como la dinámica de introyección de la alteridad, presupondrían para su vigencia la propia dimensión intersubjetiva, y es por ello que el tema del coestar es introducido por Heidegger como una especie de constatación, cuya naturaleza no es fáctica, sino ontológica; porque cuando hablamos del *Dasein*, de su identidad, de las cosas, de los significados, de cualquier objeto de comprensión —es decir, en general, del estar-en-el-mundo— ya es siempre en la intersubjetividad donde encuentran el espacio, y está ya siempre ahí aunque no esté abiertamente tematizado —como se desprende, por ejemplo, de la interpretación (*Auslegung*) de la objetividad de las cosas en su en cuanto—.

Dicho esto, sin embargo, queda fuera de discusión que Heidegger da la bienvenida al *Dasein* a juegos ya realizados, cuya constitución ya ha ocurrido (por eso se descarta el lenguaje como simple exteriorización¹⁸), sin mencionar la indiferencia con la que descarta los análisis de otros autores en mérito y, sobre todo, la ausencia del *Leib*, que podría considerarse como la falta teórica más importante de *Ser y tiempo*.

Y en todo caso, la necesidad filosófica subyacente parece ser la que acabamos de

¹⁸ Cfr., GA 2, p. 214/184.

señalar: todo tratamiento que se ocupa de la relación entre el individuo y los demás (empatía, aprehensión, introyección), así como los procesos de ontogénesis de la constitución subjetiva, encuentra su propio sentido y tienen su vigencia a partir de la dimensión intersubjetiva, que por tanto no puede ser descrita, en sus procesos constituyentes fundamentales, como un hecho observable desde fuera, distinto del observador mismo, sino que debe siempre presuponerse necesariamente. Es en la intersubjetividad —y, agregamos, en la práctica del lenguaje— cuando podemos describir el “como” objetivo de tal constituirse; pero esto significa que ya se está dentro del objeto que se pretende tratar: está en los ojos con los que se mira, en la práctica en curso, en los significados desvelados y utilizados, no está fuera.

Por eso Heidegger, en la interpretación de las estructuras fundamentales de la existencia, no se dedica a un tratamiento directo del tema del otro, que conduciría inevitablemente a la toma en cuenta del nivel óptico-empírico, y por tanto contingente, de la alteridad. Esta en cambio se obtiene de la mismidad del *Dasein*, en la explicitación de esas donaciones de sentido ya siempre operativas en la experiencia en primera persona, que hacen del *Dasein* esa entidad peculiar que es. La cuestión del otro emerge a partir de la mismidad: «En la comprensión del ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros» (GA 2, p. 165/148).

4.1. *Se puede y no se puede. Límites ontológicos y límites ópticos de la existencia*

Volvamos ahora al nivel existencial. Como ya se dijo, el mundo es esencialmente el mundo para los demás, pues las cosas se revelan como posibilidad de acción para un posible agente, por lo que la alteridad ya está siempre incluida y encontrada en la relación intermundana con la entidad. La alteridad es una dimensión constitutiva de la objetividad. Sin embargo, más allá de estas consideraciones, el otro *Dasein* también pertenece al mundo circundante.

