



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Subjetivación y desubjetivación en Ser y Tiempo.

Hacia una nueva interpretación
del existente humano.

Autor:

Candiloro, Hernán Javier

Tutor:

Cragolini, Mónica B.

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

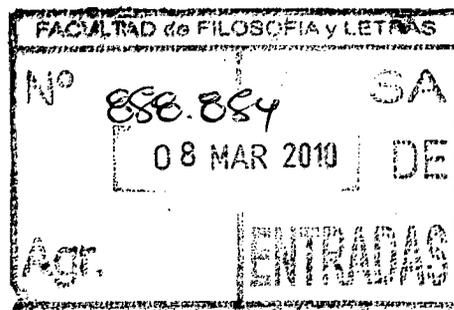
Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

tesis
14.2.28



TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Hernán Javier Candiloro

**Subjetivación y
Desubjetivación en *Ser y
Tiempo***

Hacia una nueva interpretación del existente humano.

Directora: Dra. Mónica Beatriz Cragnolini

Fecha:
Marzo de 2010

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas



ÍNDICE DE ABREVIATURAS

- ST* *El ser y el tiempo*, trad. española José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- N* *Nietzsche*, trad. española Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- CFM* *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. española Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007.
- P* *La pobreza*, trad. española Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- S* *Serenidad*, trad. española Yves Zimmermann, Odós, Barcelona, 1994.
- ID* *Identidad y diferencia*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Nacional, Madrid, 2002.
- US* *De camino al habla*, trad. española Yves Zimmermann, Odós, Barcelona, 1990.
- PF* *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. española Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000.
- OA* “El origen de la obra de arte”, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 11-62.
- EIM* “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 63-90.
- CH* “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-297.
- QM* “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108.
- DR* *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. española Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989.
- SCH* “Albert Leo Schlageter”, en *Freiburger Studentenzeitung*, Band XIV, Freiburg, 7º semestre, Nº3, 1 de junio de 1933, p. 1.

ÍNDICE

1.	Introducción.....	6
2.	El problema del sujeto	16
2.1.	¿Subjetivación o desubjetivación?	16
A.	Desubjetivación	18
2.3.	El “ser con” y el “procurar por”	22
2.4.	El “estado de yecto” y la “decisión”	29
2.5.	El “uno” y el “nosotros”	33
2.6.	Conclusión de la primera parte	41
B.	Subjetivación	44
2.7.	La “angustia”	44
2.8.	El “ser para la muerte” y la “singularización”	49
2.9.	El “estado de resuelto” y la “propiedad”	54
2.10.	Conclusión de la segunda parte	61
3.	Una nueva interpretación del existente humano.....	64
3.1.	La imposibilidad del humanismo	64
3.2.	¿Quién?	69
3.3.	La subjetividad del héroe	72
3.4.	Elección, decisión y destino	74
3.5.	El héroe trágico	79
3.6.	Algunas consecuencias implícitas en la deconstrucción del sujeto moderno	86
4.	Conclusión.....	92
5.	Bibliografía.....	98

1. INTRODUCCIÓN

Tal vez pueda definirse a la filosofía como aquella disciplina de los cuestionamientos radicales, entendido esto último en un sentido literal: el cuestionamiento desde la raíz. Una de las características fundamentales de la filosofía así entendida, consiste en ponerse en cuestión incluso a sí misma. En este sentido, la pregunta filosófica por excelencia debiera ser “¿qué es la filosofía en sí misma?”, y no “¿por qué hay ente y no la nada?”.

Otra característica importante reside en su necesidad de dar respuesta. Sin embargo, ya Kant se percató del hecho de que desde el primer filosofar griego han sido pocos los avances en este respecto, y no por escasez de intentos, sino por el terreno inseguro, producto de su propio cuestionamiento radical, en el que transcurre el filosofar¹. Muy a grandes rasgos podemos decir que la historia de la filosofía no es sino el despliegue sucesivo de los distintos intentos por responder las preguntas que acuciaron al hombre desde siempre. Despliegue por el cual, incluso hasta nuestros días, se intenta resolver de manera definitiva, aunque infructuosa, el cuestionamiento esencial al hombre.

De modo muy esquemático, podría decirse que la dinámica del preguntar filosófico consta de dos movimientos : uno, intrínsecamente revolucionario, intenta poner en cuestión las certezas que dan sentido al mundo cotidiano y encuentra su potencial en la capacidad de derrumbamiento de las interpretaciones instauradas; el otro, en cambio, toma el preguntar radical como la instancia para la obtención de conocimiento: sólo el preguntar verdaderamente originario puede encontrar una respuesta auténtica y así avanzar a paso firme. De modo tal vez paradójico, sin identificarse con ninguno de estos movimientos, el pensamiento de Heidegger se encuentra *entre* ambos y logra integrarlos como anverso y reverso de un mismo gesto que recupera un aspecto fundamental de la filosofía: la filosofía

¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. esp. M. Caimi, Colihue, Bs. As., 2009, prólogo a la segunda edición de 1787.

avanza a través del cuestionamiento, construye horadando. Tal vez en ese gesto pueda verse la marca de un gran pensador. Pero comencemos entonces por explicitar de un modo muy general la visión que Heidegger tiene de la historia de la metafísica y de lo que él llama “pensar”, de modo tal que podamos ubicar el problema de la subjetividad que nos proponemos abordar en la presente tesis, en el contexto de su proyecto filosófico.

De los dos aspectos fundamentales de la filosofía antes señalados, la historia de la metafísica parece privilegiar la capacidad de dar respuestas, brindando la seguridad del fundamento por sobre la inseguridad de la puesta en cuestión. De esta manera, la metafísica se ha propuesto resolver las contradicciones, sintetizar las tensiones y explicarlo todo, sin dejar espacio a supuestos u opacidades, ni a nada que se oculte al dominio, conceptual y práctico, del hombre. La “historia de la metafísica” – expresión que lejos de reducir la filosofía a un todo acabado, se refiere apenas a su tendencia más marcada – se ha esforzado en no dejar lugar al misterio. Para ello no ha dudado en dejarse regir por la lógica como su instrumento predilecto para sistematizar y establecer jerarquías eliminando lo superfluo, lo que escapa al sistema, el resto². En este contexto, el resto nos remite a aquello que, al no ser pasible de ser llevado a la presencia, ni poder ser entonces reducido a una explicación mecanicista, resiste a toda síntesis. Para Heidegger, es la historia de la metafísica así entendida, a saber, como “lógica” sistematizadora que presupone una ontología de la “presencia”, la que ha dado a luz a la ciencia moderna, regida por interpretaciones mecanicistas que reducen la vida a meras reacciones fisiológicas, a pura presencia carente de todo misterio. En última instancia, esta tendencia metafísica deriva en la pérdida de sentido o crisis de los fundamentos que también termina por materializarse en el seno de las ciencias.³ En este contexto, el acabamiento de la metafísica representa el final de la

² “La metafísica occidental se funda en esta preeminencia de la razón. En la medida en que la elucidación y determinación de la razón puede y tiene que llamarse «lógica», también puede decirse: la «metafísica» occidental es «lógica»; la esencia del ente en cuanto tal se decide en el horizonte visual del pensar.” *N*, T1, p. 426.

³ “El nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inmanentes a las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva con las cosas a las que se pregunta. Por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos.” [salvo indicación expresa, la cursiva es siempre del autor. HJC] *ST* p. 19; Cf. Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. V. Iribarne, Prometeo, Bs. As., Argentina, 2008.

filosofía, la respuesta total y definitiva, la imposibilidad de toda respuesta ulterior ante el agotamiento de las potencialidades cuestionadoras y, junto con ello, la crisis de sentido.

Bien puede caracterizarse al siglo XX como el siglo de los grandes finales, a saber: el final de la historia, del hombre, de la metafísica y de la filosofía entre otros. En este sentido puede afirmarse que el *pathos* que recorre el siglo XX es el del acabamiento. Entre los distintos presupuestos implicados en esta lectura, hay uno que se destaca por sobre los demás: parece ser que la esencia de occidente, tierra del ocaso (*Abendland*), sólo puede vislumbrarse en los finales, en los grandes finales. De ser esto así – como, de hecho, creyó gran parte del siglo XX – entonces hay algo que *se abre*, mostrándose como esencial en el cierre de la historia, es decir, en el supuesto final del pensamiento filosófico occidental. En el caso de Heidegger, el final de la metafísica, el punto máximo de obturación de las potencialidades cuestionadoras – de la pregunta fundamental, aquella que da origen al pensamiento occidental y que ha terminado por caer en el absurdo – indica el momento propicio para revitalizar el pensamiento. Para ello, será menester “desenterrar”⁴ aquel fenómeno olvidado detrás de la proliferación de respuestas: la pregunta que dio origen al primer filosofar.

Frente a la historia de la metafísica entendida como el privilegio otorgado a la respuesta, Heidegger pretende restaurar la posibilidad peculiar del existente humano: la capacidad de poner en cuestión lo que se da a través de la pregunta y, en especial, a través de aquella que funciona como base para todo el pensar occidental, a saber: “¿Qué es el ser?”⁵. Cuestionamiento de raíz que busca generar un nuevo arraigo que ya no se sostenga en la seguridad del fundamento, sino ahora, en cambio, en lo *unheimlich* del preguntar radical, del misterio hacia el cual el existente humano se abre al restaurar el valor de la

⁴ “Un fenómeno puede además estar *enterrado*. Esto implica: estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto. Este descubrimiento puede llegar a ser total, o bien, y es la regla, lo ya descubierto es aún visible, pero sólo en la forma del «parecer ser...». Mas, cuanto de «parecer ser...», tanto de «ser».” *ST*, pp. 46 y ss.

⁵ “Preguntamos: ¿qué es el mundo? Preguntamos así no para obtener alguna respuesta, ni siquiera en forma de una «definición», sino para desarrollar realmente una pregunta metafísica. En la pregunta correctamente desarrollada se encuentra la auténtica comprensión metafísica. Dicho de otro modo, las preguntas metafísicas quedan sin respuesta, en el sentido de la comunicación de una circunstancia conocida. Las preguntas metafísicas quedan sin respuesta no porque esta respuesta no pueda alcanzarse, ni porque la metafísica sea imposible, sino porque tal responder en el sentido de la comunicación de una circunstancia constatada no basta a estas preguntas, sino que más bien las arruina y las ahoga.” *CFM*, p. 235.

pregunta original que hace posible la deconstrucción (*Destruktion*) de las interpretaciones establecidas⁶. Arraigando en el misterio, el existente humano se encuentra fuera de casa y la cotidianidad se torna extraordinaria.⁷

En este sentido, podemos decir que Heidegger propone un contramovimiento que reitere las posibilidades cuestionadoras que se encuentran aún latentes en la tradición filosófica, y que sin embargo han sido obturadas por el nihilismo propio de la metafísica. Un contramovimiento deconstructivo que conduzca al ser humano hacia la inseguridad, sólo comparable con la del primer filosofar griego, en la cual el ente en su totalidad vuelve a sorprenderlo. De esta manera, reiterando la pregunta por el ser, caída ya sea en el absurdo o en la banalidad, en cualquier caso en el olvido de su potencial cuestionador, Heidegger busca revitalizar el misterio.

Volver a instaurar el preguntar como la esencia de la filosofía a partir de la reiteración de las potencialidades implícitas en la tradición, esto quiere decir acrecentar las tensiones ocultas, ahondar las fisuras del edificio metafísico y, explicitando aquello que se sustrae a la presencia, significa también deconstruir la interpretación metafísica sobre la que se sostiene tanto la ciencia como la seguridad de lo cotidiano. De alguna manera el misterio, la explicitación de las posibilidades latentes en la tradición, rompe con la cotidianidad, restituyendo a la realidad su valor extraordinario y permitiéndole al existente

⁶ En este punto seguimos la indicación dada por Manuel Arranz, quien traduce el término alemán "*Destruktion*" por "deconstrucción" y no, como hace Gaos – por cierto, también correctamente –, por "destrucción"; con la intención de hacer patente el valor positivo implícito en aquél. Es verdad que la expresión "deconstrucción" remite a una corriente determinada de pensamiento cuya figura más notoria es Jacques Derrida y que guarda lazos más que notorios con el pensamiento de Heidegger. Sin embargo, mientras que un elemento esencial de la *Destruktion* reside en la realización de un "paso atrás" (*Schritt zurück*), en vistas a la reiteración de posibilidades originales obturadas por la tradición, la deconstrucción derrideana se propone diseminar toda noción de origen. No obstante, pese a esta diferencia esencial, ambas modalidades de la deconstrucción guardan un parentesco ineludible: el "desmontaje crítico" (*kritischer Abbau*) de la tradición y su "apropiación positiva" (*positive Aneignung*); en razón de las cuales hemos finalmente optado por utilizar el término "deconstrucción" también referido al pensamiento de Heidegger. Cf. Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. esp. M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1989, Nota a la traducción, p. 8.

⁷ "La Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece." S, p. 28.

humano empuñar el presente en un sentido renovado, dominando lo cotidiano en la mirada⁸.

La expresión “metafísica” tiene entonces dos significaciones distintas. Por un lado, en el sentido de “historia de la metafísica”, refiere al desarrollo de una respuesta posible a la pregunta originaria del pensamiento occidental, “¿qué es el ser?”, o en su variante posterior, “¿por qué el ente y no la nada?”⁹. Respuesta que se sostiene en una interpretación de lo que se da como “ante los ojos”, presencia. Por otro lado, entendida como “ontología”, significa el “logos” del ente, es decir, un “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra en sí mismo”, en su ser: la fenomenología¹⁰. Para que esto último sea posible, es necesario sustraer el fenómeno a los tonos descoloridos propios de la interpretación que impera en la cotidianidad, para que así lo que se da vuelva a sorprendernos en la luminosidad de su aparecer originario. Es necesario, sencillamente, reavivar el cuestionamiento que persiste incluso en el seno de las interpretaciones instauradas, que se han solidificado y constituido como “lo real”, permanente, indubitable y absoluto. Podemos entonces ver cuál es la relación entre estos dos sentidos de la expresión “metafísica”, sencillamente: la ontología equivale a la deconstrucción de la metafísica. La restauración del preguntar originario, la vuelta al surgir sorprendente del fenómeno, es la instancia para el desmontaje (*Abbau*) de la historia de las respuestas metafísicas sobre la que se sostiene la apacible cotidianidad¹¹. La “fiesta del pensar” transcurre en un nuevo arraigo anclado en la pregunta radical. Un *nuevo* arraigo que, después del primer filosofar griego, recién puede darse *de nuevo* en el fin de la historia de la metafísica, en el ocaso.

Restaurar la ontología subyacente a la metafísica significa entonces actuar sobre las interpretaciones del presente, explicitar las potencialidades pasadas para empuñar la realidad en un sentido renovado. La filosofía así entendida es, por ende, acción sobre el

⁸ *ST*, pp. 325 y 401.

⁹ Cf. *QM*, p. 108.

¹⁰ *ST*, p. 45.

¹¹ “Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el «ver a través» de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella [...] en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.” *ST*, pp. 32-33.

presente.¹² Sin embargo, esa potencialidad inherente al preguntar originario no puede ser restaurada mediante un salto de fe, sino que requiere de la elección de un hilo conductor que nos permita seguir el entramado de la tradición filosófica hasta su origen para así lograr desmontarlo. En *Ser y Tiempo* este hilo conductor estará dado por aquel ente que Heidegger llama *Dasein*. Ahora bien, ¿qué es el *Dasein* y por qué es el ente elegido como hilo conductor?

El *Dasein* no es un ente “ante los ojos”, un ente concluido, terminado, pasible de ser percibido intuitivamente como una totalidad ni es, por tanto, esencialmente en el modo de la presencia. Su característica peculiar está en su ser “aún no”, en lo que le resta, lo imposible de ser llevado a la intuición y la presencia¹³. Es difícil responder entonces qué es el *Dasein*, puesto que, justamente, su determinación fundamental no reside en el hecho de ser un “esto”, un “qué”. Por el contrario, su esencia reside en la posibilidad, en el “cómo” de un “qué” que permanece indeterminado, y que deberá permanecer indeterminado mientras el *Dasein* siga siendo tal. El *Dasein* es esencialmente posibilidad, pero una posibilidad que *no puede*, y que en su “no poder” resiste ser llevada al acto – a un “qué” que actúa como condición de posibilidad de toda definición –, sin que aquél pierda su forma de ser. El *Dasein es*, esencialmente, “aún no” ser: la posibilidad de una imposibilidad, la potencia de la impotencia.¹⁴

¹² “Negativa no es la destrucción relativa al pasado, su crítica afecta al «hoy» [...]” *ST*, p. 33; “La reiteración de lo posible no es ni una resurrección de lo «pasado», ni una vinculación retroactiva del «presente» a lo «se ha ido para no volver» [...] La reiteración *replica* más bien la posibilidad de la existencia «sida ahí». Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es [...] la *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando en cuanto «pasado»”. *ST*, p. 416. Fritsche hace una lectura política de esta reiteración: “El pasado tiene que realizar aquellas posibilidades no-realizadas para defenderse contra aquellos que están por destruirlo o que ya lo han destruido.” Fritsche, J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, USA, 1999, p. 19 [en todo caso donde no se indique traductor, la versión española corre por mi cuenta. HJC].

¹³ “El *Dasein* existe en cada caso ya justamente de tal manera, que siempre le *pertenece* su «aún no».” *ST*, pp. 265 y ss. [he modificado la versión de Gaos en lo que refiere a su traducción del término alemán “*Dasein*” por “ser ahí”. Pese a que esta traducción sea en lo esencial correcta, he preferido utilizar directamente el término alemán, puesto que Heidegger hace un uso técnico de éste y que, por otra parte, su uso en lengua original ya se ha vuelto habitual en los ámbitos académicos. Sirva esta aclaración para todas las citas de *Ser y Tiempo* presentes en éste trabajo. HJC].

¹⁴ “La muerte es la posibilidad de la imposibilidad del *Dasein*” *ST*, p. 274; Cf. Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, trad. esp. F. Costa y E. Castro, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2007.

Como una primera aproximación, podemos decir que “*Dasein*” es el término mediante el cual Heidegger se refiere al hombre en cuanto posibilidad y no en cuanto ente presente “ante los ojos”, tal y como, según Heidegger, fue interpretado por la historia de la metafísica. Por esa razón, para distinguir tajantemente cualquier expresión que confunda al existente humano con un ente “ante los ojos”, Heidegger explícitamente evita los términos utilizados por la tradición metafísica, tales como “sujeto”, “alma”, “conciencia”, “espíritu”, “persona”, “vida” y “hombre”¹⁵; y pone en su lugar el neologismo *Dasein*, en realidad una resignificación del término alemán normalmente traducido como “existencia”. La metafísica, por el contrario, tuvo necesidad de concebir al existente humano como un ente presente y acabado, para así poder ofrecer alguna respuesta última que agotara las posibilidades de su esencia, ya predelineada por Aristóteles en su definición del hombre como “animal racional”, luego reafirmada por Descartes en su concepción del existente humano como “sujeto” y, siempre de acuerdo a la lectura de la historia de la filosofía realizada por Heidegger, finalmente sellada a fuego por Nietzsche en su postulación del “superhombre” (*Übermensch*).¹⁶

Así pues, la historia de la metafísica se caracteriza por la primacía de los fenómenos que remiten a la presencia, primacía de lo que se presenta intuitivamente a la percepción del existente humano, de lo que se presenta “en acto”. Esta tendencia tuvo un importante punto de inflexión durante la modernidad al derivar en la interpretación del existente humano como un sujeto libre, autónomo, propietario de sí, totalmente transparente a sí en su conciencia y que se distingue de su entorno concebido como lo que se le enfrenta, el “objeto”. Enfrentamiento entre el sujeto y el objeto que reúne los matices de la espacialidad – el estar uno frente (*gegen*) a otro – y al mismo tiempo de la lucha – el estar uno contra (*gegen*) otro –. Mientras que sujeto y objeto se encuentran separados, este último es lo otro del sujeto, aquello de lo cual éste puede apropiarse – léase llevar hacia su espacio de propiedad, hacia su interioridad – ya sea a través del conocimiento del mundo o de su explotación técnica.

¹⁵ *ST*, p. 58.

¹⁶ Cf. *N*, especialmente Tomo 2, caps. V, VII y IX.

El término “*Dasein*”, por el contrario, refiere a la imposibilidad de concebir al existente humano como un ente “ante los ojos” y, por lo tanto, tomarlo como hilo conductor significa abrir la posibilidad de deconstruir, primero, la interpretación tradicional del hombre; y luego, dado el lugar de privilegio ocupado por el hombre en la historia de la filosofía, la historia de la metafísica en su conjunto, que en su afán de respuesta ha privilegiado al acto por sobre la potencia, el “qué” sobre el “cómo”, la respuesta sobre la pregunta. De cualquier manera, si de lo que se trata es de deconstruir la metafísica de la presencia que deriva en las interpretaciones mecanicistas de la realidad y a través de ellas en la ciencia moderna, la restitución del misterio implicará que, en sentido estricto, no se da nada pasible de ser reducido a un ser meramente “ante los ojos”. También la materia será, en virtud de su propia materialidad, “espiritual”.¹⁷

Sin embargo, al igual que en la interpretación tradicional del existente humano el *Dasein* mantiene una relación privilegiada con el ente en su totalidad. Heidegger caracteriza esta preeminencia en tres sentidos distintos: 1) preeminencia *óntica*: el *Dasein* es lo que Heidegger llama “existencia”, está siempre fuera de sí en un mundo, su “ser fuera” es su “ser dentro”¹⁸. En razón de que el ser del *Dasein* es “existencia”, éste tiene también una 2) preeminencia *ontológica*: el *Dasein* se mantiene siempre en una determinada precomprensión tanto de su ser como del ser del resto de los entes, es decir que no se conduce en un mundo abstracto al que va dotando paulatinamente de sentido, sino que el mundo se le aparece ya dotado de una significatividad que precede la facticidad de un *Dasein* individual. Finalmente, en cuanto el *Dasein* se mueve ya siempre dentro de una comprensión del ser, presenta también una 3) preeminencia *óntico-ontológica*: la comprensión es inherente al *Dasein*, es una determinación peculiar de su ser, un existencial, y por ende, este ente es la condición de posibilidad de las ciencias, entendidas

¹⁷ “Se dice: el espíritu es lo contrario de la materia. Lo espiritual es lo «inmaterial» opuesto a lo «material». Sin embargo, esta determinación del espíritu y de lo espiritual es tributaria del simple negación de la materia y de lo material. La palabra griega *pneuma*, el latín *spiritus* y el francés *l' esprit* ya dicen más.” P, pp. 95 y ss. En última instancia lo “espiritual” remite al mundo. Sobre la relación entre lo material y el mundo Cf. OA, especialmente pp. 18 y ss.

¹⁸ “Al «dirigirse a...» y «aprehender», no sale el *Dasein* de su esfera interna en la que empieza por estar enclaustrado, sino que el *Dasein* es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, «ahí fuera», cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto [...] Y, aún, el percibir lo conocido no es un retornar del salir aprehensor con la presa ganada a la «jaula» de la conciencia, sino que incluso percibiendo, conservando y reteniendo *sigue* el *Dasein* cognoscente, *en cuanto Dasein ahí fuera*” ST, p. 75.