La actividad con la que se involucra en el mundo, sin embargo, no debe pensarse como algo que afectaría al *Dasein* individual de manera irreductible a los demás, como si cada actividad personal fuera algo especial, inédito en comparación con la práctica diaria de los demás. En efecto, si se ha dicho que la significación de las cosas es algo que se constituye a nivel intersubjetivo, entonces, aunque cada *Dasein* vive en interioridad (o incluso en soledad) su actividad particular con la entidad o con el otro *Dasein*, esta en principio no puede ser algo particular, sino que solo encontrará sus propias posibilidades de realización, así como sus modalidades de ejecución, en la medida en que se inserte en un horizonte común de significación. Por ejemplo, la actividad particular que nos está viendo comprometidos en este momento (es decir, la escritura de esta obra en el PC) es algo que ciertamente me concierne en la irreductibilidad de mis vivencias, que son siempre y exclusivamente mis vivencias; pero escribir con el PC, en sus modalidades de implementación, en el proceso de su despliegue, dentro de los límites que establecen el cómo de su ser concretamente posible, es algo que no concierne me en particular, sino a todos los que escriben con el PC, es decir los que se relacionan con él como una posibilidad de acción. Ciertamente cada uno puede hacerlo a su manera, según sus propias intenciones y fines, así como según su estilo personal; sin embargo, lo que permanece inalterado es la posibilidad y modalidad de implementación, que no es solo mía, sino que existe en cuanto “nuestra”. El posible «dejar estar» lo utilizable es algo que se constituye intersubjetivamente, por ello establece, dentro de un mundo de significatividad, los límites y coacciones de su ejercicio.

Si bien la inmanencia de nuestra praxis es algo que, desde un punto de vista fenomenológico-existencial, solo nosotros mismos podemos experimentar, la forma en que esta se realiza, de vez en cuando en una entidad determinada, es siempre la misma para todos los que comparten el mismo mundo. El objeto, intersubjetivamente constituido, determina las posibilidades con las que se puede dejar estar en determinadas referencias significativas.

Además, ya con estas simples consideraciones, queda claro que el mundo en sus significados y limitaciones es algo esencialmente público, y que esta dimensión no es algo que concierna al *Dasein* en un nivel secundario de consideración, como, por ejemplo, el de la convivencia material con respecto a los demás, sino que está ya siempre en juego cuando se le da algún significado al *Dasein*.

En la medida en que las cosas se revelan como significados comunes para una multiplicidad de posibles agente, ese ser-cada-vez-mío que caracterizaría al *Dasein* resulta necesariamente descentralizado en la dimensión pública, ya que cada individualidad, en relación a la posible realización del objeto, simplemente se convierte en “cualquier individualidad capaz de”; además de que las modalidades de su realización no están determinadas de forma subjetiva, arbitraria, sino que son lo que son en relación con el mundo como horizonte público vinculante y posible.

Es sobre este trasfondo argumentativo, que más adelante Heidegger procede con la delineación del *Dasein* tal como es en la vida cotidiana, que se realiza como *das Man*, el «uno» neutral:

Más arriba se hizo ver que en el mundo circundante inmediato ya está siempre a la mano, como objeto de la ocupación común, el “mundo circundante” público. En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al *Dasein* propio en el modo de ser “de los otros”, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se ve* y *se juzga*; pero también nos apartamos del “montón” como *se debe hacer*; encontramos “irritante” lo que *se debe encontrar irritante*. 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 (GA 2, p. 169/151).

Como leemos, “el uno” no indica ninguna entidad determinada que sea distinta del *Dasein*, sino que es la forma en que el es inmediatamente en el mundo, es decir en la vida cotidiana. En primer lugar, es un existencial, como forma fundamental de ser del *Dasein*; incluso si, en la vida cotidiana, puede obtener tal preponderancia que asuma la apariencia de una entidad real, aunque ésta no exista concretamente. “El uno” no es una entidad material y, además, nunca se puede encontrar en carne y hueso. En efecto, si a nivel primario indica la significación intersubjetiva que opera en la experiencia en primera persona del mundo, él puede exteriorizarse, proyectarse fuera de esta inmanencia para convertirse en el otro garante, en el juez de nuestras acciones y de nuestro vivir. Más concretamente, en realidad, no se trata de una mera proyección exterior contingente, que puede que ni siquiera exista, sino de una necesidad existencial real, ya que “el uno” pertenecería a la constitución del *Dasein* como realización del coestar. Por tanto, es posible que existan mundos, momentos históricos, en los que se pueda manifestar de forma más o menos explícita, apareciendo como reflejo de la experiencia inmanente o extroyectándose en forma de entidad externa: «*El uno es un existencial, 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 explicitud de su dominio pueden variar históricamente» (GA 2, p. 172/153).

Desde un punto de vista existencial, “el uno” consiste en la referencia pública esencial que acompaña a todos nuestros pensamientos, acciones o intenciones, pero no como un índice simple y neutro yuxtapuesto a ellos, sino como una autoridad virtual respecto a la que cualquiera de nuestras aperturas personales al mundo es conmensurada —por tanto juzgada, evaluada, aceptada o rechazada—, podría considerarse como un verdadero tribunal de la razón con respecto a cual sentimos que siempre debemos dar cuenta. Como leemos más adelante en el texto: «Pero esta “conciencia pública” ¿qué otra cosa es sino la voz del uno?» (GA 2, p. 370/297).

“El uno” consiste, pues, en la extroyección de la alteridad que constituye mi experiencia del mundo (ya que la significación es intersubjetiva), en la que se proyecta la variada pluralidad de mi ser en el mundo (mis pensamientos, mis deseos, mis intenciones, juicios, ambiciones, el ser-cada-vez-mío de, etc.) cuyo resultado es, sin embargo, ejercer retroactiva y tácitamente su dominio sobre la existencia, imponiendo así ciertos modelos de realización posible, así como una visión del mundo. En este sentido “el uno” es un existencial del *Dasein* —y la alienación ejercida por él no debe entenderse como una dimensión distinta del *Dasein* respecto a la cual esto sería remitido, sino, precisamente, como un fenómeno fundamental enraizado existencialmente—, por eso es nuestra intención amortiguar aquellas lecturas que ven en “el uno” una fuerza predominantemente conformista y “dictatorial” (término que a menudo ha llevado más a malentendidos que a una comprensión efectiva de lo que indica “el uno”), colocando estas atribuciones en un segundo plano.

Volviendo al texto, Heidegger afirma que de “el uno” sería típica la «distancialidad» [*Abständigkeit*] (GA 2, p. 168/150) como modalidad primaria con la que el *Dasein* se relaciona con los demás, ya que estos son considerados agentes del mismo mundo, y en virtud de esta comunidad los encuentra como su punto de comparación. El otro es aquel que posee sus mismas posibilidades de realización, contra el que se miden sus acciones. Cuando todos valen el otro, ya que son intercambiables en vista de la satisfacción del objeto, el *Dasein* se opone y se equipara con los demás, y así viceversa. Esto lo haría de modo que la existencia se realiza en un estado de «medianía» (*Durchschnittlichkeit*) (GA 2, p. 169/151), en la medida en que lo que se produce es lo que otros pueden aceptar y apoyar, con la consecuencia de la «nivelación de todas las posibilidades de ser» (*Einebnung*) (GA 2, p. 169/151). A esto le seguiría una sustancial irresponsabilidad¹⁹ del *Dasein* en su proyectar, pues las posibilidades de existencia se revelan y se consideran no a partir de la existencia individual, que daría sus propios pasos partiendo de sí misma, sino a partir de esa colectividad neutral e impersonal de “el uno”, según el cual todo lo que el *Dasein* hará, proyectará, etc., así como lo que ha hecho, planeado o concebido, se ha hecho o se hará simplemente porque “así se hace”. De esto modo, no solo se nivelan las posibilidades que puede realizar el *Dasein*, sino también los límites y prohibiciones de implementación, es decir, de hacer y pensar, porque es alcanzable sólo lo que se puede y es rechazado todo lo que no se puede, tal vez simplemente porque no se hace. Por eso, “el uno” facilita la existencia, la libera de su peso y responsabilidad, ya que el tener-que-ser se disuelve en la impersonalidad de fines y motivos: «Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El uno que responde a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros» (GA 2, p. 170/152).