éstas como el discurso acerca de determinadas “regiones” del ente, a saber, el ente biológico, psicológico, físico, etc. Estos tres modos de la preeminencia del *Dasein*, que en realidad representan tres aspectos de una misma estructura unitaria, señalan el lugar destacado que la pregunta por el ser del existente humano ocupa en el contexto de la ontología. Cabe destacar que Heidegger no se pregunta meramente por el ser, sino por su *sentido*, es decir, por la “comprensión” que el *Dasein* tiene del aparecer del ente en su totalidad. Esto nos indica que la pregunta por el ser, entendida como la pregunta por su sentido, se refiere a la relación entre aquél y el existente humano, la cual se presenta en el marco de la comprensión.

En síntesis, el *Dasein* es ese aspecto del existente humano que hace posible la deconstrucción de la interpretación tradicional de este último como “ante los ojos”, es decir, en su etapa más radical, como un sujeto enfrentado al mundo. Pero al mismo tiempo, y en razón del lugar de preeminencia que la propia historia de la metafísica encuentra en el existente humano (recordemos que de acuerdo a Heidegger la preeminencia del *Dasein* ya había sido vislumbrada por Aristóteles y Tomás de Aquino¹⁹), permite también deconstruir la propia historia de la metafísica entendida como la actualización de las potencialidades implícitas en el preguntar originario occidental. Sencillamente, el *Dasein* posibilita, al mismo tiempo, la deconstrucción del sujeto y de la metafísica. Sin embargo, si bien *Ser y Tiempo* avanza considerablemente en la primera de estas deconstrucciones – la del sujeto moderno –, la segunda permanece inconclusa junto con el propio libro.

Ahora bien, ¿en qué sentido podemos decir que *Ser y Tiempo* deconstruye la interpretación tradicional del existente humano como un sujeto “ante los ojos”, autónomo, libre y dominador de “lo otro”? ¿Acaso la “transparencia” (*Durchsichtigkeit*)²⁰ con la que se quiere ver al *Dasein* no lo equipara al sujeto cartesiano caracterizado por la ausencia de cualquier opacidad en su conciencia? ¿Qué distingue al solipsismo radical de la segunda

¹⁹ *ST*, pp. 23-24.

²⁰ “El «ver» que se refiere primariamente y en conjunto a la existencia lo llamamos el «ver a través» (*Durchsichtigkeit*). Elegimos este término para designar el bien comprendido «conocimiento de sí mismo», a fin de indicar que en éste no se trata de pesquisar y contemplar en una percepción el punto yo, sino de un empuñar en el comprender el íntegro «estado de abierto» del «ser en el mundo» a través de sus esenciales estructurales.” *ST*, p. 164.

meditación metafísica del “solus ipse” en el que se encuentra el *Dasein* angustiado²¹? En el marco de estas preguntas, el presente trabajo se propondrá la elucidación de la particular subjetividad que se configura en *Ser y Tiempo*: el *Dasein*; con el objetivo de explicitar en ella la presencia de una tensión irresoluble entre dos movimientos: uno, que llamaremos de “subjetivación”, y el otro, de “desubjetivación”. El primer tipo de movimiento, el de subjetivación, refiere a aquellos elementos de la analítica existencial que reconducen al *Dasein* hacia una interioridad que parece remitir a la misma subjetividad moderna que Heidegger, a priori, pretendería deconstruir. En oposición a este movimiento, el desubjetivador tiende a diseminar esta unidad subjetiva fuerte al hacer hincapié tanto en la irrupción de la alteridad como en la cercanía de un mundo que mantiene al *Dasein* estando siempre fuera de sí. Junto con la explicitación de estos movimientos en *Ser y Tiempo* será nuestra intención hacer patente, en un plano más general, dos cuestiones que consideramos fundamentales dentro del pensamiento heideggeriano: por un lado, la tensión conceptual como condición de posibilidad del pensar, la reapertura de un cuestionamiento radical e irresoluble acerca de la esencia del existente humano; y por otro, la posibilidad de configuración de nuevas formas de la subjetividad que, deconstruyendo la interpretación metafísica del existente humano, le permitan a éste restaurar la pregunta por el sentido y con ello replantearse su lugar propio.

Finalmente, nos ocuparemos brevemente de algunas implicancias contemporáneas que la problemática de la subjetividad en *Ser y Tiempo* ha desencadenado en torno a la responsabilidad, y que conciernen a las consecuencias de la deconstrucción del sujeto moderno y el “humanismo”.

²¹ *ST*, p. 208.

2. EL PROBLEMA DEL SUJETO

2.1. ¿SUBJETIVACIÓN O DESUBJETIVACIÓN?

Tal y como lo planteamos en la introducción, dos direcciones en tensión recorren *Ser y Tiempo*. La primera, crítica de la definición aristotélica del existente humano como *animal rationale* y de sus diversas variantes metafísicas posteriores. Para ser estrictos, el problema sobre el que se detiene esta crítica no está en la definición misma, de la cual el propio Heidegger señala que esencialmente “no es falsa”²², sino más bien en la interpretación metafísica del ser como “presencia” que presupone. Esta última se sostiene a su vez sobre una determinada concepción del tiempo y deriva en la representación del existente humano como siendo “ante los ojos”. Para desplegar esta crítica Heidegger se detendrá especialmente en la subjetividad moderna, a la que considera como la radicalización de esta definición del hombre en términos de acto y presencia. La crítica tendrá dos ejes fundamentales: de modo explícito, y en un orden ontológico, pondrá en cuestión la constitución misma de este sujeto metafísico; y por otra parte, aunque de manera implícita, la crítica ontológica tendrá como consecuencia una problematización de los aspectos de índole más práctica o directamente ético-políticos, especialmente en lo que refiere a la relación con lo alteridad, ya sean los otros *Dasein*, la naturaleza, la muerte, etc. Teniendo en cuenta que, como ya hemos mencionado, la crítica más fuerte se dirige a la interpretación moderna – cartesiana – del existente humano como sujeto, hemos denominado a este movimiento de “pérdida” de la unidad “ante los ojos” “desubjetivador”. Este movimiento puede visualizarse claramente en distintos elementos de la analítica existencial, a saber: “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), “ser con” (*Mitsein*),

²² “El hombre se entiende como animal rationale. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego ζῷον λόγον ἔχον, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no sólo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en *Ser y Tiempo*.” CH, p. 266. “La definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον en la exégesis *animal rationale*, ser viviente racional. Pero la forma de ser del ζῷον se comprende aquí en el sentido del “ser ante los ojos” y del ponerse delante”. ST, p. 60.

“existencia” (*Existenz*), “estado de yecto” (*Geworfenheit*), la “decisión” (*Entscheidung*), el “uno” (*das Man*) y el “nosotros” (*wir*). En la presente sección nos ocuparemos de la crítica ontológica al sujeto moderno y dejaremos para el final el análisis de sus consecuencias ético-políticas, en particular en las interpretaciones de la recepción heideggeriana posterior.

Enfrentado a esta dirección del planteo puede vislumbrarse la presencia de un segundo movimiento que atraviesa *Ser y Tiempo*, y que se dirige en dirección opuesta al de desubjetivación. Este otro movimiento parece reconducir al *Dasein* hacia una suerte de nueva interioridad, extrañamente muy emparentada con la propia del sujeto moderno que antes se intentó fracturar, entre otras razones, por no ser fenomenológicamente adecuada. A este movimiento, por retrotraer al *Dasein* a una interioridad aparentemente cerrada y de tono fuertemente subjetivo, lo hemos llamado “subjetivación”. Sencillamente, podemos decir que en la “angustia” (*Angst*) ante la muerte, temple de ánimo en el cual el *Dasein* se resuelve a ser en la “propiedad” (*Eigentlichkeit*), empuñando su más peculiar (*eigenste*) “poder ser”, aquél se vuelve “solus ipse”²³. Por lo tanto, ni los otros, ni el “mundo” pueden hacerle frente.²⁴ En este sentido, junto con la “propiedad” y la “angustia”, tanto el “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*), la “singularización” (*Vereinzelung*), la “elección” (*Wahl*) resuelta (*entschlossen*), como la “voz de la conciencia” (*Stimme des Gewissens*) y su “silenciosidad” (*Verschwiegenheit*); parecen implicar una suerte de aislamiento o especial soledad del *Dasein* respecto de la alteridad.²⁵

Tenemos entonces dos movimientos que articulan *Ser y Tiempo*: subjetivación y desubjetivación. Nos encontramos frente al problema de las tensiones filosóficas, frente a

²³ *ST*, p. 208.

²⁴ “El «mundo» ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el «ser ahí con» de otros.” *ST*, p. 207. Es necesario prestar atención que en este pasaje Heidegger se refiere al “mundo” entre comillas, es decir, tal y como fue aclarado por el propio autor en el §14, al mundo como concepto óntico que refiere a la totalidad de los entes “ante los ojos”. Siguiendo la aclaración de Heidegger, siempre que pongamos entre comillas la expresión “mundo” nos estaremos refiriendo a este sentido del concepto, mientras que cuando lo utilicemos sin las comillas estaremos haciendo mención del tercer sentido que éste recibe en *Ser y Tiempo*, a saber: “[...] en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el *Dasein*, por esencia, no es, y que pueden hacer frente dentro del mundo, sino como aquello «en que» un *Dasein* fáctico, en cuanto es este *Dasein*, «vive».” *ST*, p. 78.

²⁵ Esta crítica ha sido desarrollada especialmente por la recepción francesa de Heidegger. Me refiero puntualmente a Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot, Jean-Luc Marion y Jacques Derrida entre muchos otros pensadores.

una caracterización problemática de las determinaciones fundamentales del existente humano: los existenciaros. En efecto, los dos movimientos son esenciales a la estructura ontológica del *Dasein*. ¿Cómo volverlos compatibles? ¿Es acaso necesario, o incluso recomendable, arribar a una síntesis entre ellos y obturar así la problematicidad de la existencia del *Dasein*? Esta tensión pone en cuestión toda definición del hombre y especialmente aquella que lo concibe como siendo “ante los ojos”. En este sentido, creemos que el auténtico desafío que nos propone el pensamiento heideggeriano consiste en la necesidad de pensar al hombre por dentro de esta escisión tensional o, dicho sencillamente, en esta *copertenencia* entre dos polos que parecen repelerse mutuamente. En consecuencia, será conveniente que nos detengamos, ahora sí, en el análisis pormenorizado de esta dinámica que configura al *Dasein*, con la intención de lograr una visión más completa de los problemas que nos plantea.

A. DESUBJETIVACIÓN

El *Dasein* no es un “sujeto” separado del mundo. No tiene interioridad, ni puede entonces “salir” al “exterior”, su “ser fuera” es su “ser dentro”. No es un “yo”, si eso quiere decir que excluye al “no-yo”, a la alteridad, como distinta: su “ser solo” es una modalidad de su “ser con” en el mundo²⁶. No es una sustancia que pueda permanecer “ante los ojos” ni puede definirse en relación a un ser o no ser “cosa”. Su “sustancia” es la “existencia”.²⁷ No es “vida”, “persona”, alma, “espíritu”²⁸, ni “animal racional”²⁹; o en todo caso, si de alguna manera es todo eso, y en lo esencial la metafísica no estaba equivocada al definirlo con esos términos, deberemos antes elucidarlo en su ser para así entender en qué sentido.

2.2. EL “SER EN EL MUNDO” Y LA “EXISTENCIA”

²⁶ *ST*, pp. 131 y ss.

²⁷ *ST*, p. 133.

²⁸ *ST*, p. 58.

²⁹ Cf. NOTA 22 *supra*.

El *Dasein* es “ser en el mundo”. Este “ser en” el mundo no tiene los rasgos espaciales de un ente “ante los ojos” dentro de otro ente “ante los ojos”, sino que refiere a un “habitar”, “detenerse en”, “estar habituado a”, “estar familiarizado con”, “frecuentar algo”, “cultivar algo”³⁰. “Ser en el mundo” significa “ser cabe” los entes, pero no en el sentido de la contigüidad de un ente “ante los ojos” “junto” a otro.³¹ “Ser cabe” los entes quiere decir que el *Dasein* está siempre ocupándose de algo, tratando con algo en el horizonte de una determinada comprensión de lo que le hace frente. En un sentido ontológico, la familiaridad del *Dasein* no es entonces con cada uno de los entes de los que se ocupa, sino más bien con ese horizonte de sentido a partir del cual aquellos emergen ya articulados significativamente: el mundo. “Ser en el mundo” significa, por lo tanto, que al *Dasein* le es siempre inherente una comprensión del ser de los entes que hacen frente dentro del mundo.

“Ser en” el mundo quiere decir ser “cabe” el mundo (*Sein bei der Welt*), en el sentido de estar inmerso en él. El mundo no es entonces un ente “ante los ojos” ni su espacialidad es la de la extensión, tal y como, de acuerdo a Heidegger, lo entendió Descartes³². Por el contrario, el mundo precede a los entes “ante los ojos”, que sólo pueden aparecer a partir de él. Ahora bien, no sólo lo “ante los ojos” hace frente dentro del mundo, sino que también lo hacen aquellos entes que tienen la forma del *Dasein*. En este sentido, el “ser en el mundo” le hace patente al *Dasein* su “ser con”, la posibilidad fáctica de estar en compañía o en soledad, pero ontológicamente siempre referido a otro *Dasein*. La soledad fáctica sólo puede darse sobre el trasfondo de la posibilidad de que el otro aparezca dentro de un mundo – y veremos más adelante las distintas posibilidades implicadas en este “ser con” esencial al *Dasein* –. En cualquier caso, el *Dasein* no está ontológicamente solo nunca.

Finalmente, el *Dasein* no sólo comprende los entes intramundanos “ante los ojos” y a los otros *Dasein*, sino que también *puede* comprenderse a sí mismo a partir del mundo.

³⁰ *ST*, p. 67.

³¹ “El «ser cabe» el mundo en sentido existencial no mienta nunca nada semejante al «ser ante los ojos juntas» cosas que vienen a estar delante dentro del mundo. No hay nada semejante a una «contigüidad» de un ente llamado *Dasein* a otro ente llamado «mundo».” *ST*, p. 67.

³² *ST*, pp. 104 y ss.

Comprenderse a partir del mundo es una posibilidad inherente al *Dasein* y sin embargo no siempre realizada fácticamente. Que esta comprensión sea efectuada a partir del mundo o en su defecto a partir de los entes intramundanos, decidirá que el *Dasein* se pierda en el impersonal, el “uno” – tal y como sucede cotidianamente –, o que eventualmente empuñe su posibilidad de comprensión más propia y se gane a sí mismo en la “singularización” y la “propiedad”. En este sentido, la comprensión que el *Dasein* tenga de sí mismo resultará decisiva en lo que refiere, tanto a la apertura del mundo en cuanto tal y de los entes “ante los ojos”, como a la de los otros *Dasein* que hacen frente a partir de él y a la modalidad fáctica de referirse a ellos.

Cotidianamente el *Dasein* de término medio no se comprende desde el mundo sino que lo hace a partir de lo “ante los ojos”. Esto significa que, en primer lugar, confunde su espacialidad propia con la de estos otros entes que no tienen su forma de ser. En efecto, ya mencionamos la distinción fundamental entre el “ser en” del *Dasein* y el de lo “ante los ojos”. Ahora bien, al concebir su espacialidad al modo de lo “ante los ojos”, el *Dasein* se comprende a sí mismo en una relación de contigüidad, ya sea respecto del mundo del que se cura cotidianamente, de los otros que le hacen frente en el mundo o de su modo fáctico de referirse a ellos. Sencillamente, comprendiéndose cotidianamente a partir de lo “ante los ojos” y no desde el mundo, el *Dasein* se concibe a sí mismo como un “sujeto” que se encuentra “junto a” un mundo que se le enfrenta. Contigüidad espacial del *Dasein* respecto de su entorno sobre la cual puede fundarse una hipotética separación.

Comprendiéndose cotidianamente a partir de lo “ante los ojos”, el *Dasein* interpreta al mundo como extensión espacial, que incluye a lo “ante los ojos” a partir de lo cual se comprende. Tenemos aquí el círculo hermenéutico de la comprensión del ser al que, de alguna manera, hemos ingresado de un modo defectuoso aunque no por ello menos esencial al existente humano. El desafío heideggeriano consistirá en el intento de ingresar correctamente a este círculo, en el hecho de que la comprensión se realice a partir del mundo y así permita deconstruir la interpretación moderna de la subjetividad. En consecuencia, Heidegger propondrá entrar al círculo por el fenómeno original del “ser en el

mundo” para luego sí volver, aunque en un sentido renovado, a lo “ante los ojos” que hace frente dentro suyo.

El “ser en el mundo” aparece como una crítica radical a la distinción moderna entre sujeto y objeto. En efecto, esta distinción es pasible de una crítica fenomenológica de base, a saber: fenoménicamente no tenemos experiencia alguna de un sujeto aislado del mundo, ni mucho menos de una salida hacia el exterior en busca de conocimiento³³. El fenómeno originario nos muestra que el *Dasein* carece de una interioridad en la que pueda refugiarse de lo que acontece³⁴. Por el contrario, desde la experiencia más cotidiana puede constatarse que el *Dasein* está siempre inmerso en el mundo, referido a los entes “a la mano” que se le presentan y a los otros *Dasein*. Cuando cierra los ojos, ve sus propios párpados³⁵, su soledad fáctica es un faltar los otros y de esta manera presupone un ontológico estar referido a ellos. Incluso cuando carece del órgano de la vista sigue poseyendo la capacidad de mirar, así sea para ver su imposibilidad de ver.³⁶ El *Dasein* no puede escapar del mundo, siempre está tratando con algo que le hace frente en el horizonte de una determinada comprensión del ser. Fenomenológicamente el *Dasein* nunca “existe” cerrado sobre sí mismo – lo que, como veremos, equivale a una contradicción en los términos –, sin referencia al mundo o a los demás.

La distinción entre sujeto y objeto es entonces una abstracción, realizada con posterioridad al fenómeno original de “ser en el mundo”.³⁷ La condición esencial del

³³ “Pues únicamente a partir de este instante puede surgir un problema, a saber, esta cuestión: cómo salga este sujeto cognoscente de su «esfera» interior para entrar en otra «ajena y exterior», cómo pueda el conocimiento tener un objeto, cómo habrá que concebir el objeto a fin de que a la postre lo conozca un sujeto sin necesidad de correr el riesgo de saltar a otra esfera.” *ST*, p. 73.

³⁴ “Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del *Dasein*” *ST*, p. 58.

³⁵ “[...] *ne plus voir* les objets par suite de ma chambre parce que j’ai fermé les yeux, c’est voir le rideau de ma paupière[...]” Sartre, J. P., *L’être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 382.

³⁶ En el curso de 1929 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger presenta una elucidación de las capacidades inherentes al organismo. Allí concluye la anterioridad de éstas en relación a sus respectivos órganos, por ejemplo, la anterioridad de la mirada respecto a los ojos. “El poder ver posibilita primero la posesión de ojos, la hace necesaria en cierta manera” CFM, p. 269. De esta manera, el *Dasein* puede perder sus órganos sensoriales, pero nunca las posibilidades por las cuales está referido al mundo. Perder los ojos es seguir viendo, aunque lo que aparezca no sea nada determinado.

³⁷ Esta crítica a la distinción entre sujeto y objeto es mantenida por Heidegger a lo largo de toda su producción filosófica: “El conocer no es como un puente que en algún momento y secundariamente une dos

Dasein es la de estar siempre saliendo de su exterioridad, su ser es “existencia”, “ek-stasis”, un estar fuera de sí.³⁸

2.3. EL “SER CON” Y EL “PROCURAR POR”

Como dijimos anteriormente, uno de los rasgos esenciales del “ser en el mundo”, y de igual originalidad que éste, es el de ser relativamente a los otros *Dasein*, el de “ser con”. Este último refiere a la *posibilidad* por la cual, siendo en el mundo, el *Dasein* está siempre referido a otros entes que tienen su misma forma de ser y que, ellos también, “son ahí con” él. Sin embargo, que el “ser con” sea una posibilidad no quiere decir que el *Dasein* pueda estar referido a los otros o no, que su “ser con” sea “contingente”. Por el contrario, en cuanto existencial, el “ser con” es esencial a la conformación ontológica original del *Dasein*. La posibilidad del “ser con” reside en el hecho de ser la condición ontológica de toda referencia fáctica – óptica – del *Dasein* a los demás, lo que Heidegger llama “procurar por” (*Fürsorge*). Heidegger aclara que el “ser con” no es una proyección de un ente “ante los ojos” hacia otro ente “ante los ojos”, por la cual el otro sea un “doublette”, un alter ego, del *Dasein*. Por el contrario, “ser con” refiere al “ser relativamente a otros” constitutivo del *Dasein* e irreductible a una subjetividad cerrada sobre sí.³⁹ El *Dasein* no es un “yo” que se distinga de un “no yo”, sino que esta alteridad está ya contenida de modo constitutivo en el existencial del “ser con” y no es posible de ser llevada a la presencia de sí. Entender a este existencial como proyección y al otro como alter ego son ya producto de lo que Heidegger denomina “modos deficientes del «ser con»”.⁴⁰

“Inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) el mundo permanece oculto tras el ente “ante los ojos” a partir del cual el *Dasein* se comprende cotidianamente. Este último

orillas de un río que subsisten por sí, sino que es él mismo un río que al fluir crea las orillas y las vuelve una hacia otra de un modo más originario que lo que pueda nunca hacerlo un puente”. *N*, p. 456-7.

³⁸ “La «esencia» del *Dasein* está en su existencia” *ST*, p. 54. “Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la «esencia» del hombre, reside en su ex-sistencia.” *CH*, p. 268.

³⁹ *ST*, p. 141.

⁴⁰ *ST*, p. 142.

comprende su espacialidad en términos de la contigüidad característica de lo “ante los ojos”. De la misma manera, cotidianamente el “ser con” se esconde tras el “ser uno con otro”, cuyas características destacadas son la distancia, la reserva y la desconfianza⁴¹; por las cuales el *Dasein* de término medio procura de los otros al modo del individualismo y la indiferencia. Una distancia cotidiana que no tiene que ver con la espacialidad medible, sino que justamente se esconde en la cercanía espacial y refiere al ocuparse cotidiano del mundo, por el cual se evita mirar al otro a los ojos o sentir la cercanía de su cuerpo, y concluye por que el otro le resulte indiferente⁴². Distancia que, por lo tanto, puede darse, y de hecho se da especialmente, en la muchedumbre. Distancia, reserva, desconfianza, indiferencia e individualismo del cotidiano “ser con” que se oponen al “común entregarse a la misma causa” peculiar a los *Dasein* que han empuñado su ser⁴³.