Por lo tanto, dicho eso, podemos observar dos niveles de circunscripción de lo posible

¹⁹ Cfr., GA 2, p. 170/152.

ejercida por “el uno”. En el nivel primario, como concretización del *Mitsein*, se selecciona el entorno genérico de lo concebible y lo inconcebible, pero no en el sentido de la posibilidad lógica basada en la naturaleza no contradictoria de las determinaciones (composibilidad), sino como lo que realmente puede ser llevado a la realización por una existencia determinada, inserto en un mundo específico y perteneciente a una comunidad específica. Esta sería la esfera ontológico-existencial de lo posible, es decir, de lo que es posible realizar en un contexto de mundo dado, o, dicho de otra manera, en un determinado mundo espiritual. En segundo lugar, a partir de esta esfera de lo posible, es decir, a partir de las posibilidades de existencia que se pueden realizar en un mundo, se limitan entonces aquellas sobre las que “el uno” ejerce su función más normativa y conformista, seleccionando lo que es oportuno que *se* realice y lo que no.

Dicho esquemáticamente, en “el uno” se constituyen dos esferas de lo posible que caracterizan la existencia: la primera es la ontológico-existencial (ya que lo ontológico es tal siempre y solo en relación al *Dasein*), la segunda es óntico-normativa, y es en este último donde, más concretamente, “el uno” ejerce su fuerza niveladora y dictatorial²⁰.

Y aquí, nuevamente para aclarar lo que Heidegger está describiendo bajo el disfraz de “el uno” es necesaria una breve digresión.

4.2. “El uno” como estar en situación del *Dasein*

Al contrario de lo que a menudo se suele interpretar, lo que Heidegger está tematizando en estas páginas, aunque sea de manera implícita, puede considerarse como el esencial estar en situación del *Dasein*, es decir, el «estar-arrojado» [*Geworfenheit*] en un determinado contexto de mundo; que no debe confundirse con la *Befindlichkeit*, que indicaría en cambio un «encontrarse afectivamente dispuesto» (GA 2, p. 180/160), el *pathos* emocional de la existencia para su *Faktizität*.

En la medida en que la comprensión, como proyecto del *Dasein*, revela significados y posibilidades para la realización de la existencia, y por otro lado se afirma que la significación del mundo se constituye intersubjetivamente, es fácil observar que el estar en situación de *Dasein* consiste concretamente en su ser ya siempre en “el uno”, dentro del cual y desde el cual se constituyen las posibilidades de realización y recorrido del mundo, para lo cual *se* usa un martillo “así y así”, en el PC escribo como *se* escribe en el PC, veo la luna como *se* ve la luna, es decir, como un cuerpo celeste y no como una diosa, apreciando su belleza según la foto a tomar, y no en vista del sacrificio que se va a realizar en el ritual sagrado. Así como el martillo *se* usa para colgar fotografías y pinturas en la pared, para romper la hucha y no para acabar con vidas en la batalla.

En “el uno” están decididos los significados, las prácticas, los juicios, la disposición afectiva²¹, es decir, el horizonte de todo sentido, en el que se inscribirá la existencia una vez arrojada al mundo, de la que nunca jamás será posible prescindir:

En cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del *Dasein* ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, y lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer (GA 2, p. 258/216).

²⁰ El sentido de nuestra clasificación se aclarará durante la lectura.

²¹ «El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se “ve” y cómo se lo ve» (GA 2, p. 225/192).

Por lo tanto “el uno” no es una autoridad política ni la suma de individuos, ni los *mass media*: consiste en la dimensión ontológica existencial, ónticamente concreta y determinada, del *Dasein* en su ser en una situación a la que ya está siempre remitido.