El *Dasein* de término medio no sólo se comprende como espacialmente “junto a” el mundo que lo rodea, sino, como vemos ahora, también como espacialmente contiguo a los otros *Dasein*; y como sucedía con el “ser en el mundo”, se representa esta contigüidad con los otros como pasible de ser separada por la distancia del espacio medible. Inmediata y regularmente el “ser uno con otro” es interpretado como el puro “ser ante los ojos” de varios sujetos, el estar un sujeto “junto a” otro.⁴⁴ Tenemos entonces dos interpretaciones del “ser con”: una, al modo de lo “ante los ojos”, como la espacialidad del “junto a”, el “ser uno con otro” cotidiano y de término medio, la multitud de varios sujetos todos cerrados sobre sí y uniéndose en la contigüidad de una salida al exterior, sencillamente: la unidad impersonal del “uno”. La otra interpretación del “ser con”, que se oculta en la cotidianidad, reconoce al otro como constituyente de la mismidad del *Dasein* y se erige como la condición de posibilidad de una verdadera unidad comunitaria. Sin embargo, estas dos comprensiones del “ser con” no guardan entre sí la misma originalidad sino que mientras que la primera es producto de la interpretación del *Dasein* a partir de lo “ante los ojos”, la segunda se corresponde con el fenómeno de “ser en el mundo” y la antecede. Dicho

⁴¹ *ST*, p. 139.

⁴² Sobre los distintos tipos de indiferencia en Heidegger, ya sea como *Gleichgültigkeit* o como *Indifferenz*, Cf., Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. esp. M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1989, cap. III, especialmente pp. 39 y ss.

⁴³ *ST*, p. 139.

⁴⁴ *ST*, p. 138.

sencillamente, la interpretación subjetiva del “ser con” es la manifestación “impropia” y cotidiana del auténtico “ser con”.

El “ser con” es una determinación ontológica del *Dasein*, y se realiza fácticamente en el “procurar por”. Este último presenta dos posibilidades extremas: 1) sustitutivo-dominador; y 2) anticipativo-liberador. Entre ambas, aunque también como una modalidad del “procurar por”, yace la posibilidad de la indiferencia.

Fundamentada en la espacialidad de lo “ante los ojos”, la característica principal del “procurar por” sustitutivo-dominador reside en que el *Dasein* le quita al otro su “cura” (*Sorge*), su cotidiano ocuparse de lo que lo rodea, tomando sobre sí, aunque en favor del otro, aquello de que hay que curarse. Dicho sencillamente, el *Dasein* pierde su lugar para ponerse en el del otro echándolo – sustituyéndolo –, y así evita que el otro se las tenga que ver con la posibilidad del caso. De esta manera, el “procurar por sustitutivo-dominador” le sustrae al otro sus posibilidades propias, para devolverle aquello de que se cura como algo acabado y puesto a su disposición. Sin embargo, en este caso el otro resulta dependiente y “dominado” por aquel *Dasein* que se le ha adelantado para devolverle la realidad ya digerida. A diferencia de esta posibilidad, en el “procurar por anticipativo-liberador” el *Dasein* también se adelanta, pero no para quitarle al otro su cura sino para devolvérsela en cuanto posibilidad referida al mundo. En este último caso, el adelantarse del *Dasein* ya no es “sustitutivo” sino ahora, en cambio, “anticipativo”, e implica una ayuda para que el otro pueda “ver a través” de su cura y así quedar en “libertad” para ella.

Estas dos modalidades del “procurar por”, así como las del “ser con” antes señaladas – como contigüidad o como determinación ontológica del *Dasein* – nos indican la diferencia entre el *Dasein* perdido en la cotidianidad y aquel que se ha resuelto empuñando su “poder ser” más propio. En el primero de los casos nos encontramos, ante todo, con una crítica al “ser con” entendido como “empatía” de un sujeto hacia su alter ego, tal y como había sido postulada por Husserl⁴⁵. En este sentido, la crítica tiene varias aristas. Ante todo, porque presupone una interpretación del *Dasein* como un ente “ante los ojos” que se

⁴⁵ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. esp. J. Gaos, FCE, México, 1962.

relaciona con otro ente “ante los ojos” en un tipo de relación que podemos denominar de contigüidad. El sujeto está “junto a” otro sujeto al que nunca puede alcanzar en su originalidad, en términos de Husserl, “en persona”. De esta manera, podemos decir que siempre media una distancia entre ambos sujetos.

Ahora bien, si por un lado podemos decir que esta interpretación se encuentra imposibilitada de ofrecer un verdadero contacto que reúna al *Dasein* con el otro – en particular, a causa de cómo fue definido el fenómeno originario tomando como modelo a la “intuición” –; por otro, la efectiva realización de ese contacto imposible con el otro, tendría como consecuencia la disolución del “ser con” entendido como un posible “acompañar” al otro, tal y como Heidegger interpreta a este existencial en su curso del año 1929 sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.⁴⁶ En efecto, en la empatía – entendida como la proyección sobre el ser del otro, el hacer “como si” (*als ob*) yo fuera el otro – el yo se *representa* las posibilidades del otro como propias y lo sustituye en su alteridad. Se apropia, se hace cargo, le roba al otro sus posibilidades. No hay acompañamiento posible allí donde se ha perdido el lugar propio para a su vez echar al otro del suyo. Para poder acompañar al otro es necesario, en cambio, que cada uno de los entes que se acompañan esté en su lugar⁴⁷. En este sentido, y pese a la importancia que Husserl le asigna a la correlación noético-noemática, por la cual los términos de la relación cognoscitiva no se dan por fuera de su mutua correspondencia, la empatía sigue dependiendo de la interpretación subjetiva del *Dasein* a partir de lo “ante los ojos”. Sigue postulando a la presencia, el aparecer “en carne y hueso”, como modelo de relación con el mundo, y en este caso con los otros, y entonces resulta frustrada de antemano, o bien por imposibilitada de

⁴⁶ *CFM*, Segunda parte, cap. IV, pp. 251 y ss.

⁴⁷ Es interesante mencionar que al igual que el “procurar por”, también el “acompañar” – término con el cual Heidegger caracteriza la “transposición” en el otro – tiene dos modalizaciones cuya caracterización se corresponde plenamente con los modos “sustitutivo-dominador” y “anticipativo-liberador”: “Acompañar al otro puede significar además ayudarlo a alcanzarse a sí mismo, pero también hacer que se extravíe a sí mismo.” *Ibid.*, p. 252 A este modo negativo del “acompañar” que hemos relacionado con el “procurar por sustitutivo-dominador” por el cual el “transponerse” hace “*como si* [...] nosotros fuéramos el otro ente”, Heidegger contrapone otra variante emparentada con el “procurar por anticipativo-liberador”: “Éste [el transponerse *positivo*] no consiste en que nosotros, olvidándonos en cierta manera de nosotros mismos, hagamos en lo posible como si fuéramos el otro ente, sino al contrario, en que nosotros mismos somos justamente nosotros mismos, y sólo así nos creamos la posibilidad de poder acompañar al otro ente *como distintos* – que él.” *Ibid.*, p. 253.

acercarse o bien, en cambio, por acercarse demasiado. En cualquier caso el sujeto se rehúsa a ser acompañado en un sentido fuerte del término.

En cuanto modalidad “ante los ojos” del “ser con”, la empatía y el “procurar por sustitutivo-dominador” son el tipo de relación que el *Dasein* “impropio” (*uneigentlich*) entabla con los entes que tienen su misma forma de ser. Relación signada por la pérdida del lugar propio que se manifiesta cotidianamente en la “falta de paradero” que caracteriza al “uno”. Para poder acompañar al otro es necesario que el *Dasein* esté en su lugar propio, y está más que nunca en su lugar propio cuando se ha resuelto empuñando su ser. Como contrapartida, el sujeto de la cotidianidad, el “uno”, no está en ninguna parte; en su seno el *Dasein* se encuentra perdido.⁴⁸ Ahora bien, ¿cómo evitar esta apropiación de las posibilidades del otro? ¿Hay algo en el otro que no sea representable y, por ende, dominable, una posibilidad en relación a la cual no pueda ponerme en su lugar? El *Dasein* impropio sustituye al otro y se apropia de sus posibilidades. Sin embargo, hay una posibilidad que el *Dasein* no puede representarse ni siquiera a sí mismo: la muerte.

El *Dasein* no puede privar al otro de su muerte, ya sea representándosela en una proyección imaginaria, o yendo fácticamente a la muerte por él. La muerte no es pasible de ser apropiada, y la muerte fáctica es siempre la propia. El *Dasein* sólo puede experimentar la muerte del otro en el “vuelco”, el pasaje por el cual el otro deja de ser *Dasein* y pasa a ser un ente “ante los ojos”, un cadáver del cual, sin embargo, aún debe curarse en los entierros y funerales, y con el cual se puede seguir siendo “con” a partir del mundo que el *Dasein* muerto ha dejado detrás.⁴⁹ El otro es insustituible en su muerte, y ésta es entonces su posibilidad más propia en cuanto no es pasible de ser apropiada por otro. No puedo sustituir al otro en su muerte, ni puedo adelantarme para curarme de ella y devolvérsela ya realizada y puesta a su disposición. La muerte es, paradójicamente, una posibilidad indisponible, no puede ser actualizada sin que el *Dasein* del caso pierda su forma. En consecuencia, nadie puede privarme del lugar que me corresponde como “ser relativamente a” mi propia e intransferible muerte, ni puedo tampoco privar a otro *Dasein* de su lugar en relación a la

⁴⁸ *ST*, p. 192.

⁴⁹ *ST*, pp. 260 y ss.

suya, poniéndome en su lugar y desplazándolo. Paradójicamente, la muerte es la posibilidad más propia por no poder ser apropiable, ni siquiera por sí mismo. En efecto, en cuanto posibilidad carente de representación, la muerte marca un punto de articulación fundamental del “ser con”: primero, porque mantiene la distancia con el otro, impidiéndome la apropiación de su posibilidades e impidiéndole a él la apropiación de las mías; segundo, porque también le impide al *Dasein* del caso apropiarse de su propia posibilidad irrebasable cerrándose sobre sí; y finalmente, porque hace posible que el *Dasein* se resuelva anclándose en su lugar propio. Son estos tres rasgos del “ser con” – la distancia, que ya no es indiferencia sino respeto por la alteridad del otro, imposibilidad de cerrazón sobre sí mismo y posicionamiento en el lugar propio – los que hacen posible que un auténtico acompañar pueda tener lugar.

La imposibilidad de representación, sustitución y apropiación de la muerte, hace posible que el *Dasein* esté en su lugar más propio y pueda entonces acompañar al otro en un auténtico “ser con” producto de la resolución. De esta manera, si el *Dasein* sólo puede acompañar al otro en un sentido fuerte cuando ambos están en su lugar propio, podemos entonces concluir que el “ser con” propio sólo puede darse en la muerte y, por extensión, tal y como sugiere Fritsche al referirse a los cursos de Heidegger sobre Hölderlin, tal vez el auténtico “ser con” sólo tenga lugar en el “común entregarse a la misma causa” en el frente de batalla, ante la inminencia, compartida, de la muerte.⁵⁰

El *Dasein* se resuelve en relación a su muerte y de esa manera se ubica en su lugar propio, a partir del cual podrá abrir en un sentido renovado el “ser en el mundo” y sus rasgos esenciales, a saber: el “ser cabe el mundo”; el “ser con”; y el “ser sí mismo” (*Selbstsein*)⁵¹. El “estado de resuelto” es entonces un nuevo modo de apertura del mundo e implica las siguientes consecuencias: 1) lejos de desligar al *Dasein* del mundo y aislarlo – tal y como sucedía con la apertura del mundo a partir de lo “ante los ojos” –, en el “estado de resuelto” el *Dasein* es propiamente su “ser en el mundo”, es decir, se encuentra inmerso en la exterioridad; 2) abriendo el “ser en el mundo” a partir del lugar propio del *Dasein* del

⁵⁰ Cf. Fritsche, J., *op. cit.*, pp. 196 y ss.

⁵¹ *ST*, p. 148.

caso, el “estado de resuelto” trae al *Dasein* al ser cabe lo “a la mano”, y más importante en el marco de la presente sección, “lo empuja al «ser con» los otros, procurando por ellos”; 3) el “estado de resuelto” pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar “ser” a los otros que “son con” en su más peculiar “poder ser”; 4) en el “estado de resuelto” el *Dasein* puede convertirse en la conciencia de los otros; y 5) el “estado de resuelto” hace surgir el ser “uno con otro” propio⁵². Dicho sencillamente, en el “estado de resuelto” el *Dasein* abre el “ser en el mundo” a partir de su lugar propio, y todo lo que este existenciarío implica: el “ser con” del *Dasein* del caso, el “ser ahí con” de los otros *Dasein*, el “ser con” del mutuo “uno con otro” propio y el “procurar por” anticipativo que libera las posibilidades del otro, permitiéndole resolverse para que también pueda “ser con” propiamente. En este último caso nos encontramos con un hecho peculiar: en el “estado de resuelto” el *Dasein* puede convertirse en la conciencia de los otros que se encuentran perdidos, sin lugar propio, en el “uno”.⁵³ Como veremos más adelante, esto nos indica que al liberar las posibilidades del otro, el *Dasein* resuelto puede ayudar a los demás a que también ellos se resuelvan, dando así lugar a una auténtica comunidad: el “nosotros” de un “pueblo histórico”.

Sintéticamente, las dos posibilidades extremas del “procurar por” marcan dos modos de realización fáctica del “ser con”. Por un lado, el sustitutivo-dominador, que se corresponde con el “procurar por” cotidiano, se funda en la comprensión del *Dasein* a partir de lo “ante los ojos” y comprende la relación con el otro en términos de la contigüidad de un sujeto “junto a” otro aunque separado por la indiferencia cotidiana. Sin embargo, esto hace posible, al mismo tiempo, la representación del otro y la apropiación de sus posibilidades. Por otro lado, el modo anticipativo-liberador sólo se presenta en el *Dasein* resuelto que, empuñando su ser a partir de su posibilidad más propia, su muerte, se posiciona así en el lugar a partir del cual puede acompañar a los otros *Dasein* y, al mismo tiempo, convertirse en su conciencia, convocarlos a que ellos también se resuelvan para constituirse en comunidad. Esta última, sin embargo, no es una *consecuencia* de la “resolución” sino que, por el contrario, representa la explicitación “propia” del “ser con”, oculto tras el fenómeno del “ser uno junto a otro” de la cotidianidad, pero esencial al ser del

⁵² *ST*, p. 324.

⁵³ *Idem*.

Dasein. En este sentido, y como dijimos antes, si la distinción entre sujeto y objeto es una abstracción realizada con posterioridad al fenómeno original del “ser en el mundo”, podemos afirmar lo mismo respecto de la relación entre un sujeto y otro sujeto. En efecto, el “ser relativamente a otro” *Dasein*, el “ser con”, es tan original como el “ser en el mundo” y por lo tanto antecede a cualquier distinción entre dos entes “ante los ojos” que salen de sí para relacionarse en una exterioridad que, en realidad, es su condición habitual. De esta manera, si antes dijimos que el “ser en el mundo” antecede a la distinción entre sujeto y objeto, ahora podemos afirmar que la comunidad, entendida como el correlato óntico del “ser con” “propio”, es anterior a los individuos fácticos aislados. La “resolución” implicará, entonces, una afirmación, no sólo del “ser sí mismo propio”, sino también del “ser con” en comunidad que se diferencia del modo de socialidad cotidiano del “uno junto a otro” de la multitud de sujetos.

2.4. EL “ESTADO DE YECTO” Y LA “DECISIÓN”

Cuando nos ocupamos del “ser en el mundo” dijimos que el *Dasein* está “familiarizado” con un horizonte de sentido a partir del cual los entes le hacen frente dentro del mundo. Horizonte de sentido cuyo habitar por parte del *Dasein* constituye su condición esencial y original. No hay un sujeto aislado del mundo, el sujeto es siempre en el mundo cabe los entes intramundanos, es siempre *Dasein*. Ahora bien, el mundo así entendido no es algo que un *Dasein* fáctico produzca para sí mismo, el mundo no es un ente “a la mano” ni “ante los ojos”, sino, por el contrario, es más bien el *Dasein* el que es un “producto” del mundo. En efecto, sólo a partir del mundo el *Dasein* puede comprenderse a sí mismo y al resto de los entes intramundanos que le hacen frente. El *Dasein* está “arrojado” (*geworfen*) en una red de sentido que lo antecede y que no sólo no ha producido, sino que tampoco ha elegido. El “estado de yecto” (*Geworfenheit*) constituye el límite a la libertad subjetiva del *Dasein*, el marco dentro del cual podrá tener lugar cualquier futura “elección”, pero que en sí mismo no es pasible de ser elegido.

El *Dasein* está “yecto” en un mundo ya articulado significativamente y que se encuentra atravesado por la “tradicición” (*Tradition*) y la “herencia” (*Erbe*). En el primer caso, aquel conjunto de actualidades que configuran el marco de sentido de la ocupación cotidiana, y en el segundo, el cúmulo de posibilidades que deberá reiterar y explicitar para encontrar su lugar propio. Retrocediendo sobre sí en la “resolución”, el *Dasein* hace propias las posibilidades que, decididas por la alteridad, le han sido legadas (*überliefern*) como “herencia” por la “tradicición”, y que sin embargo han sido obturadas por esta última⁵⁴. Haciendo propia la “herencia” legada, el *Dasein* se deja apropiar por las posibilidades que lo preceden y de esa manera hace posible la deconstrucción, tanto de las interpretaciones que han decantado en la cotidianidad, como de la historia de la metafísica que las ha transmitido. En cualquier caso, el “estado de yecto” nos posiciona frente a una extraña dialéctica: por un lado, el marco de sentido que no ha sido elegido y que sin embargo condiciona toda “elección” futura, la “tradicición”; pero por otro, la “herencia”, las posibilidades en cuya “elección” resuelta puede ser llevada a cabo la deconstrucción de la “tradicición” en la que el *Dasein* ha sido arrojado. Empuñando la “tradicición” a partir de la “herencia”, el *Dasein* libera las posibilidades que ha heredado y así empuña la cotidianidad en un sentido renovado.

El *Dasein* está arrojado en lo ajeno, en un mundo ya configurado por otros que lo anteceden, aunque no concluido. El “estado de yecto” no es entonces un producto voluntario del *Dasein*, aunque tampoco representa un hecho consumado ni definitivo⁵⁵, sino que presenta posibilidades que el *Dasein* deberá elegir resueltamente para ser en la “propiedad”. Si por un lado la “decisión” remite a la alteridad que, en cuanto precede al *Dasein* del caso, ha abierto de antemano sus posibilidades legándose las como “herencia”; la “elección”, en cambio, nos indica el marco de libertad que le resta a aquél. Pero no una libertad que se manifieste en la posibilidad o no de elegir, puesto que, en efecto, el *Dasein* no puede rehusarse a la “elección” que, a cada paso, va desplegando sus posibilidades heredadas. El margen de libertad que le resta al *Dasein*, y que de alguna manera lo

⁵⁴ “El «estado de resuelto», en que el *Dasein* retrocede hacia sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio en el caso *partiendo de la «herencia»* que *toma sobre sí* en cuanto yecto.” *ST*, p. 414.

⁵⁵ “El «estado de yecto» no sólo no es un «hecho consumado», sino que tampoco es un *factum* definitivo.” *ST*, p. 198.

emparenta con la voluntad peculiar al sujeto moderno, reside en que la “elección” sea o no efectuada de un modo “resuelto”, y que de esa manera aquél se deje apropiarse por la “herencia”. En cualquier caso, resuelta o no, la “elección” siempre afirma las posibilidades heredadas, sólo que en dos modos distintos, ya sea en la “versión” o en la “aversión”. Frente al “temor”, “temple de ánimo” que abre el “estado de yecto” en el modo del “parecer ser” que se corresponde con la “aversión”; en la “angustia” el *Dasein* puede abrir sus posibilidades en la “versión” para que, mostrándose como lo que son, puedan ser elegidas resueltamente.

El “estado de yecto” es en este sentido la marca de la alteridad, el legado que atraviesa constitutivamente al *Dasein* – recordemos que el “estado de yecto” es un existencial – y que impide que se cierre sobre sí mismo. Lo que el *Dasein* asume como propio en el “estado de yecto”, e incluso lo que parece ser lo más propio, su propia lengua, en realidad lo tiene de prestado⁵⁶. Lo único que parece ser realmente propio, lo único no legado, es el hecho fáctico de la “elección” por la cual afirma, “propia” o “impropiamente”, las posibilidades heredadas. El “estado de yecto” ofrece la posibilidad de que el *Dasein* abra el mundo en el modo de la “propiedad”, pero en última instancia su efectiva realización depende de aquél. Por el contrario, inmediata y regularmente aquél es abierto “impropiamente” y la “herencia” permanece entonces sepultada. El “estado de yecto” no determina al *Dasein* a explicitar las posibilidades legadas por la “tradición”, como tampoco lo determina a que empuñe su “poder ser” más propio resolviéndose. La “elección” de dichas posibilidades parece fundarse entonces en la acción subjetiva de la voluntad del *Dasein*.

El *Dasein* no puede optar, de modo voluntario, por abrir las posibilidades obturadas, y esto porque la “decisión” no le pertenece como una posesión suya. El *Dasein* está arrojado en las posibilidades decididas y es esta última la que lo toma a partir del “destino histórico”, individual de cada *Dasein* y también de un pueblo. La “decisión” ya se ha apropiado del *Dasein* y éste no puede sino responder ante ella. La pregunta es cómo responderá ante la “decisión” ya tomada, qué clase de respuesta (*Erwiderung*) es la

⁵⁶ Cf. Derrida, J., *El monolingüismo del otro*, trad. española H. Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997.

“revocación” (*Widerruf*) del presente implícita en la reiteración de las posibilidades heredadas. ¿Es una “cancelación” que busca restablecer las posibilidades contenidas en el pasado y degeneradas en el presente?⁵⁷ ¿O acaso intenta generar un nuevo arraigo en dichas posibilidades para así estar a la altura de su tiempo?⁵⁸ El *Dasein* es entonces responsable de una “decisión” que le cae encima desde el “destino” y ante la cual tiene que responder. El *Dasein* debe responder por una “decisión” que, sin que haber elegido “voluntariamente”, ha abierto sus posibilidades prefiguradas en el “estado de yecto”. Debe hacerse responsable, eligiendo una “decisión” tomada por la alteridad y en la cual, no obstante, se ha ya decidido su ser. En la expresión “decisión del *Dasein*” el genitivo es objetivo: lo que se decide es el *Dasein* mismo, sus posibilidades propias, su ser.

El *Dasein* que responde ante la “decisión” eligiendo resueltamente las posibilidades que ha heredado, y de esa manera ha encontrado su auténtico “ser en el mundo”, puede abrir la “tradicción” en un sentido renovado, para así deconstruirla, apropiándose positivamente de las posibilidades obturadas. Apropiarse de las posibilidades obturadas no significa, empero, actualizarlas volviéndolas “tradicción” y privándolas así de su potencia de poner en cuestión la cotidianidad. Las posibilidades llaman a ser afirmadas como las posibilidades mismas que son, para que de esa manera el *Dasein* pueda empuñar la “tradicción” y la cotidianidad a partir de ellas. El *Dasein* no se crea sus posibilidades, pero sí puede elegir las resueltamente haciéndose cargo de la “decisión” que lo precede abriendo su ser. La “elección” resuelta de las posibilidades es, entonces, una “autoafirmación” de lo que el *Dasein* ya es y de lo cual, no obstante, evita cotidianamente percatarse.

En la “elección” resuelta, el *Dasein* puede trascender los límites temporales del presente, para así poder “ser con” la alteridad que, en cuanto lo antecede, le ha donado el mundo que habita. Lo que se elige es la “herencia”. Sin embargo, el *Dasein* se refugia en la

⁵⁷ “El pasado tiene que realizar aquellas posibilidades no-realizadas para defenderse contra aquellos que están por destruirlo o que ya lo han destruido.” Fritsche, J., *op. cit.*, p. 19. Fritsche hace un análisis filológico y de contexto histórico de la utilización de los términos alemanes “erwidern” y “Widerruf” por parte de Heidegger, para concluir que este último llama a la “cancelación” del presente.

⁵⁸ “Existir auténticamente hacia el futuro significa liberar la herencia para un cambio que se corresponda con las demandas del presente” Zimmerman, M., *Eclipse of the Self*, Ohio University Press, Estados Unidos de América, 1986, p. 133. En este mismo sentido, aunque con una impronta política mucho más marcada, lee el compromiso de Heidegger con el nazismo Philippe Lacoue-Labarthe. Cf. Lacoue-Labarthe, P., *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política*, trad. esp. M. Iancho, Arena, Madrid, 2002, especialmente cap. 6.

cotidianidad para evitar ser abierto por la “decisión”, evadiéndose así de su lugar propio y perdiéndose en la indeterminación espacial, la “falta de paradero” del “uno”; obturando de esa manera sus posibilidades propias. Si es que quiere reencontrar el ser obturado por la presencia del ente, si es que quiere que el aparecer del ente vuelva a sorprenderlo, deberá abrirse a la “decisión” ya tomada – que lo precede desde la alteridad que lo ha arrojado al mundo – para poder ver que lo decidido en ella ha sido su propio ser.

2.5. EL “UNO” Y EL “NOSOTROS”

Inmediata y regularmente, el *Dasein* habita “junto a” los entes en la cotidianidad. Este “junto a” nos indica la interpretación de su ser a partir de lo “ante los ojos” y las relaciones de contigüidad espacial con los entes que lo rodean, ya sean entes “a la mano” u otros *Dasein*. La cotidianidad se caracteriza por la “caída”, el ser “junto a” el “mundo”⁵⁹ entendido como la suma de todos los entes “ante los ojos” que le hacen frente al *Dasein* y por el cual se encuentra “poseído”⁶⁰. Cotidianamente el *Dasein* se encuentra alienado, pero no meramente en el sentido de que está “fuera de sí”, como en efecto lo está por el simple hecho de ser “existencia”, sino fundamentalmente porque su éxtasis consiste en estar perdido de su sí mismo (*Selbst*) más propio, interpretándose a partir de lo “ante los ojos”, obturando sus posibilidades más peculiares y, en particular, la posibilidad irrebalsable: la de su propia muerte. Inmediata y regularmente el *Dasein* ha perdido su lugar propio, y si quiere recuperarlo para reabrir desde ahí el “ser en el mundo” en un sentido renovado, deberá primero empuñar las posibilidades obturadas por la “caída”. Posibilidades que ya han decidido el ser del *Dasein* y que “están ahí” (*Da-sein*) para ser afirmadas. Si puede lograr esto último, al mismo tiempo logrará deconstruir el sujeto que se corresponde con la cotidianidad: el “uno”.

⁵⁹ Recordemos que, tal y como es advertido por el propio Heidegger, “mundo”, entrecorillado, remite al primer sentido de este término dado en *ST*, p. 77, a saber: “«Mundo» se emplea como concepto óptico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser «ante los ojos» dentro del mundo.”

⁶⁰ *ST*, pp. 129 y 195.

El “uno” es el sujeto de la cotidianidad, en la cual el *Dasein* existe alienado de su ser, en el modo de “no ser sí mismo” y la “impropiedad”⁶¹. En el “uno” todos son el otro y ninguno él mismo, el *Dasein* se encuentra bajo el señorío de los otros que, mediante su arbitrio, disponen de sus posibilidades cotidianas y le arrebatan su ser. Sin embargo, estos otros que dominan al *Dasein*, fácticamente y sin llamar la atención, no son otros determinados. Incluso el *Dasein* dominado pertenece a los otros, con los que “es con” de un modo defectuoso y cuyo poder consolida. El otro que *domina* al *Dasein*, privándolo de su lugar, *sustituyéndolo*, es el impersonal, el “uno”.⁶²

El “uno” es “con” el *Dasein* en el modo sustitutivo-dominador. En él sus posibilidades son apropiadas, con excepción, claro está, de la de su muerte. El “uno” presenta, al mismo tiempo, una determinación ontológica y otra óptica. En el primer caso, es un existenciario del *Dasein* que determina a este ente en su cotidianidad y que tiene diferentes posibilidades fácticas – históricas – de concreción. De acuerdo a Heidegger, la forma que el “uno” ha tomado en su época ha sido la de la “publicidad”, la “prensa” y los “medios masivos de comunicación”. Por otro lado, en un sentido óptico, el “uno” es la expresión con la que se responde a la pregunta por “quién” es el sujeto de la cotidianidad.

En el “uno” el *Dasein* “olvida” su ser propio y se pierde en el “término medio”, el estándar, manteniéndose fácticamente dentro de lo que “está bien”, haciendo y diciendo lo que “se hace” y “se dice”. “Uno” es el que actúa y habla cotidianamente. El responsable de lo dicho y hecho no es ningún *Dasein* en particular y al mismo tiempo lo es cualquiera, es “uno”. El “uno” descarga al *Dasein* de la responsabilidad de tener que elegir, eligiendo por él⁶³. No obstante “se escurra” cuando a éste “le urge” afirmar las posibilidades heredadas.⁶⁴ Es esta *urgencia* que conmueve al *Dasein* en su ser al brotar la “angustia”, la que hace que el “uno” se escurra. El “uno” puede cargar con las responsabilidades fácticas del caso, pero

⁶¹ *ST*, pp. 130 y 145.

⁶² *ST*, p. 143.

⁶³ “Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del «montón» como *se* apartan de él; encontramos «sublevante» lo que *se* encuentra sublevante.” *ST*, p. 143.

⁶⁴ *ST*, p. 144.

nunca con la “elección” de dejarse apropiar por las posibilidades ya decididas de antemano y así ser “sí mismo” propiamente.

La interpretación del ser a partir de la presencia del ente “ante los ojos” inherente a la “caída” y la indeterminación del lugar propio del *Dasein* implícita en el “uno”, no sólo obturan las posibilidades propias de aquél sino que al mantenerlo en la “impropiedad” implican un peculiar modo de apertura del mundo y el “ser con”. En la cotidianidad el *Dasein* se comprende a sí mismo y a lo que lo rodea a partir de lo “ante los ojos”. El ente “a la mano” es, entonces, el “objeto” y el *Dasein* que “es ahí con” el “alter ego”, de los cuales el *Dasein* se cura o procura al modo de la contigüidad. El “ser con” inherente al “uno” es, por lo tanto, un ser “uno con otro” como un ente “ante los ojos” “junto a” otro. La “caída” conlleva que la cotidianidad sea interpretada a partir de la “presencia” y que toda negatividad, como huella de la ausencia y el vacío, sea rechazada por el “uno”. De esta manera, el ser un *Dasein* “junto a” otro como dos entes “ante los ojos” se expresa en las “habladurías” (*Gerede*), aquel modo del “habla” que busca llenar de ruido el silencio y que, quedándose en la superficie, hace hincapié en “lo hablado” en detrimento de aquello “sobre qué” se habla. Sólo importa que se hable y que se reproduzca la presencia para que el *Dasein* no se hunda en el silencio. En última instancia, las “habladurías” no hacen más que tender un puente sobre los sujetos *enfrentados* unos a otros, tanto en el sentido de la espacialidad como en el de la lucha. Tras la máscara del “uno con otro” se esconde el “uno contra otro”⁶⁵. Pero las “habladurías” también funcionan como una metáfora de la “historia de la metafísica” entendida como la historia de la interpretación del ser a partir de la presencia. En este sentido, ante la pregunta original y fundacional de la tradición occidental, las “habladurías” equivalen a la proliferación de respuestas que “estorban toda nueva pregunta y discusión”⁶⁶ y de esa manera obturan las posibilidades cuestionadoras esenciales de la filosofía en cuanto tal. La deconstrucción de la metafísica, la reiteración de las potencialidades cuestionadoras, equivale entonces a la reafirmación del silencio implícito en el cuestionamiento originario.

⁶⁵ *ST*, p. 194.

⁶⁶ *ST*, p. 188.

Junto a la “distanciación” y la “indiferencia” del “procurar por” cotidiano – que por lo que vimos se corresponden con la espacialidad de lo “ante los ojos” y el enfrentamiento –, el ser “uno con otro” “ante los ojos” implica a su vez el “aplanamiento” de toda originalidad y privilegio, de todas las posibilidades de ser del *Dasein* y, en última instancia, de todo misterio. En conjunción con el modo de ser de “término medio” que caracteriza al *Dasein* cotidiano, la “distanciación” y el “aplanamiento” dan forma al fenómeno de la “publicidad”, a partir del cual se “regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del *Dasein*” y que, encubriendo las posibilidades de este último, da todo por sabido y accesible a todos⁶⁷. Básicamente, la “publicidad” representa el punto máximo de incuestionabilidad y aquietamiento de lo cotidiano, o también la seguridad del fundamento metafísico. En las “habladurías” ya no puede saberse qué es lo genuinamente comprendido y qué no, sino que apenas puede distinguirse un murmullo constante y “ambiguo” (*zweideutig*), sin un sentido claro, que abre al ente en tonos grisáceos y descoloridos. Sin embargo, de algo habla ese murmullo constante, sin detenerse ni demorarse ni romper con la superficialidad. ¿De qué hablan las “habladurías”? De lo nuevo, lo último, lo más presente del presente cotidiano, lo más “ante los ojos”. La cotidianidad está “ávida de novedades”, ansiosa por lo nuevo para olvidar rápido lo pasado, y así sucesivamente. La “falta de paradero” que caracteriza a la “avidez de novedades”, el desarraigo más radical del *Dasein* respecto a lo ente – desarraigo que consiste en el mantenerse en la superficie del murmullo sin trascenderlo hacia aquello “sobre que” se habla, en última instancia el mundo –, su “ser en todas partes y en ningún lugar”⁶⁸, junto con la “publicidad” y la obturación de todo cuestionamiento; indican el momento de mayor alienación del *Dasein*. En este sentido, si uno de los rasgos esenciales de la “avidez de novedades” característica del “uno” es la “falta de paradero”, para que el *Dasein* empuñe su más peculiar “poder ser” será indispensable, como contrapartida, que reencuentre su lugar, es decir, que pueda anclarse en su posibilidad más propia y así reabrir el “ser en el mundo” en un sentido renovado que contemple el misterio.

⁶⁷ *ST*, p. 144.

⁶⁸ *ST*, p. 192.

A diferencia del “uno”, el *Dasein* resuelto se hace cargo de la “decisión” ya tomada, reconociéndose en el “nosotros” de un pueblo histórico. En este último el *Dasein* “es con” los otros pero sin confundirse con ellos, manteniendo la distancia que impide la apropiación mutua y no ya la distancia que se corresponde con la indiferencia. En el “nosotros” el *Dasein* individual se anticipa a la comunidad para ayudarla a que libere sus posibilidades a través del servicio a la comunidad. En este sentido, el “nosotros” representa la manifestación del “procurar por anticipativo-liberador”, que se hace efectiva en los servicios a la comunidad y las instituciones de ayuda mutua. De esta manera, lejos de apropiarse las posibilidades de la comunidad para su beneficio individual y egoísta, el *Dasein* resuelto “procura” la liberación de dichas potencialidades con la intención de devolvérselas a la comunidad misma.

En el “nosotros” de una comunidad resuelta, cada cual puede encontrar su lugar propio para así recuperar las posibilidades que le han sido arrebatadas, o más bien obturadas, por la tradición, que, por intermedio de la interpretación del existente humano como un sujeto cerrado sobre sí, ha derivado en la sociedad moderna de tipo fuertemente individualista. En el “nosotros” de un “pueblo histórico” la “publicidad” y la “falta de paradero” ya no impiden que el *Dasein* del caso empuñe la realidad, ni la “ambigüedad” lo confunde todo, anulando el potencial cuestionador intrínseco al existente humano. Por el contrario, las “habladurías” se diluyen, dando lugar al resurgir del ente en su totalidad en su capacidad de volver a sorprender al existente humano. La comunidad, puede entonces liberar sus potencialidades propias, que le han sido arrebatadas en el despliegue de la tradición. Frente al “procurar por sustitutivo-dominador” que se adelanta para devolverle al otro y a la comunidad sus posibilidades ya realizadas, y que se manifiesta, a nivel político, en el “Estado paternalista”; en el “nosotros” impera el “procurar por anticipativo-liberador”, que se adelanta para restituir las posibilidades que le han sido quitadas, al otro y a la comunidad, y de esa forma potenciar a ambos.

En su libro *La ontología política de Martin Heidegger*⁶⁹ Pierre Bourdieu relaciona el “procurar por” (*Fürsorge*) con la “asistencia social” (*Sozialfürsorge*) de la época de Heidegger, y sostiene que a través de esta última el “uno” se preocupa por el *Dasein* del caso, cuidando de él en un modo paternalista. Sin embargo, la relación entre la *Fürsorge* y la *Sozialfürsorge* debe ser especificada con más detalle. En efecto, a nuestro modo de ver esta tendencia institucional y asistencial del “procurar por” que, ciertamente, está en el texto de Heidegger, señala sólo una modalidad deficiente del “procurar por”, representada por su variante sustitutivo-dominadora: “El «procurar por» como fáctica actividad social que se organiza en instituciones, se funda en la estructura del ser del *Dasein* en cuanto «ser con». Su fáctica perentoriedad está motivada por el hecho de que el *Dasein* se mantiene inmediata y regularmente en los modos deficientes del «procurar por».”⁷⁰ Frente a este modo deficiente, el “procurar por” también admite la modalidad anticipativo-liberadora que, en lugar de una simple satisfacción de las necesidades básicas de los desposeídos, se preocupa por restituirles sus posibilidades perdidas, tales como el trabajo en la desocupación, el conocimiento en lo que Heidegger vislumbra como una crisis de las ciencias, y, claro está, el poder militar luego de la primera guerra mundial; tres posibilidades a las que Heidegger convoca en su “Discurso del rectorado” de 1933, a través del llamado al estudiantado alemán al “servicio del trabajo” (*Arbeitsdienst*), “servicio del saber” (*Wissensdienst*) y “servicio de las armas” (*Wehrdienst*).⁷¹ Mientras que el cotidiano “procurar por sustitutivo-dominador” que determina al “uno” de la “existencia impropia”, priva al *Dasein* y a la comunidad de sus posibilidades propias; el “procurar por anticipativo-liberador”, en cambio, le restituye las posibilidades en cuanto tales. No se trata entonces de la realización de obras de caridad, sino de la restitución de aquellas posibilidades que le permiten al *Dasein* y a la comunidad una “existencia” plena y propia. El “procurar por” propio se encarga entonces de “anticiparse” para “liberar” las posibilidades de la comunidad, en particular, si tomamos en cuenta el “Discurso rectoral”, de aquellas referidas al trabajo, el saber y el poder militar.

⁶⁹ Bourdieu, P., *La ontología política de Martin Heidegger*, trad esp. César de la Meza, ed Paidós, Bs. As., 1991, pp. 79-89.

⁷⁰ *ST*, p. 138.

⁷¹ *DR*, p. 14-15.

En el “procurar por anticipativo-liberador” en torno al cual se articula el “nosotros” de un pueblo histórico, pueden señalarse dos cuestiones que consideramos fundamentales para comprender gran parte de la obra posterior a *Ser y Tiempo*: primero, el compromiso de Heidegger con el nacional socialismo; y segundo, sus consideraciones acerca de la “técnica”. En lo que refiere a la primera cuestión, podemos suponer que en los primeros años de su rectorado, Heidegger creyó ver en el nacional socialismo la instancia adecuada para la realización comunitaria de un “procurar por” que liberara las posibilidades propias del “pueblo alemán”. En este sentido, el rápido descenso en los índices de desocupación, el fortalecimiento militar luego de la derrota en la Primera Guerra y, especialmente, la reforma universitaria que el propio Heidegger habría querido encarnar con su asunción del rectorado; pueden ser leídas en relación a la conformación del “nosotros” a partir del “procurar por anticipativo-liberador”. Liberando las posibilidades, se “libera” también al *Dasein* y a su comunidad para que éstos puedan “existir propiamente”. Es este deseo de liberación del *Dasein*, restituyéndole la posibilidad de trabajar, saber y combatir el que Heidegger compartiría con Hitler. Deseo de que el *Dasein* se libere en relación a sus posibilidades, que fuera plasmado en el tristemente célebre portón de Auschwitz: “*Arbeit macht frei*” (“El trabajo libera”)⁷². Mientras que, positivamente, el trabajo, la ciencia y la lucha son en este contexto posibilidades inherentes al *Dasein* que deben ser liberadas para que éste “exista propiamente”; el nazismo se habría propuesto llevar este plan también por la negativa, exterminando a los que consideraba renuentes a la liberación de dichas posibilidades⁷³. Si en Heidegger hay una afirmación de la “propiedad” que, como veremos más adelante, equivale a una modalización de la “impropiedad” a la que en cierta manera señala; el nazismo, y su discurso de pureza racial, habría intentado separar la “propiedad” de la “impropiedad”, haciendo de ellas dos “estados” sustanciales del existente humano. Sencillamente, frente a lo que más adelante caracterizaremos como una contaminación esencial entre “propiedad” e “impropiedad”, el nazismo sostendría la pureza del “sí mismo propio” en la retracción hacia una interioridad completamente transparente a sí.

⁷² Sobre la liberación de las posibilidades del hombre a través del trabajo Cf. Jünger, E., *El trabajador: dominio y figura*, trad. esp. A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1993.

⁷³ Ya desde sus libros para chicos, el nazismo construye la figura del judío como aquel a quien no le gusta trabajar, ejerce mal la ciencia – con impericia y afán de lucro – y se contrapone al alemán que moldea su cuerpo mediante el trabajo, y que “lucha” por un “pueblo sano” (*gesundes Volk*) Cf. Bauer, Elvira, *Trau keinem Fuchs auf grüner Heid und keinem Jud bei seinem Eid*, Stürmer Verlag, Nürnberg, 1936.

En segundo lugar, debemos poner en consideración cuál es el rol de la técnica en esta liberación de las posibilidades del *Dasein*. En este sentido, años más tarde Heidegger caracterizará a la “Serenidad” (*Gelassenheit*) como un “sí y no” dichos a la “técnica”⁷⁴. Un “sí y no” que, en el contexto de la liberación de las posibilidades del *Dasein*, puede ser tomado como un “sí” a aquella técnica que potencia, y un “no” a aquella otra que “domina”. En el primer caso, nos referimos a las herramientas que le otorgan al *Dasein* nuevas posibilidades – un martillo, un pincel, unos anteojos –, y en el segundo, aquellas otras herramientas que lo privan de sus posibilidades, remplazándolo y, en última instancia, condenándolo a la desocupación. En todo caso, esta división no es en realidad una distinción entre qué entes potencian al *Dasein* y cuáles lo atrofian, sino que, por el contrario, se corresponde con una división al interior mismo de la técnica por la cual aquél deberá aprender a relacionarse con el ente en cuanto tal.

El *Dasein* no está ontológicamente solo nunca y, por lo tanto, su “resolución” depende también de la concurrencia de los demás. La comunidad, el “ser con” propio, precede al *Dasein* fáctico individual y por ende la “resolución” de este último no puede ser aislada. La “propiedad” del *Dasein* depende, en última instancia, de que sea la comunidad en su conjunto la que se haga cargo, apropiándose de la “decisión” ya tomada y sea, de esa manera, una comunidad resuelta y decidida.

Si nos atenemos a la manera en la que Heidegger “define” al *Dasein* en *Ser y Tiempo*, tenemos que decir que el *Dasein* es “el ente que somos en cada caso *nosotros* mismos y que tiene la «posibilidad de ser» del preguntar”⁷⁵. *Dasein* es, en sentido estricto, el “nosotros” y no un *Dasein* fáctico e individual, puesto que ya en este último se hace patente el “ser con” como aquella estructura ontológica que señala la precedencia de la comunidad.

⁷⁴ *S*, p. 27.

⁷⁵ *ST*, p. 17.

2.6. CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

Hasta el momento hemos intentado explicitar el movimiento de desubjetivación que, de acuerdo a nuestra hipótesis, atraviesa *Ser y Tiempo*. Para ello nos hemos detenido, en primer lugar, en los existenciaros del “ser en el mundo” y la “existencia” con la intención de señalar su originalidad fenomenológica en virtud de la cual preceden a la distinción, derivada y abstracta, entre “sujeto” y “objeto”. Al mismo tiempo, hemos indicado que la expresión “ser en” no refiere a una relación espacial al modo de los entes “ante los ojos” sino a un “estar familiarizado” con el mundo como horizonte de sentido de toda comprensión del aparecer los entes intramundanos. El “ser en el mundo” señala que el *Dasein* no tiene una interioridad en la cual pueda recluirse, sino que su ser es “existencia”, su “ser dentro” es su “ser fuera” y de esta manera rompe con la dicotomía interioridad-exterioridad y, en consecuencia, con el problema de la salida al exterior y el regreso al interior. Primariamente el *Dasein* no está separado del mundo. Sobre el “ser en el mundo” se fundamenta la correcta comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo y del mundo, y por la cual, el primero no es un sujeto ni el último un objeto⁷⁶.

El “ser en el mundo” representa la imposibilidad del solipsismo, puesto que implica la apertura a los entes “ante los ojos” y a los otros *Dasein*. El “ser en el mundo” abre, de modo co-originario el “ser con”, el “ser relativamente a los otros”. El *Dasein* no está ontológicamente solo nunca, sino que se mantiene siempre en algún tipo de referencia a los demás. Esta referencia a los demás, cuya manifestación fáctica es la comunidad y que en la cotidianidad tiende a ocultarse, forma parte de la estructura ontológica fundamental del *Dasein* y precede a su realización fáctica individual. Al igual que el “sujeto”, el *Dasein* individual es una abstracción, posterior al fenómeno originario del “ser con”. Éste se manifiesta, en sentido propio, en el “procurar por anticipativo-liberador”, por el cual el *Dasein* resuelto puede convertirse en la conciencia de los demás y con-vocarlos, llamarlos a afirmar el “con” y la “comunidad” que ya son y cotidianamente evaden bajo la máscara del individualismo.

⁷⁶ “Mas sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo.” *ST*, p. 72.