Sólo una vez entendido esto, podría ser destacado (quizás de manera crítica con Heidegger) el *climax* pues, de lo que podría considerarse una simple observación ontológica (de carácter fenomenológico, concerniente a la constitución) se llega a la estructuración del espacio de recorrido y libertad del *Dasein* respecto al mundo, en el que está remitido ese ser-cada-vez-mío que en realidad es un ser siempre a la vista de los demás, porque sólo entre ellos puede emerger. La comprensión de las posibilidades que el *Dasein* tiene de sí mismo y del mundo no está, por tanto, simplemente significada de manera intersubjetiva, sino esencialmente determinada en “el uno”:

El uno-mismo, que es aquello por mor de lo cual el *Dasein* cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del *Dasein* deja en libertad al ente que comparece, en función de una totalidad respeccional que es familiar al uno, y dentro de los límites impuestos por la medianía de éste. El *Dasein* fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno [...]. Inmediatamente, el *Dasein* es el uno, y por lo regular se queda en eso (GA 2, p. 153).

Las posibilidades con las que la existencia puede dar cuenta de sí misma ya están siempre tamizadas por “el uno”, el cual decide en una apertura al mundo qué puede y qué no puede realizarse.

Si esto es cierto, entonces “el uno” puede ser considerado con pleno derecho como una determinación de apertura, y no como una dimensión secundaria del coestar. Es un fenómeno existencial, necesario e indispensable a través del cual el mundo mismo se constituye en su horizonte de sentido, ya que la significación es siempre intersubjetiva, fundada en el coestar. Pero mientras esto último lo podemos entender como trascendental, como determinación pura del *Dasein* más allá de toda realización positiva e histórica, “el uno” representaría en cambio la dimensión colectiva, igualmente esencial, en la que se constituyen los significados por lo que son, en la particularidad de sus contenidos.

4.3. El uno y los proyectos de existencia

De acuerdo con lo que se ha argumentado, “el uno” puede entonces ser considerado como la dimensión a partir de la cual todos inmediatamente planifican su existencia, es decir, a partir de la cotidianeidad de lo revelado. Además, en esto consistiría la «ambigüedad», es decir, uno de los momentos constitutivos de la «caída» [*Verfallen*] del *Dasein*, rasgo de su peculiar movilidad ontológica²²:

Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición y libre trato de lo accesible en el uso y la fruición, sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poder-ser, y en el modo del proyecto y de la presentación de las posibilidades del *Dasein* (GA 2, p. 230/196).

²² Ya en el *Natorp-Bericht* (GA 62) Heidegger señaló la idea de una ruina de la vida de sí misma en sí misma como modalidad fundamental de la vida fáctica.

Con esta afirmación Heidegger hace una importante aclaración del discurso sobre “el uno”. En cuanto a “el uno”, Heidegger tiende a poner bajo observación las relaciones de significatividad del mundo, de uso y respectividad, o más en general, de las cosas. De hecho, se ha demostrado que estos se revelan esencialmente dentro de un horizonte de significación común, es decir, siempre dentro del coestar como existencial fundamental del estar-en-el-mundo; además, lo que podría considerarse una mera observación fenomenológica sobre la objetividad asume también una determinación más concreta (siempre permaneciendo en el horizonte trascendental-existencial) ya que es en “el uno” donde la determinación de significados y las posibilidades concretas de realización son seleccionadas y sustentadas.

Más allá de esto, sin embargo, es posible destacar otro orden de problemas que, como puede verse por ejemplo en la cita anterior, necesariamente ya está presente en estas páginas: el problema de la existencia. Como decíamos al principio, la diferencia fundamental entre el *Dasein* y la entidad genérica es precisamente su tener-que-ser, es decir, su irreductibilidad a cualquier descripción de esencia que delimite un núcleo estable de características y propiedades; y esto se debe tanto a una cuestión metodológica (es decir, que la descripción de la esencia debe incluir también los fines, intenciones, procedimientos, significados y la práctica implementada para tal fin, ya que todo esto le correspondería por derecho), como a una factor puramente existencial, y es el hecho de que el *Dasein* no está en el mundo como el agua en el vaso, sino que está siempre cerca de lo que lo rodea, en una práctica activa, planificadora y trascendente a todas las realizaciones; razón por la cual la existencia del *Dasein* significa su ser fuera de sí mismo, su indeterminación estructural a la que está condenado —el *Dasein* no es mera *Existenz*—.