Al igual que el “ser con”, el “estado de yecto” señala la alteridad constitutiva que precede al *Dasein* fáctico e individual. El “estado de yecto” se manifiesta como la “tradicición”, marco que condiciona toda “elección” posible, y como la “herencia”, las posibilidades que el *Dasein* elige en cada caso y en las cuales ha sido arrojado. Sin embargo, lejos de ser el sujeto de la “decisión” que arroja al *Dasein* en el mundo, el *Dasein* es lo ya decidido de antemano en ella, y éste sólo puede limitarse a ser responsable, respondiendo en la “elección” por la cual se deja apropiar resueltamente por la “herencia”, o bien se evade de ella refugiándose en la “tradicición” que obtura sus posibilidades. En este sentido, si bien la “decisión” nos remite a la alteridad que arroja al *Dasein*, decidiendo su ser en las posibilidades legadas, la “herencia”, en cambio, nos señala el punto en el cual la desubjetivación llega a su límite: aunque elija posibilidades que le han sido dadas por la alteridad – tal y como sucede con la muerte –, el *Dasein* es siempre responsable de su “elección”. Aunque no puede dejar de elegir, puesto que también estaría eligiendo, y entonces aquello sobre lo que elige no haya sido abierto por su voluntad, sí podrá – como veremos más adelante – decidir el modo – el “cómo” – en el que dicha “elección” es tomada.

Finalmente, la “caída” determina la cotidianidad como cercanía con los entes “ante los ojos” y, en conjunción con el “uno”, privan al *Dasein* de su lugar propio. En el “uno” el *Dasein* se confunde con los otros, *es*, aunque de modo encubierto, los otros. El *Dasein* del caso se descarga de la responsabilidad ante la “decisión”, dejando que sea el “uno” quien elija ante ella, y diluyendo su responsabilidad en los “medios masivos de comunicación”, “la prensa” y “la publicidad”. El “uno”, como el sujeto de la cotidianidad, es cualquiera y no es nadie. A través suyo, y de modo encubierto, “los otros” indeterminados de los que uno mismo participa, ejercen su dictadura. En oposición a esto, el “nosotros” resuelto de un pueblo histórico aparece como la unión auténtica de los *Dasein* en provecho de la comunidad. Si tanto el “uno”, como el “nosotros” dejan de lado la individualidad del *Dasein*, en el primer caso ésta permanece oculta bajo la fachada de “los otros”, y en el segundo, en cambio, se ofrece al fortalecimiento de la comunidad.

En todos los casos vemos un movimiento que tiende a horadar la interpretación del existente humano como un sujeto dividido entre una interioridad cerrada y una exterioridad en la que se topa con el mundo y los otros. En consecuencia, de acuerdo a lo que hemos presentado hasta aquí, el “ser en el mundo”, el “ser con” y el “estado de yecto”, son anteriores al sujeto y el objeto, a la empatía y a la libertad subjetiva. Mientras que el “uno” diluye la individualidad, privando al *Dasein* de su lugar propio, y confundiéndolo con los otros que no son nadie; el “nosotros” afirma el lugar propio pero en favor de la comunidad.

B. SUBJETIVACIÓN

El *Dasein* es “ser en el mundo” cabe los entes “a la mano” y los otros *Dasein* que le hacen frente. O dicho por la negativa, el *Dasein* no puede no “ser en” el mundo, y por ende tampoco puede no “ser con” los otros entes que tienen su misma forma de ser⁷⁷. Y sin embargo, la “angustia” lo singulariza, lo desprende del “mundo”⁷⁸ del que se ocupa cotidianamente, ofreciéndole la posibilidad de resolverse en relación a su propia muerte y abrirse como “solus ipse”. El “mundo” ya no puede “ofrecer[le] nada, ni siquiera el «ser ahí con» de otros” y no obstante es allí, en la ruptura de todas las referencias al “mundo” y a los otros *Dasein*, donde el *Dasein* tiene su lugar propio: el ser que en cada caso “le va” es el suyo⁷⁹.

2.7. LA “ANGUSTIA”

La apertura primaria del mundo no se da a partir del conocimiento teórico ni es tampoco un acto de la voluntad del *Dasein*, sino más bien todo lo contrario: para que el *Dasein* pueda querer o conocer algo, es necesario que el mundo haya sido ya abierto en el “encontrarse” (*Befindlichkeit*). El *Dasein* siempre se “encuentra” de una determinada manera. Alegría, tristeza, miedo, angustia, no son estados psicológicos que le acaezcan accidentalmente, sino que constituyen modalizaciones de la determinación ontológica original en que consiste su “encontrarse”. Estas modalizaciones, a las que Heidegger llama *Stimmungen*, los “temples de ánimo”, son la forma primaria de apertura del mundo, sin las cuales nada le afecta ni le concierne⁸⁰. Las *Stimmungen* remiten a la musicalidad de la voz y el timbre – *Stimme* –, a través de la cual mientan el estar templado, afinado, en sintonía con el mundo que trae los entes a la presencia. El *Dasein* sólo puede abrir el mundo si se

⁷⁷ *ST*, p. 70.

⁷⁸ Nuevamente es necesario tener presente la distinción heideggeriana entre “mundo”, con comillas, y mundo, sin comillas. Cf. NOTA 24 *supra*.

⁷⁹ *ST*, pp. 207 y ss.

⁸⁰ *ST*, pp. 154 y ss.

“encuentra” ya “templado” en una determinada tonalidad que le permita ser concernido por el ente que aparece. Mientras que los entes sólo pueden venir a la presencia si el *Dasein* se encuentra ya templado en una *Stimmung*, a partir de la cual abre el mundo en una determinada *sintonía*, la ausencia de temple equivale a la imposibilidad de que el *Dasein* pueda ser afectado por los entes que hacen frente dentro del mundo.

Inmediata y regularmente, el *Dasein* de término medio abre el mundo en los tonos grisáceos de la “indiferencia”, la “ambigüedad” y las “habladurías”, que todo lo confunden y “aplanan” a un mismo nivel. El temple a partir del cual el *Dasein* abre el mundo cotidianamente se corresponde con el “aplanamiento”, la igualación, el rechazo a toda jerarquía y diferenciación, con la consecuente reducción al indiferentismo: todo debe estar en un mismo nivel, nada debe llamar demasiado la atención. El *Dasein* de término medio está “caído” y “poseído” por el “mundo” de que se ocupa, olvidando las posibilidades que ha heredado en el “estado de yecto” y evadiéndose de empuñar su “sí mismo propio”. Este evadirse que caracteriza a la cotidianidad, representa una “fuga” ante las posibilidades más propias y el refugio cabe el ente intramundano, que se hace patente en la “caída”. Ahora bien, ¿por qué cotidianamente el *Dasein* se “fuga” ante sus posibilidades más propias? ¿Qué hay en ellas que lo impelen a refugiarse cabe lo “ante los ojos” obturándolas en el “olvido”?

El “encontrarse” se modula en “temples de ánimo”, y sin embargo uno de estos temples tiene un carácter señalado que le otorga mayor originalidad que los demás. Incluso en el momento de mayor alienación, o quizás especialmente en él, este temple resiste, en razón de su mayor originalidad, al cotidiano imperar de lo “ante los ojos” y, sin que el *Dasein* pueda evitarlo, irrumpe en la cotidianidad, cayéndosele encima. Este temple señalado hace patente un ámbito de apertura que se sustrae al cotidiano predominio de lo “ante los ojos” y de esa manera permite al *Dasein* oponer cierta resistencia a la “caída”. Nos referimos al “temple de ánimo” que Heidegger denomina “angustia”.

En cuanto “temple de ánimo” señalado, la “angustia” es anterior al resto de las *Stimmungen* y de alguna manera la presuponen. La “angustia” es original a la constitución

ontológica del *Dasein*. El *Dasein es*, en sus posibilidades más propias, “angustia”, pese a que intente evadirse de ellas cotidianamente refugiándose cabe lo “ante los ojos”. Es justamente este evadirse de lo que él *es* el que lo depara en la “impropiedad” y la alienación respecto de su propio ser. Las posibilidades más propias angustian y, por ende, ante ellas el *Dasein* se evade inmediata y regularmente, refugiándose cabe el ente intramundano y comprendiéndose a partir de él. Pero que el *Dasein* se evada de la “angustia”, no quiere decir en absoluto que ésta sea un temple pasible de ser evitado, ni que el *Dasein* pueda quitarse sus posibilidades como quien se quita algo “ante los ojos”, sino más bien todo lo contrario: lejos de debilitar las posibilidades más propias y la angustia, el cotidiano evadirse representa su afirmación más radical. En última instancia, la impropia cercanía con lo “ante los ojos” se sostiene en una afirmación negativa de la “angustia” que se hace patente en la “fuga” de las posibilidades más propias y el refugio junto a lo intramundano.

Sin embargo, la “fuga” “ante” las posibilidades propias del *Dasein* y el refugio en lo “ante los ojos”, nos señala sólo una de las dos direcciones inherentes a la movilidad de la “angustia”. De la misma manera que ésta se encuentra en el origen del movimiento de “caída” por el cual el *Dasein* se autocomprende a partir de lo “ante los ojos”, también es la condición de posibilidad para la realización de un movimiento inverso, por el cual aquél reitera sus posibilidades más propias. Para que esto último sea posible, y entonces el *Dasein* pueda comprenderse en un sentido propio a partir de su auténtico “ser en el mundo”, deberá penetrar en la “angustia” dejándose apropiar por ella, para de esa manera sustraerse a la “caída” y salir del “mundo” de que se ocupa cotidianamente. ¿Pero acaso puede el *Dasein* sustraerse al “mundo”? ¿E implica ello que pueda no “ser en el mundo”? ¿No era éste un existenciario que determinaba originalmente su forma de ser? En la “angustia” se diluye el “mundo” y no obstante impera el mundo, imponiéndosele al *Dasein* con todo su peso y abriendo el “estado de yecto” como “carga”.⁸¹ La “angustia” es, ante todo, el modo privilegiado de apertura del “ser en el mundo”, por la cual el *Dasein* deja de comprenderse a partir de lo “ante los ojos” del “mundo” y abre la posibilidad de

⁸¹ *ST*, p. 151.

comprenderse a partir del *venir* a la presencia en el que consiste el mundo⁸². De la misma manera que el *Dasein* no puede sustraerse a su “ser en el mundo”, tampoco puede evitar la “angustia” como el modo señalado de apertura.

La “angustia” ya ha abierto de antemano el “ser en el mundo”, pero lo ha hecho por la negativa, en la “fuga”, refugiándose en lo “ante los ojos”. El “ante qué” respecto del cual el *Dasein* se fuga, es la *posibilidad* del ente en cuanto tal, el mundo. La “angustia” es, entonces, “angustia” ante el “ser en el mundo” en cuanto tal. La “angustia” abre el mundo en su mundaneidad⁸³.

A diferencia de los “temples de ánimo” ordinarios, y en razón de que es anterior a los entes intramundanos, la “angustia” presenta como particularidad el hecho de que su “ante qué” no es un objeto determinado “ante los ojos” sino la condición de posibilidad del aparecer significativo de éstos últimos. No hay algo determinado que le haga frente al *Dasein* dentro del mundo y “ante” lo cual éste se angustie, sino que la “angustia” es angustia “ante” el mundo. Lo que angustia son las posibilidades de las que el *Dasein* se “fuga”, para refugiarse en el ente en acto, “presente” y “ante los ojos”; en el seno del cual la “angustia”, sin embargo, resiste. Ahondando en esta resistencia respecto al imperar de lo “ante los ojos” inherente a la “angustia”, el *Dasein* penetra en ella y se sustrae a la “caída”. Los entes intramundanos pierden relevancia y la “totalidad de conformidad” dentro de la cual los útiles cobran sentido “se hunde toda en su propio seno”⁸⁴. En la “angustia” que irrumpe en la cotidianidad, el *Dasein* también se angustia “por” el mundo, es decir, ahora, en la dirección opuesta, desde el ente intramundano hacia sus posibilidades más propias.

El “ante qué” y el “por qué” de la “angustia” nos indican entonces los dos movimientos antes señalados, un movimiento de oscilación que angustiándose “ante” el “ser en el mundo” se refugia en el ente intramundano y que penetrando en la “angustia” que aún irrumpe en la cotidianidad retorna al “ser en el mundo” “por” el cual se angustia. De

⁸² “La angustia quita así al *Dasein* la posibilidad de comprenderse, cayendo, por el «mundo» y el público «estado de interpretado». Arroja al *Dasein* contra aquello mismo por que se angustia, su «poder ser en el mundo» propio.” *ST*, p. 208.

⁸³ “El angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo.” *ST*, p. 207.

⁸⁴ *ST*, p. 206.

esta manera, mientras que el “ante qué” nos señala el “yecto ser en el mundo”, el ser arrojado a un “mundo” “ante los ojos”, cuya articulación significativa precede al *Dasein* del caso; el “por qué” de la “angustia” nos indica el “poder ser en el mundo”, el mundo como pura potencia de sentido aún no articulada. En este sentido, el “yecto ser en el mundo” señala al “pasado” y el “poder ser en el mundo” al “futuro”. En cualquier caso, el *Dasein* no se angustia ni “ante”, ni “por” un ente intramundano, sino que la “angustia” antecede a lo intramundano como condición de posibilidad de la presencia en cuanto tal. En este angustiarse “por” su “poder ser en el mundo”, el *Dasein* retorna a sus posibilidades más propias y se enfrenta con su posibilidad más extrema, la de su muerte.

Frente a la muerte, entendida como la posibilidad última en este movimiento de angustia “por” el “poder ser en el mundo”, el *Dasein* sale de la “caída”⁸⁵. La muerte es la posibilidad más propia (*eigenste*) entre las posibilidades del *Dasein*, a partir de la cual puede abrirse el “ser en el mundo” y de cuya responsabilidad no puede descargarse en nadie más. El que se angustia es siempre el *Dasein* del caso y nunca el “uno” que, justamente, encarna el movimiento de evasión respecto de aquella. El *Dasein* está solo frente a la muerte y no pudiendo menos que hacerse cargo de ella, encuentra su “sí mismo propio” en la “singularización”. Ante la patencia de la muerte, entendida como la posibilidad más propia “ante” y “por” la cual el *Dasein* se angustia, éste se enfrenta a su posibilidad irrebalsable, siendo relativamente a la cual, el “mundo” cae en la insignificatividad e indeterminación, por la que ningún ente puede ya hacerle frente.

La muerte es siempre la propia. El *Dasein* perdido en el “uno” ciertamente sabe de la muerte⁸⁶, pero no puede empuñarla ni singularizarse. El “uno” no puede hacer de la muerte *su* muerte. No es sabiendo de la muerte y de su futuro acaecer como un hecho “ante los ojos”, la manera en la que el *Dasein* del caso puede abrir el mundo en un sentido señalado. Por el contrario, para que éste abra el mundo en la “propiedad”, es necesario que empuñe *la* muerte como *su* muerte, haciéndola propia y dejándose temprar por la “angustia”

⁸⁵ “Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta singularización saca al *Dasein* de su caída y le hace patentes la propiedad y la impropiidad como posibilidades de su ser”. *ST*, p. 211.

⁸⁶ *ST*, p. 276.

que lo determina en lo más profundo de su ser. Sin embargo, aun cuando el *Dasein* se deja templar en todo su ser por la angustia, ésta persiste. Ni siquiera hundiéndose en la “angustia” es posible evadirse de ella, sino que la “angustia” se interpone entre el *Dasein* y su posibilidad más propia, marca el punto donde aparentemente la subjetividad no puede ser superada. El *Dasein* no puede traspasar la barrera de la “angustia” para ser, solamente, la posibilidad de su muerte. Aún sigue habiendo un “sí mismo” angustiado que se enfrenta a su propia muerte y que parece imposibilitado de trascender sus límites subjetivos. El “temple de ánimo” persiste y con él alguna forma de subjetividad que, tal y como sostiene Zimmerman⁸⁷, tenderá a ser rebasada en la obra posterior a *Ser y Tiempo*.

2.8. EL “SER PARA LA MUERTE” Y LA “SINGULARIZACIÓN”

El *Dasein* se angustia “ante” sus posibilidades, y en particular, “ante” su posibilidad más propia: la muerte; de la cual cotidianamente escapa para refugiarse en la cercanía de lo “ante los ojos”. Pero se angustia también “por” su posibilidad más propia, porque ésta irrumpe en la cotidianidad en la que el *Dasein* de término medio busca constantemente evadirse de ella, aturdiéndose por la “publicidad” y las “habladurías”. No obstante, la evasión se queda siempre demasiado corta y mientras que la muerte irrumpe en la cotidianidad a través de la “angustia”, el “uno” no puede hacerse responsable ante ella. La muerte es, en este sentido, la posibilidad que, incluso en la cotidianidad, permanece “inalienable”, en el doble sentido de esta palabra: porque no puede ser cedida a otro para que éste se haga cargo de ella tomándola como propia; y porque resiste a la cotidiana transfiguración de las posibilidades del *Dasein*, e irrumpe a través de la “angustia”. En el súbito irrumpir cotidianamente la “angustia”, la muerte se presenta como la posibilidad señalada de la cual el *Dasein* no puede evadirse. Éste no puede menos que hacerse cargo de su muerte, ya sea propia o impropriamente, empuñándola o evadiéndola, puesto que el

⁸⁷ Zimmerman sostiene que sería la persistencia de elementos voluntaristas y subjetivistas la que, por un lado, habría imposibilitado a Heidegger concluir con el proyecto esbozado al comienzo de *Ser y Tiempo* y, por otro, tendería a ser superada por la postulación de la “serenidad” (*Gelassenheit*) en su obra posterior. Cf. Zimmerman, M., *op. cit.*, pp. xix-xxiv.

Dasein es, en un sentido señalado, su propia muerte. Ni los otros, ni el “uno”, nadie más puede hacerse cargo de ella. El “uno” no muere, sino sólo – y solo – el *Dasein* singular del caso.

El “ser relativamente a la muerte” es una peculiaridad que distingue al *Dasein* de los entes “ante los ojos” y también de los animales, una determinación de su ser que no significa simplemente que este ente tenga la posibilidad de morir, tal y como, de hecho, también la tienen el resto de los seres vivos. A diferencia de lo que acontece con estos últimos, “ser relativamente a la muerte” quiere decir que el *Dasein* está ontológicamente obligado a tener que hacerse cargo, respondiendo ante la “decisión” que abre su posibilidad más propia y por la cual se encuentra apropiado. El *Dasein* no ha elegido morir y sin embargo es responsable ante su muerte. De la misma forma que tampoco ha elegido nacer y tiene que hacerse cargo de su “existencia”. La apertura de la muerte como posibilidad propia no es consecuencia de una elección voluntaria por parte de un sujeto libre que también hubiera podido negarse a abrirla, sino que la muerte es la posibilidad que le ha sido dada al *Dasein* para que éste se haga cargo de ella. La muerte es siempre la muerte dada⁸⁸. Haciéndose cargo de la muerte, eligiendo ante su inminencia, al *Dasein* le va su ser en su ser mismo⁸⁹, o dicho de otra manera, no puede sino ser responsable de su “existencia”.

La muerte es una posibilidad ya decidida en el “estado de yecto”, con anterioridad a la existencia fáctica del *Dasein*, y a la cual precede: “Tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”⁹⁰. En cuanto posibilidad, la muerte antecede a la existencia fáctica del *Dasein* y nos indica, una vez más, la marca de lo indecible, de aquello que el *Dasein* no puede sino ratificar a cada paso, a cada “elección”. Empuñar la muerte no quiere decir que el *Dasein* del caso pueda decidir sobre su posibilidad más propia, sino que, habiendo sido su ser ya decidido de antemano por ella, su “existencia”, el estar fuera de sí arrojado hacia su propia muerte, adquiere el valor de una respuesta por la cual el *Dasein* se hace cargo al elegir su posibilidad más propia. “Elección” en la cual, o bien puede dejar que la muerte se apropie de su ser, o bien puede intentar evadirse de su

⁸⁸ Cf. Derrida, J., *Dar la muerte*, trad. esp. C. De Peretti y P. Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000.

⁸⁹ *ST*, p. 21.

⁹⁰ *Der Ackerman aus Böhmen*, citado por Heidegger en *ST*, p. 268.

imperar; en ambos casos es la muerte la que decide el ser del *Dasein*. Existiendo, éste da respuesta ante la muerte y es este *tener* que dar respuesta el que distingue al *Dasein* del resto de los seres vivos. Si bien los animales y las plantas también tienen la posibilidad de morir, sin embargo su ser no es el de la respuesta. Ni los animales ni las plantas son responsables ante la muerte, no tienen que responder ante ella eligiendo sus posibilidades, y por lo tanto tampoco “existen”, en el sentido técnico que Heidegger le da a esta palabra.

Muerte y existencia nos remiten a la pregunta y la respuesta como los dos elementos fundamentales de la filosofía, tal y como hemos caracterizado a esta última en la introducción al presente trabajo. La muerte es, en este contexto, la pregunta insondable que aparece incluso en el momento de mayor seguridad y alienación – la cotidianidad – para derrumbarlo todo, arrastrando todas las certezas ganadas hasta el momento. La “existencia”, en cambio, encarna la necesidad de tener que dar respuesta ante aquella instancia que parece poner en cuestión, de un modo radical, la interpretación tradicional del ser como “permanencia ante los ojos”. En última instancia, la “sustancia” del *Dasein* será la “existencia”, el salir de sí para dar una respuesta. Respuesta por la cual, en lugar de fugarse ante sus posibilidades, el *Dasein* “precura” (*vorlaufen*) la muerte y entonces dice – y al decir lo hace – “heme aquí”. “Heme aquí” que sin embargo no equipara al *Dasein* con los entes que son en el modo de la presencia, sino que, como respuesta ante la posibilidad más propia, pero que ha sido dada por la alteridad, arroja al *Dasein* fuera de sí⁹¹. “Heme aquí” ante la muerte dada por la alteridad, que abre el ser del *Dasein* como “existencia”.

La muerte es, en este sentido, la marca de la alteridad en el “estado de yecto”, pero no sólo bajo la forma de los otros *Dasein* que ya han sido relativamente a su muerte en el pasado o que deberán serlo en el futuro, debiendo “hacerse cargo” de su posibilidad más propia, sino también la marca que señala a la alteridad radical, aquella que abre al *Dasein* en cuanto tal con todas sus posibilidades: el “ello” (*es*) que “da” (*gibt*) en el “hay” (*es gibt*). Sencillamente, la muerte, posibilidad ya predelineada en el “estado de yecto”, remite a la alteridad que precede al *Dasein* del caso de dos maneras: por un lado, en un sentido

⁹¹ Cf. Marion, J.-L., “El interpelado”, trad. esp. J. L. Vermal, en *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990.

fenomenológico, porque el *Dasein* no tiene otra experiencia de la muerte fáctica que no esté mediada por el perecer de los otros; y por otro, porque su propia muerte ya se encontraba predelineada en el “estado de yecto”, incluso antes de su “existencia” fáctica.

En el primer sentido, son siempre los otros los que “se van muriendo” y esta es toda la certeza fáctica que el *Dasein* del caso tiene sobre su futuro perecer que todavía no llega: “[...] al fin y al cabo *también* uno morirá, pero por lo pronto no le toca a uno”⁹². Los otros *Dasein* también tienen la muerte como su posibilidad más propia en relación a la cual se definen y sin embargo el *Dasein* del caso no puede responder ante la posibilidad más propia de los otros. El *Dasein* no puede responder ante la posibilidad de la muerte de los demás, no puede decir “heme aquí” *por* ellos, y de esa manera “existir” *por* ellos, en su lugar; sino que cuando intenta hacerlo apenas si logra ocultar dicha posibilidad, al negarla en cuanto la posibilidad que es⁹³. A decir verdad, si pudiera efectivamente ponerse en el lugar del otro para responder en relación a su muerte individual, ¿no estaría privándolo de su “existencia”, “procurando por” el otro en el modo sustitutivo-dominador por el cual se apropia de sus posibilidades? El *Dasein* no puede responder *por* el otro en su muerte y sin embargo tal vez sí pueda responder *por la* muerte que *también* le acontece al otro: la muerte entendida como la posibilidad de lo viviente en cuanto tal; la muerte como un fenómeno de la vida⁹⁴.

Ya predelineada en el “estado de yecto”, la muerte que precede tanto al *Dasein* como al resto de los seres vivos, no es la muerte individual de un ente específico. Por el contrario, *la* muerte, en cuanto posibilidad de lo viviente, antecede a todo ser vivo y sin embargo sólo el *Dasein* debe responder ante ella. En este sentido, *la* muerte no remite ya a ningún ente, sea éste “a la mano”, “ante los ojos” u otros *Dasein*, a partir del cual se tenga la patencia de la propia muerte individual, sino que *la* muerte es la marca de la alteridad

⁹² *ST*, p. 276 [la cursiva es mía. HJC].

⁹³ “El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser «uno con otro» se dedican los «allegados» a hablarle y convencerle justamente al «moribundo» de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. Semejante «procurar por» [...] Quiere devolverlo al *Dasein* ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar e irreferente posibilidad de su ser.” *ST*, p. 277.

⁹⁴ “La muerte en su más amplio sentido es un fenómeno de la vida.” *ST*, p. 268.

radical, del otro que no es un ente y que sin embargo ya ha abierto la posibilidad peculiar a la vida: el *es* del *es gibt*.

En cualquier caso, la posibilidad más propia es la marca de la alteridad, ya sea de los otros seres vivos que también tienen la posibilidad de morir, aunque muchos no tengan que definirse en relación a ella, o del “ello” que arroja al *Dasein* en el “estado de yecto”. La posibilidad más propia es entonces también la más impropia⁹⁵, lo nunca decidido por un sujeto sino lo que ha sido dado y ante lo cual no queda otra opción que dar respuesta eligiendo, ya sea hacerse cargo de ella o evadirse en la cotidianidad.

La muerte le ha sido dada al *Dasein* por la alteridad. Éste resiste a su influjo a través de la respuesta, pero por lo general lo hace cobardemente, al evadirse de la “angustia” y refugiarse en la cercanía de lo “ante los ojos”. Sólo eventualmente empuñará con valentía sus posibilidades. En este caso, su resistencia ante la muerte se tornará en un cierto no ofrecerle más resistencia, dejándose apropiarse por ella en el “precursar”, dejando que la muerte sea *su* muerte. “Precursar” la muerte, dejarse apropiarse por ella, no quiere decir en absoluto que el *Dasein* del caso se erija como el señor de la muerte y se haga dueño de ella. Por el contrario, el *Dasein* no puede hacerse dueño de la muerte, ni de la propia, ni de la de los otros, puesto que es la muerte, en cuanto posibilidad que lo precede en el “estado de yecto” la que, en cierto sentido, ya se ha hecho dueño de él.

El *Dasein* es esencialmente posibilidad y su posibilidad señalada es la de morir. La muerte es su posibilidad última, irrebasable, no pasible de ser actualizada sin que aquel pierda su forma y pase a ser “ante los ojos”; más allá de ella el *Dasein* deja de ser tal. Pero la muerte es también la posibilidad más propia porque, al carecer de representación, es inapropiable por los otros y entonces, como dijimos antes, ni los otros *Dasein* ni el “uno” pueden eximir de ella. La muerte es insignificativa, no aparece dentro del mundo – Heidegger no se refiere a las representaciones religiosas o artísticas de la muerte – sino que, por el contrario, en cierta forma es la condición de posibilidad de todo aparecer. Sólo siendo en relación a la muerte, y comprendiéndose como “aún no”, el *Dasein* despliega sus

⁹⁵ Cf., Derrida, J., *Aporías. Morir -esperarse (en) los “límites de la verdad”*, trad. esp. C. De Peretti, Paidós, Barcelona, 1998.

posibilidades en el “proyectar”, dentro del cual lo que aparece cobra sentido. La muerte es, en este sentido, la posibilidad en la cual al *Dasein* le va, absolutamente, su “ser en el mundo”⁹⁶. Finalmente, la muerte es irreferente, puesto que irrumpe en el “mundo” y hunde la “totalidad de conformidad”, el plexo de referencias del cual el *Dasein* se ocupa cotidianamente. Haciendo de la muerte su muerte, el *Dasein* del caso se singulariza, perdiendo toda referencia tanto a los entes “ante los ojos” como a los otros *Dasein*, y al mismo tiempo encuentra su sí mismo más original y lo abre como “solus ipse”, “solipsismo”⁹⁷. El *Dasein* singularizado ha roto todas las referencias al “mundo” y a los otros *Dasein*⁹⁸, para encontrar un ámbito propio y aparentemente *incontaminado* por la alteridad: la “propiedad”.

Heidegger sostiene que la muerte “reivindica al *Dasein* en lo que tiene de singular”⁹⁹. En cuanto posibilidad propia, intransferible e inalienable, la muerte parece dejar al *Dasein* en una soledad extrema, y ante la responsabilidad de tener que hacerse cargo de lo que es. En esta soledad, el *Dasein* se singulariza y escapa a la dictadura del “uno”, al resolverse en relación a la muerte como su posibilidad más propia. ¿Es entonces la “propiedad” un “estado” en el cual el *Dasein* se sustraiga al “uno” y la “impropiedad”, un “estado” en el cual encuentre su *pureza* perdida?

2.9. EL “ESTADO DE RESUELTO” Y LA “PROPIEDAD”

La “angustia” irrumpe en la cotidianidad y frente a ella el *Dasein* tiene dos opciones: seguir evadiéndose en la “publicidad”, la “avidez de novedades” y las “habladurías”; o dejarse apropiar para resolverse y ser propiamente. En la “angustia” el *Dasein* oye el llamado de su conciencia, y se deja o no avocar por ella. Dejarse avocar por

⁹⁶ “La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso.” *ST*, p. 324; “Con la muerte es inminente para el *Dasein* él mismo en su «poder ser» más peculiar (*eigenste*). En esta posibilidad le va al *Dasein* su «ser en el mundo» absolutamente.” *ST*, p. 273.

⁹⁷ *ST*, p. 208.

⁹⁸ *ST*, p. 274.

⁹⁹ *ST*, p. 287.

la conciencia quiere decir comprender su vocación, “querer tener conciencia”, disponerse a ser templado por la “angustia” y, en consecuencia, que el *Dasein* “sea responsable” empuñando su propio ser¹⁰⁰. Tenemos aquí una serie de remisiones sonoras por las cuales el *Dasein* aturdido por las “habladurías” debe dejarse templar por la “angustia” que él mismo es esencialmente, y así poder estar en sintonía para oír el silencio de su conciencia. Desde el aturdimiento del mundo público hasta la “silenciosidad” (*Verschwiegenheit*) del “sí mismo propio”, el *Dasein* se desprende de su cotidiano “estado de perdido” y se reencuentra a sí mismo. Sólo oyendo el llamado de su conciencia, que persiste incluso en el aturdimiento con las “habladurías” y las echa abajo¹⁰¹, el *Dasein* puede resolverse, abriendo el “ser en el mundo” en el modo de la “propiedad”, y empuñando el “presente”, la cotidianidad, desde su posibilidad más propia. En este sentido, vemos ahora que lo que en el presente trabajo hemos dado en llamar el “lugar propio” del *Dasein*, a partir del cual éste debe empuñar el “presente” de la cotidianidad, se ubica en el “advenir” (*Zukunft*) y reside, más específicamente, en la posibilidad de su muerte. Siendo “relativamente a la muerte” el *Dasein* “adviene a sí”¹⁰². Sólo “precursando” esta posibilidad, el *Dasein* encontrará su ser “sí mismo propio” y así combatirá el “olvido” de las posibilidades heredadas.

Frente al aturdimiento con las “habladurías”, la “voz de la conciencia” temple al *Dasein* en la “silenciosidad” de la “angustia”, “silenciosidad” que no es la mera ausencia de “habla” (*Rede*) sino, en cambio, su pura potencia. La “silenciosidad” hace posible que el *Dasein* se salga de las “habladurías” que todo lo “aplanan” y así retorne al sorprender del ente. Sin embargo, si las “habladurías” encarnan la presencia del otro, aunque del otro con el cual el “sí mismo” se confunde y al que, en consecuencia, no puede “acompañar” en sentido pleno, la “silenciosidad” parece implicar la ausencia de la alteridad, el ámbito de la más cercana e incontaminada mismidad que se separa del otro: el “solipsismo”. En el silencio, el *Dasein* abre su ser como “solus ipse”. Ahora bien, ¿qué resta de la alteridad en

¹⁰⁰ “Comprendiendo la vocación hace el *Dasein* que el más peculiar (*eigenste*) «sí mismo» obre sobre sí partiendo de su elegido «poder ser». Sólo así puede el *Dasein* ser responsable.” *ST*, p. 313; “El «querer tener conciencia» se torna disposición para la angustia.” *ST*, p. 322.

¹⁰¹ *ST*, p. 184.

¹⁰² *ST*, p. 353.

el silencio de la conciencia? ¿O acaso en ella el *Dasein* se ha replegado sobre una mismidad absolutamente transparente a sí e incontaminada por el otro?

La “propiedad” trae aparejada una nueva concepción de la temporalidad que, poniendo en cuestión la primacía del “presente”, permite al *Dasein* comprenderse a partir de las posibilidades que ha proyectado en el “advenir”. Estas últimas encarnan la marca del “aún no” que constituye al *Dasein* como siendo distinto a los entes que son en el modo de la presencia. Comprendiéndose a partir de sus posibilidades y en particular a partir de su posibilidad señalada, la muerte, el *Dasein* se resuelve en el “precurar”.

En el “estado de resuelto” el “mundo” se hunde en la insignificatividad e indeterminación, al punto de que incluso el “ser con”, cuya originalidad coincide con la del “ser en el mundo”, fracasa. El *Dasein* resuelto se encuentra solo en su “ser sí mismo propio” y en la “silenciosidad” de su conciencia. Ni los entes “a la mano” ni los otros *Dasein* pueden ya hacerle frente, y sin embargo, no se ha desvinculado del “curarse de” ni del “procurar por”.¹⁰³ Esto quiere decir que incluso sumido en la “angustia”, que lo apropia y de alguna manera lo *retrae* hasta su “sí mismo propio”, el *Dasein* sigue existiendo cotidianamente, aunque, súbitamente, los entes intramundanos hayan perdido toda relevancia para él. El *Dasein* no se ha trasladado a otra dimensión sino que sigue existiendo en la cotidianidad, pese a que haya perdido toda oportunidad de refugio en la cercanía de lo “ante los ojos”. En efecto, sólo si permanece referido a la cotidianidad, aunque sin posibilidad de refugio en ella, puede ésta volver a sorprenderlo para que de esa manera sea la familiaridad del propio “hogar” (*Heim*) la que se vuelva “extraña” (*unheimlich*).

El “ser con” fracasa y el “mundo”, con comillas¹⁰⁴, es decir, como la sumatoria de los entes que le hacen frente cotidianamente al *Dasein*, cae en la insignificatividad, lo cual es claro: si el ente intramundano pierde toda relevancia para el *Dasein*, el “mundo”,

¹⁰³ “Esta singularización es un modo del abrirse el «ahí» para la existencia. Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo «ser con» otros fracasa cuando va el más peculiar «poder ser». El *Dasein* sólo puede ser *propriamente él mismo* cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo. Pero el fracaso del «curarse de» y del «procurar por» no significa en manera alguna que estos modos del *Dasein* queden desvinculados del «ser sí mismo» propio.” *ST*, p. 287.

¹⁰⁴ Cf. NOTA 24 *supra*.

entendido como la sumatoria de los entes intramundanos, no puede sino diluirse. El *Dasein* no tiene nadie de quien “procurarse” ni nada de qué “curarse”, y no obstante se “procura” de nadie y se “cura” del mundo, sin comillas. Lejos de perder su “ser en el mundo” y su “ser con”, recién ahora que se ha resuelto en su posibilidad más propia y ha empuñado su ser, se encuentra referido a la cotidianidad en un sentido renovado y puede abrir estos existenciaros con todo su peso en la “propiedad”.

En el hundirse en la insignificatividad del “mundo”, con comillas, el mundo, sin comillas, impera. El horizonte de sentido ya no aparece en su actualidad como esta particular articulación histórica, sino ahora, en cambio, como el aparecer de los entes en su pura potencia: el mundo. De la misma manera, el “ser con” que fracasa en el hundimiento del “mundo” es el que refiere a los otros *Dasein* que hacen frente cotidianamente, y sin embargo eso no quiere decir que sea el “ser con” en cuanto tal el que desaparezca. Por el contrario, el fracasar del “ser con” que se corresponde con el “ser en el mundo” en el sentido de “ser en el «mundo»”, abre al “ser con” como la pura posibilidad por la cual el *Dasein* está referido a la alteridad sin más y no a una alteridad definida a partir de un horizonte histórico de sentido. Sencillamente, si bien por un lado el “ser con” fracasa porque no refiere a nadie en particular, al mismo tiempo, por otro, se abre en cuanto la pura posibilidad que es. Precursando la muerte, el *Dasein* se acerca a lo posible, la potencia, y se aleja de lo real, el ente.¹⁰⁵ Ser “sí mismo propio” quiere entonces decir interponer, frente a la cotidiana cercanía del *Dasein* con lo “ante los ojos”, una cercanía aún mayor con la posibilidad más propia. En este sentido, la soledad en la que aparentemente se encuentra el *Dasein* resuelto no es tal sino que, como sostiene el propio Heidegger, el “estado de resuelto” *empuja* hacia el “ser cabe” lo “a la mano” y el “ser con” los otros *Dasein*. El “sí mismo propio” es, en consecuencia, el momento donde el “ser en el mundo” y el “ser con” se manifiestan con mayor intensidad, como la potencia que refiere al *Dasein* hacia el exterior y a la alteridad.

¹⁰⁵ “Este acercamiento no tiende, empero, a hacer disponible, curándose de ello, algo real, sino que en el acercarse comprensor se limita a hacerse «mayor» la posibilidad de lo posible. *La cercanía más cercana del «ser relativamente a la muerte» en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real.*” ST, p. 286.

La “propiedad” no es entonces un “estado” al que el *Dasein* arribaría luego de resolverse, un refugio solipsista que aparecería como contramovimiento del otro refugio junto a los entes “ante los ojos”; sino que encarna la instancia en la cual el movimiento de “existencia” por el cual el *Dasein* sale de sí es más potente que nunca. “Precursar” la posibilidad más propia, resolverse y singularizarse, equivale a elucidar la posibilidad de la “existencia” y, en especial, de la “existencia propia” el salir fuera de sí como pura potencia, en toda su intensidad¹⁰⁶: “Esta singularización es un modo del abrirse el «ahí» para la existencia”¹⁰⁷. El “solus ipse” es, simplemente, la patencia de la pura potencia tanto del “ser en el mundo” como del “ser con”, implícita en la “propiedad” y tan potente y original que ningún ente puede ya hacerle frente al *Dasein*. El solipsismo inherente al “estado de resuelto” es una soledad del *Dasein* respecto del ente *en acto* pero una cercanía extrema con las *potencialidades* que lo atraviesan en cuanto marca del otro. En el “estado de resuelto”, el “ser en el mundo” y el “ser con”, que como sostuvimos en la sección anterior, impiden que el *Dasein* se cierre sobre sí, aparecen como las posibilidades que son, sin ya la mediación de ningún otro ente determinado al que estarían referidas y que de alguna manera opacaría su pura potencialidad.

Resolviéndose, el *Dasein* sale del “estado de perdido” en el “uno”, y sin embargo no del “uno” en cuanto tal¹⁰⁸. Este último representa un existenciario, una determinación ontológica del *Dasein* de la cual éste no puede sencillamente “salir”, como tampoco puede salir del “ser con”, del “ser en el mundo”, o de la “propiedad”. Aunque inmediata y regularmente el *Dasein* de término medio se ocupe “impropiamente” del mundo, la “impropiedad” tiene de base una posible “propiedad” de la cual éste no puede desprenderse ni siquiera en la mala comprensión cotidiana de su ser: la “propiedad” es el ser mismo del

¹⁰⁶ “Pero proyectarse sobre el más peculiar (*eigenste*) «poder ser» quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así desembozado: existir. El «precursar» se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo «poder ser», o sea, como posibilidad de una *existencia propia*.” *ST*, p. 286.

¹⁰⁷ *ST*, p. 287.

¹⁰⁸ “El «estado de resuelto» significa «dejarse avocar» a salir del «estado de perdido» en el uno [...] Hasta la resolución permanece referida al uno y su mundo.” *ST*, p. 325.

Dasein y por ende éste no puede desprenderse de ella, alienándose en el “estado de perdido” del “uno”¹⁰⁹.

Tal vez el *Dasein* pueda evadirse indefinidamente de sus posibilidades en la cotidianidad, pero no desprenderse de ellas. No obstante, también sucede lo mismo a la inversa: empuñando las posibilidades propias y siendo en la “propiedad” el *Dasein* no se sustrae a la cotidianidad ni al “uno”, sino que los empuña en un sentido renovado. El *Dasein* puede o bien “padecer embotadamente” lo cotidiano, o bien dominarlo en el “curarse de” “propio”¹¹⁰, pero en ningún caso aislarse de la cotidianidad para estar ontológicamente solo consigo mismo. Por consiguiente, el “uno” y el “sí mismo propio”, no son dos “estados” que se contrapongan, – puesto que tampoco son en absoluto dos “estados” – ni que se encuentren separados el uno del otro, sino que representan dos posibilidades, co-originales e inherentes a la constitución ontológica del *Dasein*, de abrir el ente en su totalidad. El “uno” es un existenciaro que debe ser explicitado en su dimensión positiva bajo la forma del “nosotros”, para lo cual será imprescindible partir de la alienación en la cotidianidad, con el objeto de ir ajustando la escucha sobre lo que aparece, y así poder vislumbrar las posibilidades más propias del *Dasein*. Afirmandolas en su carácter de posibilidad, aquél podrá deconstruir el presente al empuñarlo en el modo de la “propiedad”.

Ya sea a partir de la “propiedad” o de la “impropiedad”, que el *Dasein* se encuentre perdido o que se haya resuelto, su cotidiana ocupación transcurre siempre dentro del “uno”. Esto quiere decir que las posibilidades propias del *Dasein* son abiertas siempre en el “uno” mismo, aunque inmediata y regularmente en el modo de la “impropiedad”, y que la invocación a la “propiedad” llega también hasta el “uno”. Éste no es en absoluto un fenómeno negativo que deba ser evitado o remedado a través de la “resolución”, sino que, por el contrario, además de su cotidiano “estado de perdido”, presenta una dimensión positiva que debe ser puesta en vigor a través de la “propiedad”. En el “estado de resuelto”, el *Dasein* sólo sale del “estado de perdido” en que se encuentra inmediata y regularmente, y

¹⁰⁹ *ST*, p. 283.

¹¹⁰ *ST*, p. 401.

no obstante sigue referido al “uno” y su “mundo” cotidiano, a los cuales, sin embargo, empuña ahora desde su lugar propio y ya no desde la indeterminación del lugar manifiesta en la “falta de paradero”.¹¹¹ Empuñando el presente y la cotidianidad desde su posibilidad más propia, el *Dasein* reitera las posibilidades inherentes al “uno” y permite que éste se concrete fáctica e históricamente en la forma del “nosotros”. La “propiedad” no es entonces un modo de salirse del “uno” sino, en cambio, una modalización existencial de éste¹¹².

Lejos de recluirlo en una nueva forma de subjetividad cerrada sobre sí, el “estado de resuelto” representa la condición de posibilidad de un auténtico “ser con” y “ser en el mundo”, en dirección a los cuales empuja al *Dasein* del caso¹¹³. Sencillamente, la pura potencia de “ser con” y de “ser cabe” manifiestas en la resolución, instan a su actualización propia en el “procurar por” los otros *Dasein* y el “curarse de” los entes “a la mano”. Este “ser solo” es un distinguirse de los otros con los que el *Dasein* del caso se confundía en el “estado de perdido” en el “uno”, pero un distinguirse que funciona como condición para que pueda “ser con” los demás propiamente¹¹⁴. No puede haber un auténtico “ser con” allí donde el *Dasein* no tiene un lugar propio y, confundiéndose con los otros, no los puede acompañar en tanto que distinto de ellos. Para “ser con” los otros es necesario ante todo distinguirse de ellos y de esa manera poder acompañarlos en cuanto otros. Recién en la “singularización” el *Dasein* comprende el “poder ser” propio de los otros, y entonces puede

¹¹¹ “El «estado de resuelto» se apropia propiamente la falsedad [...] significa «dejarse avocar» a salir del «estado de perdido» del uno [...] Hasta la resolución permanece referida al uno y su mundo [...] La resolución no se sustrae a la *realidad*, sino que descubre justo lo fácticamente posible, de tal suerte que lo empuña en la forma que es posible como más peculiar «poder ser» en el uno.” *ST*, p. 325.

¹¹² “El «*ser sí mismo*» propio no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del «uno», sino que es una modificación existencial del «uno» en cuanto éste es un esencial existencial.” *ST*, p. 147; “El «*ser sí mismo*» propio se define como una modificación existencial del uno que hay que acotar existencialmente.” *ST*, p. 29. Cf. Guignon, Ch., “Heidegger’s Authenticity Revisited”, en *The Review of Metaphysics*, vol. 38, N° 2, Diciembre 1984, pp. 321-339.

¹¹³ “El «estado de resuelto» no desliga, en cuanto «*ser sí mismo*» propio, al *Dasein* de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo – si en cuanto «estado de abierto» propio no es nada más que el «*ser en el mundo*» propiamente? El «estado de resuelto» trae al «*sí mismo*» justamente al ser cabe lo «a la mano» del caso, curándose de ello, y lo empuja al «ser con» los otros, procurando por ellos.” *ST*, p. 324.