En esta perspectiva, el elemento descriptivo primario es la indicación de las cosas del mundo como *pragmata*, como posibilidad de acción en la que el *Dasein*, a veces en el compromiso con la entidad, se verá realizado en su tener-que-ser. Y así es como Heidegger procede con la discusión. Sin embargo, con demasiada frecuencia olvidamos lo que conceptualmente indica la afirmación según la cual las cosas no son meras presencias sino *pragmata*, es decir, que en ellas no se trata simplemente de la descripción de los objetos en su esencia (que sería de carácter práctico); sino que con ellos se realiza el tener-que-ser del *Dasein*, es decir, que son la primera respuesta al problema de la existencia que él encarna: su ser posible está ante todo en la satisfacción de las cosas. ¿Quién es el *Dasein*? El que martilla. ¿Cómo se da cuenta de su tener-que-ser? Antes que que nada martillando.

Pero ésta, como bien entendemos, es la respuesta más inmediata, y de hecho la más modesta, al amplio y profundo problema de la existencia. De hecho, es mediante los análisis sobre la vida cotidiana media de “el uno” como Heidegger vuelve a llamar la atención sobre este problema, ya que la ambigüedad no implica mero uso mundano, la relación del *Dasein* con las cosas, sino más bien la comprensión, en sentido significativo, que el *Dasein* realiza hacia sí mismo y hacia el mundo. La comprensión que estamos tratando aquí no debe entenderse en el sentido de la apertura del *Dasein*, como el adelantamiento de las posibilidades en su entorno más inmediato (*pragmata*), sino que debemos concebirlo en el sentido más inclusivo de la palabra, es decir, cuando decimos que comprendemos, que entendemos una cuestión, un problema, cómo es una cosa, en un sentido que recuerda al de interpretar, que, en este caso, no puede reducirse a *Auslegung*, a la operación de explicitar. La comprensión indica ahora la interpretación de la existencia con respecto a sí misma y al mismo tiempo al mundo (ya que el estar-en-el-mundo expresa precisamente esta inmanencia).

Concebido de esta manera, podemos ver claramente en qué sentido “el uno” selecciona las posibilidades de realización de la existencia, incluyendo no solo la posible «pertenencia respeccional» de lo utilizable en el comercio mundano, sino también —y este es el punto crucial— todo lo relacionado con planes de existencia a largo plazo, metas y ambiciones personales, así como profesionales. En “el uno” se ha establecido la comprensión previa de uno mismo y del mundo al que el *Dasein* es remitido constitutivamente como arrojado, ya que el tener-que-ser, el tener que ser esta misma vida, se concibe a sí mismo según las interpretaciones y posibilidades que ya están consolidadas en “el uno”, como desveladas en el mundo en el que se está, y se está en el mundo como *se* está en el mundo.

Así entendemos también la nivelación, la tranquilidad y la irresponsabilidad de “el uno”; ya que, en él, y a partir de él, se prefiguran las posibilidades en las que se realizará la existencia concreta que el *Dasein* tiene que ser, que siempre serán aceptadas antes de cualquier cuestionamiento: entre lo que se puede hacer, el hará de profesor, camarero, padre de familia (y no de rey ni de guerrero, por ejemplo), y además lo hará *como se* hace de profesor, y así sucesivamente. Al ser-cada-vez-mío como tener-que-ser, le pertenece en verdad su contrapartida, que es el hecho de realizarse de vez en cuando en determinadas objetivaciones cualificadas intersubjetivamente, cuyo sentido y posibilidad, así como cuyo estilo de realización, resulta fundamentado y determinado en el uno. De esta manera también es determinada la comprensión que el *Dasein* tiene del mundo entero, con sus hechos, eventos, problemas, objetos, cuyo significado se da por sentado equívocamente, ya que es así que *se* juzga, *se* piensa, *se* evalúa.

Si, por tanto, es cierto que la existencia denota el éxtasis del *Dasein*, su necesidad de estar fuera y más allá de sí mismo, por otra parte, no debemos olvidar que tal movilidad ontológica es constitutivamente arrojada a un mundo, que no es un horizonte neutro de practicabilidad y libertad absoluta, pero es esencialmente ese mundo determinado que está, en la medida en que se revela y se estructura, en los cauces realmente practicables de posibilidad y realidad, ya siempre en “el uno”. Con otras palabras, la existencia es extática, fuera de sí misma en el tener-que-ser, pero lo es en la medida en que está inscrito en el mundo de “el uno”. Así se decide de antemano el espacio de posibilidad y realización del *Dasein*, en el que, al mismo tiempo —esta es la relevancia de la tensión conformista, que en todo caso no es poca cosa— se selecciona y rechaza todo un abanico de posibilidades y objetualidades correspondientes a caminos existenciales alternativos, que quedan relegados al rango de imposibilidad.

En “el uno” se decide lo que puede y lo que no puede ser en un mundo: constituye el conjunto de lo practicable, lo decible, en general lo concebible como practicable y alcanzable, para una existencia. “El uno” es la dimensión primaria que funda la existencia y sus posibilidades, tanto ontológica como ópticamente.

Estrictamente hablando, “el uno” no consiste, por tanto, en una posibilidad. Más bien, indica la necesidad estructural de la existencia, es decir, su estar arrojada siempre a una cierta apertura del mundo en la que están disponibles ciertos significados y no otros, ciertas posibilidades y no otros. Las posibilidades con las que la existencia, una vez arrojada, irá a realizarse, por lo que es y lo que será, serán objeto de apropiación personal, y por tanto libera, pero siempre tendrán su fundamento dentro “el uno”; a partir del cual no solo se decide previamente lo que *se* puede y no *se* puede, sino que también se establecen las restricciones y limitaciones de esta posible realización. La comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo y del mundo, las relaciones de respectividad y de significatividad que *se* pueden practicar para la consecución de sus propios fines y objetivos, estos mismos objetivos, las posibilidades a corto o largo plazo en que se

proyecta la existencia, son estas las *pragmata* o formas de existencia calificadas intersubjetivamente, todo aquello en el que la existencia está condenada a realizar su tener-que-ser tiene su fundamento en “el uno”. Si esto último, por tanto, no es propiamente una posibilidad de existencia, sino su necesidad intrínseca, ineludible e imprescindible, sin embargo, es a partir de él que toda posibilidad real y existencialmente alcanzable tiene su propia posibilidad de ser; y por lo tanto es a partir de él que es determinado de vez en cuando el relleno del ser-posible del *Dasein*.

Como este último, la esencia de *das Man* también sería la posibilidad. Pero, para ser preciso, la “necesidad” de la posibilidad.

5. Conclusión: la existencia se constituye en el *Mitsein* y extrae su contenido de *das Man*

Hemos visto cómo el *Dasein* consiste en el ser-cada-vez-mío de la existencia, que se realizaría como tener-que-ser las propias posibilidades de realización. El *Dasein*, por tanto, no es más que posibilidad, y su verdadera esencia consistiría en esta.

Estas posibilidades, sin embargo, resultan estar constituidas en el *Mitsein*, dimensión trascendental intersubjetiva sin la cual no habría ni *Dasein* ni mundo. A esta pura concepción trascendental, además, pertenece una determinación concreta. La intersubjetividad se materializa en la publicidad del *das Man*, es decir, en una comunidad, en una situación histórica, en la que se desvelan las posibilidades realizables del mundo que le hacen ser lo que es. Finalmente, de estas no todas se manifiestan del mismo modo debido a la carga conformista del uno.