¹¹⁴ “El «estado de resuelto» relativamente a sí mismo es lo único que pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar «ser» a los otros que «son con» en su más peculiar (*eigenste*) «poder ser» y en la posibilidad de coabrir este último en el «procurar por» que libera adelantándose.” *ST*, p. 324.

ser resueltamente, explicitando el “nosotros” común como la modalización propia del “uno”, es decir, como el “uno” del *Dasein* que ha encontrado su lugar.¹¹⁵

2.10. CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

En la sección sobre la subjetivación, hemos procurado hacer patente un cierto movimiento de retracción sobre el “sí mismo” del *Dasein*. Para ello hemos comenzado por caracterizar a la “angustia” como el “temple de ánimo” que irrumpiendo en la cotidianidad, y sin que medie la libertad del *Dasein*, hace manifiestas sus posibilidades propias. Ante ella el *Dasein* efectúa un doble movimiento por el cual, en un sentido, se dirige hacia la cercanía del ente intramundano – la “caída” – y, en el otro, se aleja de él restándole relevancia. Un doble movimiento constitutivo del ser del *Dasein* – recordemos que también la “caída” es un existenciario¹¹⁶ – que oscila entre el acercamiento alienante a lo “ante los ojos”, y el retraimiento sobre el “sí mismo propio” y la posibilidad de la “singularización”. El *Dasein* no elige angustiarse, sino que la “angustia” le cae encima y éste no puede sino resistir a ella, ya sea escapando o dejándose apropiar. En ambos casos hay una afirmación de la “angustia”, que sólo deja de pesar cuando el *Dasein* se deja apropiar por ella. Sin embargo, dejándose apropiar por la “angustia”, el *Dasein* sale del “mundo” cotidiano, y la “totalidad de conformidad” de la que se ocupa cotidianamente se hunde en la insignificatividad.

La “angustia” hace patente la posibilidad “irrebasable” e inalienable del *Dasein*: su muerte. Posibilidad última que resiste a la cercanía de lo “ante los ojos” sin poder ser descargada o cedida a otro. El “uno” no puede morir *por* el *Dasein* del caso¹¹⁷. A diferencia del resto de los seres vivientes, el *Dasein* no puede menos que hacerse cargo de la muerte

¹¹⁵ “Pero, en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al *Dasein*, en cuanto «ser con», comprender el «poder ser» de los otros.” *ST*, p. 288; “Del «ser sí mismo» propio del «estado de resuelto» surge por primera vez el «uno con otro» propio, no de las ambiguas conversaciones en el uno y lo que uno quiere emprender.” *ST*, p. 324.

¹¹⁶ *ST*, p. 196.

¹¹⁷ “El uno no muere nunca, porque no *puede* morir, dado que la muerte es en cada caso la mía [...]” *ST*, p. 457.

como la posibilidad más propia que, sin embargo, ha sido abierta con anterioridad a su existencia fáctica. Sencillamente, debe hacerse cargo de la “decisión”, que precede al *Dasein* desde el “estado de yecto”, de abrir su posibilidad más propia. La “existencia”, el estar fuera de sí en que consiste el ser del *Dasein*, no es sino la respuesta a la muerte ya abierta de antemano por la alteridad¹¹⁸. Respondiendo ante la muerte que precede al *Dasein*, y dejándose apropiar por ella, éste hace de *la* muerte *su* muerte, es decir, se singulariza, cortando las referencias con el “estado de perdido” en el “uno” y resolviéndose.

Haciendo de la muerte su muerte, el *Dasein* acude al llamado de su conciencia y se resuelve, replegándose en la “silenciosidad” de su ser “sí mismo propio”. En el seno de esta “silenciosidad” que se le manifiesta en la “voz de la conciencia”, el *Dasein* se sustrae al “estado de perdido” del “uno” y sin embargo empuña la cotidianidad y las “habladurías” desde el propio silencio. Sin sustraerse a la realidad, el *Dasein* se hace cargo de ella en un sentido renovado. No puede salir del “uno”, puesto que éste es un existenciario y, por ende, lo determina en su ser; sólo puede sustraerse del cotidiano “estado de perdido” para abrir el “uno” en su dimensión positiva, haciendo efectivas sus diversas posibilidades de concreción en la forma del “nosotros”¹¹⁹.

Singularizándose, el *Dasein* del caso puede abrir la posibilidad propia de los demás, convirtiéndose en su conciencia y “procurando por” ellos en el modo anticipativo-liberador. Esto quiere decir que el *Dasein* no sólo se anticipa a los otros que le hacen frente dentro del mundo, sino también a los otros que vendrán en el “advenir”. Explicitar las posibilidades del “presente” significa entonces legarle (*überliefern*) a los otros por venir la muerte como su posibilidad más propia ante la cual sólo ellos podrán hacerse cargo en cada caso. De esta manera, el *Dasein* que se anticipa se vuelve él mismo otro, aquel que libera en el “presente” la posibilidad más propia y puede “ser con” los otros en el “advenir”, legándoles la “herencia” por la cual deberán responder. Haciéndose cargo de la posibilidad heredada en el “estado de yecto” que remite a lo ya “sido”, y liberando dicha posibilidad para el

¹¹⁸ “Si ve a su semejante morir, un vivo sólo puede subsistir *fuera de sí*” Bataille, G., citado en Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Nacional, Madrid, España, 2002, p. 26.

¹¹⁹ “El «uno» es un existenciario inherente como fenómeno original a la constitución positiva del *Dasein* y que tiene diversas posibilidades de concreción dentro de la forma de ser del *Dasein*.” *ST*, p. 146.

“advenir”, el “nosotros” se configura como un “pueblo histórico” que trasciende los límites temporales del presente.

Sintéticamente, tal y como lo hemos presentado hasta aquí, el movimiento que hemos llamado de “subjetivación” presentaría la siguiente forma: la “angustia” irrumpe en la cotidianidad, haciéndole patente al *Dasein* su posibilidad más propia y permitiéndole romper las referencias con el “mundo”. El “ser en el mundo” y el “ser con” fracasan en su referencia intramundana, y entonces el *Dasein* abre su ser como “solus ipse”, puesto que todos los entes intramundanos han perdido relevancia. Sin embargo, recién ahora el “ser en el mundo” y el “ser con” aparecen con toda su potencia. Potencia que determina el ser del *Dasein* como el salir fuera de sí en que consiste la “existencia” y en cuya afirmación reside la “herencia” en torno a la cual se configura el “nosotros” de un “pueblo histórico”.

3. UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL EXISTENTE HUMANO

3.1. LA IMPOSIBILIDAD DEL HUMANISMO

Dos movimientos opuestos recorren *Ser y Tiempo*: subjetivación y desubjetivación. Por un lado, una salida del *Dasein* fuera de sí, la erradicación respecto de una interioridad originalmente aislada del mundo que resultaba fenomenológicamente inadecuada. Por el otro, una retracción hacia el “sí mismo propio” por la cual el *Dasein* se aleja del “mundo” con la intención de resolverse, haciendo propia una posibilidad heredada: la muerte. Sin embargo, estos dos movimientos opuestos al mismo tiempo se implican mutuamente: sólo en la retracción hacia su “sí mismo propio” el *Dasein* encuentra, en su máxima intensidad, la posibilidad de salir fuera de sí, “procurando por” los otros y “curando de” los entes que hacen frente dentro del mundo en un sentido propio. Retrayéndose hacia sí el *Dasein* sale fuera de sí propiamente: si su “ser fuera” es su “ser dentro”, también su “ser dentro” es su “ser fuera”, su interiorización una exteriorización.

En la “resolución” el *Dasein* empuña el “ser en el mundo” y el “ser con” en todo su peso, haciendo patente que lo más “propio” del *Dasein* es la “existencia” y que su “hogar” (*Heim*) está en lo *unheimlich*. Subjetivación y desubjetivación son, por ende, dos movimientos que divergen uno del otro y no obstante convergen uno en el otro, y así configuran una copertenencia en la discrepancia por la cual toda resolución sintetizadora se vuelve imposible.¹²⁰ “Propiedad” e “impropiedad” marcan entonces dos modos distintos de esta movilidad intrínseca al *Dasein*: en el primer caso, una salida fuera de sí que se sostiene sobre la retracción al “sí mismo propio”; y en el otro, en cambio, un constante “fugarse” de

¹²⁰ Así define Heidegger la estructura de la “discrepancia” en sus cursos sobre Nietzsche: “... aquello que en el mismo respecto en el que concuerda también diverge cae en la discrepancia. Aquí la contraposición surge de la divergencia de lo que converge, de manera tal que en su separación alcanza precisamente su mayor copertenencia.” *N*, p. 180.

sí, una salida alienante y evasiva en la cual, no obstante, el “sí mismo propio” persiste bajo el modo de la negación.

En consecuencia, “propiedad” e “impropiedad” no constituyen dos “estados” que el *Dasein* atravesaría a lo largo de su “existencia”, tal y como concluye Fritsche, basándose en la terminación “-keit” de *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* (respectivamente “propiedad” e “impropiedad”) ¹²¹; sino, en cambio, dos modalizaciones de su movilidad original. En efecto, considerar a estos existenciaros como dos estados del *Dasein*, tiene como consecuencia una “sustancialización” que termina por reducir el ser de este ente a la forma de lo “ante los ojos” y que habilita la interpretación por la cual aquél puede ser privado de toda “impropiedad” que, como mencionamos anteriormente, se corresponde con el nazismo. Este último procedería así por la negativa, exterminando a aquellos que se rehusaran a salir del “estado impropio” y a que sus posibilidades sean liberadas. Heidegger niega explícitamente esta interpretación, al afirmar que “se entendería mal la estructura ontológico-existencial, si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óptica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana”¹²². En este sentido, si pudiéramos en correspondencia a este “estado más avanzado de la cultura humana” con el nazismo – tal y como este se concibió a sí mismo –, de todas formas la “impropiedad” no podría ser “eliminada” del existente humano. Por el contrario, al igual que la “propiedad”, también la “impropiedad” es una determinación ontológico-existencial del *Dasein*, de la cual no es posible – ni tampoco recomendable – sustraerlo.

En lugar de explicitar las posibilidades del *Dasein* obturadas por la tradición, esta interpretación de la “propiedad” y la “impropiedad” implica una recaída en la misma metafísica de la presencia que se proponía deconstruir. Haciendo de estos “existenciaros” dos estados “ante los ojos”, esta interpretación concibe al *Dasein* “impropiamente”, es decir, a partir de aquella modalización inherente a la estructura ontológica del *Dasein* por la cual éste comprende su ser en el modo de la “presencia”. En este sentido, la “impropiedad”

¹²¹ Cf. Fritsche, J., *op. cit.*, pp. 35-37. También Gaos tiende a traducir diversos algunos existenciaros apelando a la noción de “estado”, no presente, al menos explícitamente, en el original alemán, por ejemplo: “estado de resuelto”, “estado de abierto”, etc. En nuestra opinión, el concepto de “estado” (*Zustand*), no hace sino sustancializar al *Dasein*, remitiéndolo, contra el deseo de Heidegger, a la concepción metafísica del sujeto.

¹²² *ST*, p. 196.

señala el modo de ser del *Dasein* en el cual éste intenta detener su movilidad propia, comprendiéndose a partir de la fijación y solidificación implícitas en la comprensión del ser en términos de “permanencia” “ante los ojos”. Sólo en dicha comprensión a partir de la “permanencia” puede tener lugar el “humanismo”, entendido como el intento de dar una *definición* del ser del *Dasein*. El “humanismo” es, en este respecto, la explicitación de la modalidad “impropia” de la movilidad del *Dasein*: el intento de detención y fijación de su ser en una definición.

El ser del *Dasein* no es el de una “sustancia”, si entendemos a esta última en el sentido metafísico, y en particular cartesiano, relevado por Heidegger, a saber: como aquel “ente que *es* de tal suerte que *para ser no ha menester de otro ente*.”¹²³ Por el contrario, la apertura del *Dasein* y su caracterización como “ser en el mundo” indican una suerte de “menesterosidad” fundamental, de la que Heidegger se ocupará con más detalle en su obra posterior y a la que, para diferenciarla de la menesterosidad peculiar a lo “ante los ojos”, denominará “pobreza” (*Armut*)¹²⁴. Es esta “pobreza” intrínseca al *Dasein*, que se manifiesta en la “angustia” y en la “muerte” por las cuales se hacen patente sus posibilidades propias, la que vuelve imposible que este ente se sustancialice y detenga su movilidad en un “estado”.

Por otra parte, “propiedad” e “impropiedad” tampoco remiten a una valoración del modo de salida fuera de sí del *Dasein*, por la cual la segunda remita a un tipo de “existencia” inferior de este ente¹²⁵ en relación al *Dasein* resuelto, sino que ambas, la “propiedad” y la “impropiedad”, son existenciales y, por ende, caracteres esenciales de los cuales aquél no puede desprenderse. La “propiedad”, aunque desfigurada, persiste incluso en la “impropiedad” como una modalización suya que debe ser remontada a partir del “uno” y la “caída”. Si la “propiedad” puede ser remontada a partir de la cotidianidad en la que inmediata y regularmente el *Dasein* se encuentra alienado, es en última instancia

¹²³ Descartes, R., *Principia*, n° 51, p. 24, en *Ouvres*, Adam-Tannery, vol. VIII, citado en *ST*, p. 107.

¹²⁴ Cf. *P*, passim.

¹²⁵ “Pero la impropiedad del *Dasein* no significa algo así como un «ser menos» o un grado de ser «inferior».” *ST*, p. 55.

porque se encuentra en la base de la “impropiedad”¹²⁶. Esto nos señala la esencial copertenencia entre dichos existenciales: mientras que la “propiedad” persiste, aunque cotidianamente deformada, en la “impropiedad”; esta última es la modalidad cotidiana de aquella, aunque oculta bajo la forma del “olvido”. En consecuencia, la “resolución” no implica que el *Dasein* se desprenda de la “impropiedad”, la cual, como ya dijimos, constituye un esencial “existencial”. Por el contrario, el *Dasein* que se ha resuelto es aquel que logra empuñar la “impropiedad” a partir de su “sí mismo propio”. En este sentido, si la esencial copertenencia entre “propiedad” e “impropiedad” se da, inmediata y regularmente, bajo la forma del “olvido” del “sí mismo propio”; en la “resolución” esta misma copertenencia se mantiene, sólo que a partir de la afirmación en la reiteración de este último. Por consiguiente, la “propiedad” no es un estado “ante los ojos” en el que el *Dasein* tenga que entrar para ser plenamente, sino que equivale a una salida de sí resuelta en dirección a la “impropiedad”. Una salida que, sosteniéndose sobre el “sí mismo propio”, logra empuñar la alienación esencial al *Dasein* en la “caída” misma. Empuñando su esencial alienación a partir del “sí mismo propio”, éste se comprende como “existencia”. “Existencia” y “alienación” son, de esta manera, el correlato “propio” e “impropio” de la esencial salida fuera de sí del *Dasein*.

Lejos de ser dos “estados” que, separados uno del otro, sustancialicen al *Dasein*, la “propiedad” y la “impropiedad” son dos modos posibles de apertura del mundo que se implican mutuamente, es decir, sintéticamente, dos modos en los cuales el *Dasein* sale “fuera de sí” “existiendo”. En la “impropiedad” el *Dasein* se comprende a partir de una pre-comprensión del ser en términos de “permanencia”, como un ente “ante los ojos”, cerrado sobre sí y autónomo, es decir, como un sujeto, entendido este término en su sentido moderno. En la “propiedad”, en cambio, el *Dasein* deja que su ser se abra a partir de su “sí mismo propio”, para luego ser desapropiado de sí y arrojado al mundo del que se ocupa inmediata y regularmente. “Propiedad” e “impropiedad” mientan entonces dos modos de la esencial copertenencia entre el “sí mismo” y el mundo: en el primer caso, una copertenencia que se sostiene sobre la afirmación que reitera al “sí mismo” en su potencia de salir fuera de sí; y en el segundo, otra afirmación del “sí mismo” pero en el modo del

¹²⁶“La impropiedad tiene por base una posible propiedad” *ST*, p. 283.

“olvido”. Copertenencia entre el “sí mismo” y el mundo que se da a partir de la convergencia y divergencia de los movimientos de subjetivación y desubjetivación antes señalados y a través de la cual Heidegger caracteriza la “discrepancia”.

La discrepancia entre los movimientos de subjetivación y desubjetivación mantiene a la estructura ontológica del *Dasein* en una tensión irresoluble, por la cual se abre una brecha en su ser. Por consiguiente, toda definición de este último que, presuponiendo una interpretación del ser como “permanencia”, se mantenga dentro de la “historia de la metafísica”, se fractura; y es esta fractura constitutiva del ser del *Dasein* la que hace posible una deconstrucción del “humanismo”. En este respecto, si el “humanismo” es el intento metafísico – puesto que se sostiene sobre la comprensión, metafísica, del ser como “permanencia ante los ojos” – de definir al existente humano, como paso previo a una respuesta a la pregunta por su ser – recordemos el lugar privilegiado que ocupa este ente –; la discrepancia intrínseca al *Dasein* lo vuelve imposible. Si la definición inmoviliza sustancializando, entonces el ser del *Dasein* es, por definición, indefinible.¹²⁷

El ser del *Dasein* es movilidad discrepante, no pasible de ser llevada a la “presencia”, ni de ser fijada en una definición. Por el contrario, la dinámica tensional entre la subjetivación y la desubjetivación hace imposible cualquier tipo de síntesis definicional en la que se equipare al *Dasein* con un ente “ante los ojos” y se pretenda resolver la tensión inherente a éste. El *Dasein* es esencialmente movilidad y, particularmente, una movilidad de “prolongación” temporal entre el nacimiento y la muerte, que sólo se expresa “propiamente” cuando aquél se ha “resuelto”, “precursando” (*vorlaufen*) su posibilidad más propia, y entonces ha empuñado su ser como la “carrera” (*Lauf*) hacia la muerte, el “prolongarse” hacia el fin¹²⁸. Pero un fin que sólo adquiere sentido dentro del

¹²⁷ En este punto divergimos de la interpretación del “humanismo” ofrecida por Ferry y Renault. Para estos últimos, es el propio “humanismo” el que intenta sustraer al hombre del ámbito de la definición. Cf. Ferry, L. y Renault, A., *Heidegger y los modernos*, trad. esp. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 15. Por el contrario, nosotros consideramos, en línea con el planteo presentado respectivamente por Lacoue-Labarthe y Derrida, que el “humanismo” se sostiene, en última instancia, sobre la comprensión del ser como “permanencia” que conduce a la interpretación del existente humano en términos de “presencia a sí”. Cf. Lacoue-Labarthe, P., *La ficción de lo político*, trad. esp. M. Lancho, Arena, Madrid, 2002; y Derrida, J., “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. esp. V. Gallo y N. Billi, revisada por M. Cragnolini, en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005.

¹²⁸ *ST*, pp. 265 y 403.

“prolongarse”, y no como un “estado” “ante los ojos” – el final que interrumpe el camino – que el *Dasein* alcanzaría al final de su “carrera”¹²⁹. Si el *Dasein* es esencialmente movilidad, imposible de ser fijada en una definición, lo importante en este punto residirá en poner el acento en aquella fractura que, imposibilitando su detención, lo distingue del resto de los entes que no tienen su forma de ser. Deberemos, por lo tanto, posicionarnos en la fractura constitutiva del ser del *Dasein*, el punto de intersección que, entre la subjetivación y la desubjetivación, y a partir de la copertenencia en la discrepancia de estos movimientos, hace imposible cualquier “humanismo”, esto es: la posibilidad misma del preguntar. Ésta es una “posibilidad de ser” peculiar al *Dasein*¹³⁰, una determinación ontológica de este ente que, insistiendo una y otra vez pese a toda respuesta, hace posible su movilidad propia, poniendo en cuestión toda definición posible de su ser.

3.2. ¿QUIÉN?

Siendo esencial a la constitución ontológica del *Dasein*, la posibilidad de la pregunta distingue a éste del resto de los entes que hacen frente dentro del mundo y socava toda posible definición de su ser y, con ella, al “humanismo”. Esta posibilidad cuestionadora persiste ante todo intento de respuesta que se proponga brindar una interpretación acabada del ser del existente humano. Sin embargo, el “humanismo” no es un simple error de la historia de la filosofía. Por el contrario, el hombre no puede menos que responder ante su posibilidad esencial de poner en cuestión lo que se da, y toda respuesta posible que pretenda anular la posibilidad del preguntar, obturándola mediante una definición que se sostenga dentro de la “historia de la metafísica”, no puede sino ser “humanista”. El “humanismo” es, por consiguiente, un modo de ser del *Dasein* en el que éste “existe” “impropiamente”, puesto que en él busca evadirse de su esencial posibilidad de preguntar para así detener su movilidad original. En última instancia, el “humanismo” es

¹²⁹ “El camino cesa. Este finar no hace desaparecer el camino, sino que este cesar hace del camino este camino «ante los ojos».” *ST*, p. 267.

¹³⁰ “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la «posibilidad de ser» del preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.” *ST*, p. 17.

la expresión antropológica de la metafísica que, imposibilitada de trascender hacia la pregunta original, para poner así en cuestión sus propios fundamentos, se ha olvidado del ser y de las posibilidades peculiares del *Dasein*. En este contexto, tomar al *Dasein* como hilo conductor de la investigación, con la intención de explicitar sus posibilidades obturadas por la “tradición”, equivale a deconstruir, primero, el “humanismo”, para de esa manera trascender los límites antropológicos inherentes a él; y así poder también deconstruir, en segundo lugar, la “historia de la metafísica” en cuanto tal. Restaurando la pregunta por el ser del existente humano, el *Dasein* es también el hilo conductor para la restauración de la pregunta por el “ser” en su sentido general.

Ahora bien, si como dijimos antes, tanto el “humanismo” como la “historia de la metafísica” son esenciales al *Dasein* – puesto que este último no puede sino tener que dar respuesta ante su posibilidad de poner en cuestión, y que toda respuesta implica en sí misma un intento de fijación –, la deconstrucción de ambos se encuentra muy lejos de ser una simple destrucción negadora. Por el contrario, la deconstrucción del “humanismo” equivale a la “apropiación positiva” (*positive Aneignung*)¹³¹ del ser del existente humano; mediante la explicitación radical de la pregunta de la que éste debe hacerse cargo y que, bajo el peso de la “tradición”, ha quedado sepultada en el “pasado” (*Vergangenheit*). Sólo mediante dicha explicitación de las posibilidades obturadas en el “pasado”, puede la “tradición”, entendida como la historia de las respuestas, recobrar su sentido. La respuesta – y en última instancia toda definición no es sino una respuesta – cobra sentido *en* la explicitación de la pregunta con la que, para Heidegger, se inicia la filosofía.

De esta manera, para que el existente humano pueda ser plenamente, será necesario que primero logre “desenterrar”¹³² la posibilidad ante la cual no puede sino tener que dar respuesta y que, sin embargo, ha sido obturada por la metafísica. A diferencia de lo realizado por esta última, el verdadero desafío de la filosofía es el de dar respuesta permaneciendo a la vez en el cuestionamiento radical o, tal y como es presentado por el

¹³¹ *ST*, p. 31.

¹³² Cf. NOTA 4 *supra*.

propio Heidegger, la posibilidad de desarrollar correctamente la pregunta¹³³. Dicho en los términos que hemos utilizado en la introducción al presente trabajo, la tarea propiamente filosófica es la de “construir horadando”, con la intención de “apropiar positivamente”, es decir, llevar hacia su lugar propio, la “tradicición” desvirtuada. “Apropiación positiva” de la “tradicición” que se sostiene sobre la reiteración de la posibilidad cuestionadora original que, por lo menos desde el primer pensar griego, ha sido legada como una “herencia” donada en el seno de la “tradicición”. En este sentido, llevar la “tradicición” hacia su lugar propio equivale a hacer patente la pregunta, lo indefinible e imposible de ser llevado a la presencia, como su fundamento último. En última instancia, la “tradicición” se sostiene sobre el vacío de sentido, la puesta en cuestión radical, la pregunta que da inicio a la filosofía: “¿qué es ser?”.

Frente a la pregunta por el ser del existente humano, y en lugar de continuar con la proliferación de respuestas, lo relevante residirá en ahondar la brecha, explicitando las potencialidades filosóficas originales inherentes a la puesta en cuestión. Explicitación de las potencialidades filosóficas originales que se corresponde con una deconstrucción del sujeto moderno en la cual, frente a la “metafísica de la presencia” y las interpretaciones mecanicistas de la vida sobre las que se sostiene la ciencia moderna, se busca señalar el misterio, el resto, lo que no puede ser llevado a la presencia de la definición y que se hace patente en el preguntar a través del cual lo que aparece invade al *Dasein* en su sorprender. La tensión conceptual es, por lo tanto, inherente a la estructura ontológica original del *Dasein* y siendo la condición de posibilidad para repensar propiamente la constitución del existente humano, lo escinde, posibilitando su movilidad propia como “existencia”, fractura por la cual el *Dasein* está siempre “fuera de sí”. En razón de esta escisión original, la pregunta por la subjetividad del *Dasein* reaparece, como paso previo para la restauración de la pregunta por el ser en su sentido general.

¹³³ “Y así es cosa, pues, de empezar, ante todo, por volver a despertar la comprensión para el sentido de esta pregunta. El desarrollo concreto de la pregunta que interroga por el sentido del término «ser», es la mira del siguiente tratado.” *ST*, p. 10. “La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?” *QM*, p. 108.

La pregunta por el “quién” del *Dasein* vuelve a salir a la luz, y ante ella es menester dar una respuesta. Pero una respuesta provisional que permita “ver a través” suyo la pregunta misma: ¿Quién es en cada caso responsable? ¿Quién responde ante la muerte? ¿Quién es el ente que existe? Sintéticamente, ¿quién es el “sí mismo”? En este contexto, en el presente capítulo intentaremos pensar una interpretación posible – entre otras – de la peculiar subjetividad que se configura a partir de los dos movimientos que hemos señalado en *Ser y Tiempo*. Para ello, caracterizaremos brevemente al “héroe trágico” con el objeto de analizar sus similitudes con la estructura ontológica del *Dasein*, y así luego poder elucidar las consecuencias implícitas en la puesta en cuestión del “humanismo”.

3.3. LA SUBJETIVIDAD DEL HÉROE

El párrafo 74 de *Ser y Tiempo* ha sabido despertar una importante polémica en torno al vínculo de Heidegger con el nacional socialismo. A decir de Löwith, el propio pensador habría reconocido que es allí donde residen los fundamentos de su compromiso político.¹³⁴ Pese a que nuestra intención en el presente apartado no persiga la realización de un análisis pormenorizado acerca del nazismo de Heidegger, no obstante sí nos interesa destacar el rol que ocupa la figura del “héroe”, apenas mencionada en dicha sección del libro. Allí Heidegger sostiene: “La reiteración propia de una «posibilidad de existencia» «sida» – el elegirse (*sich wählt*) el *Dasein* su héroe – se funda existencialmente en el «precursor estado de resuelto»; pues únicamente en éste se hace la “elección” (*Wahl*) que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable.”¹³⁵

Existen distintas interpretaciones acerca del héroe aquí mencionado por Heidegger. Entre ellas, Fritsche lo relaciona con los “héroes de Langemarck”, soldados de la primera guerra mundial que, en inferioridad numérica y “corriendo resueltamente hacia la

¹³⁴ Löwith, K., “Mi último encuentro con Heidegger”, en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. esp. R. Zauner, revisada por A. Lotha, Visor, Madrid, 1993.

¹³⁵ *ST*, p. 416.

muerte”¹³⁶, habrían podido sobreponerse a la inminencia de esta última, y vencido en la batalla. Zimmerman, en cambio, relaciona al héroe heideggeriano con personajes tales como Mahatma Gandhi o Martin Luther King, hombres que sacrificaron su existencia individual en favor de un bien común, para de esa manera demostrar, a través de su finitud, que la verdadera individuación – aquella que reúne los caracteres de la “propiedad” – reside en la trascendencia del egoísmo.¹³⁷ En cualquier caso, sin lugar a dudas la figura del héroe es sumamente importante para Heidegger, quién algunos años después de *Ser y Tiempo* – en mayo de 1933 –, publicará un recordatorio por los diez años de la muerte de Leo Schlageter, héroe popular alemán y suerte de “mártir” del nacionalismo extremo que, en palabras del propio Heidegger, “no se permitió escaparse a su destino” (*Schicksal*), alcanzando así “la cosa más grande a la que un hombre es capaz”. Para Heidegger, la figura de Schlageter y, en particular, el modo en el cual enfrentó su muerte “nos puede ayudar a comprender el significado de nuestras vidas.”¹³⁸

Sin restarle importancia a las menciones posteriores a la figura del héroe por parte de Heidegger, ni a otras interpretaciones al respecto, nuestro interés se reduce a *Ser y Tiempo* y se sostiene sobre el hecho de que, a nuestro modo de ver, en dicha figura se encuentra implícita una determinada concepción de la subjetividad. Como intentaremos elucidar a continuación, en la subjetividad del héroe se logran articular elementos voluntaristas con otros no-voluntaristas, y donde sin embargo son estos últimos los que terminan por imponerse. La voluntad subjetiva es, de esta manera, la instancia para la expresión del “destino”, ya sea “individual” (*Schicksal*) o “colectivo” (*Geschick*). En este

¹³⁶ Fritsche hace una interpretación literal de las expresiones “*Vorlaufen zum Tode*” (*ST*, p. 302) y “*Vorlaufen in den Tod*” (*ST*, p. 305) [la paginación corresponde a la edición en alemán] y por lo tanto las traduce como “correr hacia la muerte” (*run ahead into dead*). Fritsche, J., *op. cit.*, pp. 2-3. Al respecto, Cf. también las “Consideraciones del traductor” a la segunda edición en *ST*, p. 7: “[...] se hicieron [respecto de la primera edición] otras, muy pocas y pequeñas, correcciones; y un solo cambio terminológico importante, el de “correr al encuentro”, que parece ser en general mal entendido, a pesar de la explicación dada en el «Índice de traducciones», por «precursar», empleado ya en dicha explicación.” Al respecto, Cf. Gaos, J., *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, FCE, México, 1971, pp. 130-131: “El «ser relativamente al fin» o «a la muerte» propio es un *vorlaufen*, un *correr al encuentro* de la muerte, y en cuanto tal *vorläufig*, provisional siempre, hasta el fin: es un *precorrer*, que, en cuanto tal, es *precursor*.” Para una descripción más detallada de los “héroes de Langemarck” Cf. Jünger, E., *Tempestades de acero*, trad. esp. A. Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1993, pp. 165-190.

¹³⁷ Zimmerman, M., *op. cit.*, p. 86.

¹³⁸ SCH.

sentido, y sin menoscabar los ejemplos ofrecidos por otros autores, nos parece que la heroicidad peculiar al “héroe trágico”, cuyo emblema podemos encontrar en el Edipo de Sófocles, puede ofrecernos algunos elementos que permitan dar una respuesta posible a la pregunta por el “quién” del *Dasein*.

3.4. ELECCIÓN, DECISIÓN Y DESTINO

Podemos decir que la escisión que atraviesa constitutivamente al *Dasein* es “trágica”. Esta expresión no tiene ningún matiz peyorativo. Por el contrario, que la escisión constitutiva del *Dasein* sea “trágica” quiere decir que su movilidad no puede ser fijada en una figura “permanente”, que se corresponda con el modo de ser peculiar a los entes “ante los ojos”. En efecto, cuando la movilidad que determina al *Dasein* se detiene, éste pierde su forma propia, perdiendo su “ser en el mundo” y convirtiéndose, a través del “vuelco”, en un cadáver “ante los ojos”¹³⁹. La detención de la movilidad del *Dasein* significa la muerte, entendida como el hecho fáctico de dejar de vivir, la realización del fin por la cual el *Dasein* detiene su “prolongarse”. Lo “trágico” es, por lo tanto, que la escisión constitutiva no tenga sutura y que sea en esta imposibilidad de sutura donde resida lo más propio del *Dasein*, aquello que, haciendo posible su movilidad propia, lo distingue del resto de los entes que hacen frente dentro del mundo. Lo peculiar del *Dasein* resuelto pasa, entonces, por la posibilidad de dejarse apropiar por la fractura que lo constituye como tal, para de esa manera empuñar su propio ser, haciéndose cargo de la “existencia” que es y sin embargo no ha elegido.

De acuerdo a lo que expusimos en la sección sobre “desubjetivación”, el “estado de yecto” implica la “tradicción”, es decir, el horizonte de sentido donde transcurre la “existencia” cotidiana; y también la “herencia”, entendida como las posibilidades ya abiertas de antemano por la “decisión” y ante las cuales, y por las cuales, el *Dasein* debe

¹³⁹ “En el morir de los otros puede experimentarse el notable fenómeno del ser que cabe definir como el vuelco en que un ente pasa de la forma de ser del «ser ahí» [*Dasein*] (o de la vida) al «ya no ser ahí».” *ST*, p. 260.

dar respuesta. Como también dijimos anteriormente, no es este último quien elige voluntariamente abrir o no las posibilidades heredadas, sino que dicha “decisión” ya ha sido tomada con anterioridad al *Dasein* fáctico del caso, quien no puede sino repetirla, ya sea en el modo de la “propiedad” o de la “impropiedad”. Las posibilidades “están ahí”, ya abiertas, “heredadas” para ser empuñadas, y se le manifiestan al *Dasein* en la “angustia” de la que cotidianamente se evade. El *Dasein* no es el sujeto, sino el objeto de la “decisión”, y por lo tanto ésta última no es producto de una “elección” voluntaria suya, sino que proviene de una alteridad que lo precede. El *Dasein* se encuentra arrojado de antemano en la posibilidad misma de la “decisión” y con la obligación de dar respuesta ante ella. El único margen de libertad que le resta, consiste en negar, refugiándose en la cercanía de lo “ante los ojos”, las posibilidades propias y la “angustia”, o bien dejarse apropiar por ellas en la “resolución”. En ambos casos, sin embargo, estará afirmando, aunque de dos modos distintos – el “propio” y el “impropio” –, las posibilidades heredadas.

Pese a no haberlas abierto mediante un acto de su voluntad, el *Dasein* no puede no elegir las posibilidades heredadas, sino que su ser se define, en cada caso, en la “elección” misma. De esta manera, si bien no puede decidir el “qué” de la “elección” – qué elige y qué no –, puesto que éste ya ha sido determinado en la “herencia” misma en la que ha sido arrojado; sí puede influir en el “cómo”, el modo en el que dicha “elección” es tomada. El *Dasein* tiene que elegir en cada caso, ya sea “propia” o “impropiamente”, y lo que se decide en la “elección” son sus posibilidades peculiares. En este sentido, el único margen que le deja la “elección” reside en el “cómo” de su realización, y éste presenta como posibilidades extremas que aquella sea tomada a partir del “sí mismo propio” o, en cambio, de la cotidiana alienación, que se corresponde con la pérdida del lugar propio y el “olvido” de las posibilidades peculiares a su ser. Si lo que el *Dasein* elige en cada caso son siempre sus posibilidades ya decididas de antemano, dependerá de aquél cómo sean en cada caso elegidas; si las elegirá firmemente dejándose apropiar por ellas en la “resolución” o si, por el contrario, las postergará evadiéndose. De esta manera, la “resolución” en sí misma carece de contenido: elegir resuelta o evasivamente son dos modos del cómo de la “elección” – dos maneras distintas de hacerse cargo de la “herencia” – y no del qué, el cual siempre se corresponde con las posibilidades del *Dasein*, que éste no ha elegido abrir. El *Dasein* no se

resuelve a nada en particular, sino que simplemente se resuelve a elegir, dejándose apropiarse por aquello que le esté deparado en la “herencia”, y ha sido decidido en el “pasado”.¹⁴⁰ El *qué* de la “resolución” permanece entonces indeterminado.

En última instancia, el *cómo* de la “elección” – en cuyo marco hemos ubicado la “resolución” – nos remite al elemento voluntarista que persiste en el *Dasein* y que de alguna manera lo emparenta con el sujeto moderno. El *Dasein* es libre para la “elección resuelta”, ésta no lo determina desde el “estado de yecto” ni desde el “uno”, sino que sólo puede ser tomada a partir de su “sí mismo propio”. Ni el “uno”, ni la “tradición” obligan a que el *Dasein* empuñe sus posibilidades más propias, ni pueden tampoco hacerse cargo de ellas. Tanto uno como la otra sólo se limitan a abrirlas, inmediata y regularmente en el modo de la “impropiedad”, para que sea aquél el que, ajustando la escucha sobre lo que se da, pueda reencontrarlas y afirmarlas “propiamente”. Siendo ya abiertas de antemano en el “estado de yecto”, en última instancia será responsabilidad del *Dasein* el modo en el que éste elija responder a las posibilidades decididas en el “pasado” y que, no obstante, determinan su “advenir”.

Si, tal y como dijimos, el *cómo* de la “elección” indica lo que resta de la voluntad subjetiva en el *Dasein*; la “decisión”, en cambio, señala el límite de toda “elección” posible: se elige sobre lo ya abierto por la “decisión” en el “estado de yecto”, que precede al *Dasein* fáctico y en el cual éste ha sido arrojado sin haberlo elegido. La “decisión” excede entonces la voluntad del *Dasein* y es no obstante eligiendo sobre lo abierto por aquella que el “destino individual” (*Schicksal*) tiene lugar. Este último es, por lo tanto, una conjunción de elementos voluntaristas y no-voluntaristas que atraviesan la constitución del *Dasein*. El “destino” es, en este sentido, la explicitación de una posibilidad heredada – el *qué* de la “elección” – y sin embargo elegida – en su respectivo *cómo*, “propio” o “impropio” –, y por la cual la “herencia” se vuelve “tradición”. En este sentido, de acuerdo a cómo haya sido

¹⁴⁰ “¿A qué debe resolverse [el *Dasein*]? La respuesta sólo puede darla la resolución misma. Fuera una perfecta falta de comprensión del fenómeno del «estado de resuelto» pretender que se trata simplemente de echar mano a las posibilidades presentes y recomendadas. *La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso.* Al «estado de resuelto» es inherente necesariamente la *indeterminación* que caracteriza todo «poder ser» fácticamente yecto del *Dasein* [...] El «a qué» del «estado de resuelto» es diseñado ontológicamente, en la existencialidad del *Dasein* en general, como «poder ser» en el modo del «procurar por» «curándose de.» *ST*, p. 324 y ss.

apropiada la “herencia” en la “elección”, la “tradicición” podrá expresar “propia” o “impropiamente” las posibilidades peculiares del *Dasein*, dejando “ver a través” suyo la fuente de sentido de la que emerge – las posibilidades en cada caso heredadas –, o sepultándola en la forma del “olvido”. Sin embargo, si bien el “destino” se despliega como tal a partir de la “elección” esencial al *Dasein*, para que sea “individual” será además necesario que dicha “elección” sea efectuada de modo resuelto. En la “resolución” el *Dasein* se hace cargo de las posibilidades que lo preceden, dejándose apropiar por ellas y al mismo tiempo tomándolas como propias, empuñando la “tradicición” de modo tal que deje “ver a través” suyo. Dejándose apropiar por su posibilidad más propia, aquella que no puede alienar a ningún costo, el *Dasein* hace de *la* muerte – que lo precede desde el “estado de yecto” – *su* muerte. De la misma manera, eligiendo resueltamente sus posibilidades, abiertas desde su posibilidad más propia, el *Dasein* se deja apropiar por aquellas y entonces hace de *el* “destino” *su* “destino individual”. Dejándose apropiar por las posibilidades que ha heredado en el “estado de yecto”, el *Dasein* se hace parte del “destino”, haciéndose “tradicición” y legando la “herencia” para la posteridad con la que podrá también “ser con” en el “nosotros” de un “pueblo histórico”¹⁴¹.

Aunque exija que el *Dasein* del caso lo explicita en la “elección”, en cierta forma el “destino” ya se encuentra predelineado en las posibilidades abiertas por la “decisión”. Sólo si el *Dasein* elige las posibilidades heredadas, a partir de una afirmación original del elemento subjetivo que persiste en él – el “sí mismo propio” –, el “destino” puede develarse como la más íntima necesidad de su existencia y no como algo que meramente le cae encima de modo accidental. Sólo si el *Dasein* elige resueltamente sus posibilidades, “sometiéndose”, es decir, dejándose apropiar por ellas, el “destino” puede volverse *su* “destino individual”¹⁴².

¹⁴¹ “Con esta expresión [«destino individual»] designamos el gestarse original del *Dasein*, gestarse implícito en el «estado de resuelto» propio y en que el *Dasein* se hace «tradicición» de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.” *ST*, p. 414.

¹⁴² “El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza. Sólo cuando nos sometamos decididamente a este lejano mandato de recuperar la grandeza del inicio, la ciencia se tomará para nosotros en la más íntima necesidad de

La “elección” no deja lugar a no ser tomada, puesto que no elegir las posibilidades heredadas es ya una forma, aunque evasiva e “impropia”, de “elección”. En este sentido, el *Dasein* tiene dos modos de elegir las posibilidades: una, afirmativa, por la cual se deja apropiar por la “herencia” y hace de *el* “destino” *su* “destino individual”; y la otra, negativa, en la que se evade y refugia en la “tradición”, el horizonte de sentido ya explicitado que se ha ido solidificando en la cotidianidad. En cualquier caso, la imposibilidad de que la “elección” no sea tomada, nos da la pauta de que las posibilidades del *Dasein* se realizarán al margen de los designios particulares de éste, aunque sólo a través de ellos. El “destino” se realizará al margen de lo *que* el *Dasein* elija, aunque el modo de su realización – como un acaecimiento accidental o como la íntima necesidad de la existencia – varíe de acuerdo a *cómo* lo elija. En este sentido, si bien la “decisión” de abrir las posibilidades ya fue tomada con anterioridad al *Dasein* del caso, la “elección”, en cambio, es plena responsabilidad de éste; y es en la conjunción de ambas donde tiene lugar el “destino individual”. El *Dasein* explicita su “destino” al elegir la “herencia”, y este “destino individual” se abre “propriadamente” cuando aquél se somete resueltamente a las posibilidades que reitera. Sin embargo, más allá del *cómo* de la “elección” del *Dasein*, siempre el *qué* termina por imponerse y es justamente a asumir esta imposición como propia – imposición de lo que ha heredado, pero no elegido – a lo que aquél debe resolverse.

Mientras que la “elección” remite directamente al elemento subjetivo del *Dasein*, y la “decisión”, en cambio, señala aquello que se sustrae a la esfera subjetiva de aquél, ambos polos se entrecruzan, formando parte del “destino individual”. Sin embargo, de la misma manera en que el “estado de yecto” no se corresponde sólo con las posibilidades de un *Dasein* fáctico, sino que representa una red de sentido que, en sus rasgos fundamentales, es común a un “pueblo histórico”, éste último también puede explicitar, haciendo propias, las posibilidades que ha heredado, y así hacer efectivo su “destino colectivo” (*Geschick*). Las distintas lenguas, y en el caso particular de Heidegger el alemán, y especialmente su manifestación en la poesía, constituirían el lugar propicio para que dicha “herencia” común

la existencia. En caso contrario, quedará como un accidente que nos ha sucedido, o como la tranquila comodidad de una ocupación sin riesgo en el fomento del mero progreso del conocimiento.” *DR*, p. 11.

a un “pueblo histórico” sea empuñada. Poetas como Hölderlin, Trakl, George o Rilke, y palabras como “*Geist*” – espíritu –, ¹⁴³ emparentan a Alemania con el primer pensar griego. A través de ellos, el pueblo alemán debe abrirse a su “herencia”. Si el “destino individual” sólo puede ser realizado empuñando las posibilidades heredadas por parte del *Dasein* resuelto, en lo que refiere al “destino colectivo” será necesario que el “pueblo” se determine a sí mismo como un “nosotros” histórico y de esa manera pueda también responder, haciéndose cargo de su “herencia” y tomándola como propia en la “tradición”. Es necesario que el “uno”, entendido como el sujeto de la cotidianidad dentro del cual el *Dasein* se confunde con los otros, se determine a sí mismo como el “nosotros” de un “pueblo histórico” para que, interviniendo con su voluntad sobre las posibilidades comunes heredadas, deje que éstas se apropien del “destino” haciéndolo *su* “destino colectivo”.

3.5. EL HÉROE TRÁGICO

Puede encontrarse una relación similar a la presentada en la sección anterior, entre la elección subjetiva, las posibilidades heredadas y el destino, en el Edipo de Sófocles. Edipo es el modelo del “héroe trágico”, aquella figura de la subjetividad que, a través de sucesivas elecciones, va desplegando bajo la forma del destino, posibilidades que lo antecedían y que ha heredado. Eligiendo, Edipo realiza aquel mal que, ya prefigurado en su pasado por el augurio del oráculo de Delfos que antecede su existencia fáctica individual, lo sucederá diseminándose en su linaje. Al mismo tiempo, su destino se superpone con el de Tebas y por esa razón el primero irá al exilio, con la intención de preservar a esta última.

Edipo Rey plantea una interesante cuestión fenomenológica en torno a la cuestión del secreto. Ciertamente, Edipo desconoce su pasado y con ello desconoce el mal que ha heredado. Este último permanece oculto, mantenido en secreto por el adivino Tiresias y sin embargo atraviesa el presente generando una crisis: el secreto es insoslayable y en algún momento habrá que hacerle frente. La tragedia se desarrollará en paralelo a la explicitación

¹⁴³Para este análisis de la lengua alemana y de la poesía, así como sobre el espíritu como “*Geist*”, Cf. *US*, especialmente “El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl”, pp. 34-76.

de este secreto, y será a medida que éste vaya saliendo a la luz, y que el propio Edipo lo enfrente resueltamente, que el “destino individual” de este último se irá realizando.

El secreto acerca del mal de Edipo es, al mismo tiempo, un secreto sobre su pasado y sobre su futuro y por el cual el presente, a la vez individual y comunitario, aparece atravesado por una crisis. El “destino individual” en cierta manera se superpone con el “destino colectivo”. Ante la insistencia de Edipo, Tiresias se rehúsa con fuerza a revelar el secreto. También Yocasta intenta persuadirlo para que no intente develar el mal que ella misma, como su madre y esposa, le ha legado. El secreto mantiene a Edipo dentro de la comunidad y, sin embargo, éste no participa de aquél. La revelación del secreto implicará, por