Esto significa que todas las posibilidades, y en consecuencia todos los significados están fundamentados intersubjetivamente, en cuanto a su objetividad, en un nivel trascendental de consideración; en cuanto a su determinación, el hecho de que sean esos y no otros estaría fundado en “el uno”, es decir, en la intersubjetividad encarnada en una colectividad de *Dasein*, como conjunto de prácticas, acciones, significados, palabras, cosas, etc., que en la vida cotidiana se ve principalmente como opinión pública y mediana, pero que en realidad también está implícitamente contenido en la experiencia del mundo en primera persona del *Dasein*, como tácita y virtual referencia a la alteridad.

De aquí se desprende que todas las posibilidades de realización de la existencia, es decir, de aquellas posibilidades que denotan al *Dasein* en sí mismo, ya sea que entendamos los *pragmata*, o aquellas más a largo plazo como sueños, proyectos, ambiciones, profesiones, o todas las formas de objetivación de la existencia (el camarero, el padre de familia, el generoso) son siempre, inevitablemente, posibilidades del mundo como mundo de “el uno” —concreción del coestar como existencial fundamental del estar-en-el-mundo—.

Por ello, aunque las interpretaciones habitualmente suelen detenerse principalmente en la fuerza conformista y niveladora de “el uno” —como la describe el propio Heidegger— en virtud de los contenidos en cuestión, nos parece más significativo resaltar “el uno” como plano fundamental constituyente los significados concretos con los que el *Dasein* funda y se realiza sí mismo, su tener-que-ser.

En efecto, la «propiedad», consistirá en la apropiación positiva de las posibilidades mundanas reveladas en el uno²³, con respecto a las cuales es cierto que surgirán posibilidades inéditas, que antes estaban ocultas bajo la fuerza conformista de “el uno”, pero

²³ Cfr., GA 2, pp. 393-395/354-355.

que encontrarán su objetividad y determinación siempre en el mundo significado por él.

Finalmente, si “el uno” desaparece de la obra de Heidegger, es sólo a raíz de esa regresión trascendental²⁴, que señaló alrededor de los años treinta y se desarrolló hasta el final de su pensamiento, que del «Sinn von Sein» pasará a la «Wahrheit des Seins», terminando en la «Ortschaft des Seins», en una «*Topologie des Seyns*» (GA 15, p. 335). Esto no significa que el *das Man* fuese abandonado o negado, más bien, que será superado y conservado: estará presente como *Menschentum*, como *Sterblichen*, como *Denken* —y lo mismo se aplica al *Dasein*—. Sin considerar la importancia de “el uno” para la consolidación de lo que Heidegger denominará *epoché*, el destino del olvido del ser, ya que:

Se dice: el concepto de “ser” es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Este concepto universalísimo y, por ende, indefinible, tampoco necesita ser definido. Todo el mundo lo usa constantemente y comprende ya siempre lo que con él quiere decir. De esta manera, lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aún por ello, es acusado de error metodológico (GA 2, pp. 3-4/25-26).

Pero esta es otra historia.

Referencias

- BANCALARI, Stefano (1999). *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*. Padova: CEDAM.
- DI MARTINO, Carmine (2003), “Significato e linguaggio nel primo Heidegger”, en SINI (ed.). *Semiotica ed ermeneutica*. Milano: Cisalpino, pp. 125-174.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977; trad. J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 3rd ed., 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1986.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2nd ed., 1995; trad. J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, 1987, *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- HUSSERL, Edmund, Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. 2, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Nijhoff, 1952.
- KANT, Immanuel, KrV, *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- LÖWITH, Karl, S S I, *Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie*. Stuttgart: J. B.

²⁴ Cfr., Schürmann, 1982, pp. 76-91.

- Metzler, 1981.
- NANCY, Jean-Luc (2005), *Sull'agire. Heidegger e l'etica*. Napoli: Cronopio.
- SARTRE, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- SCHELER, Max, GW IX, *Späte Schriften*. Bern-München: Francke, 1975.
- SCHELER, Max, GW VII, *Wesen und Formen der Sympathie*. Bern-München: Francke, 1973; trad. Gaos J., *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 1943.
- SCHÜRMAN, Reiner (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil.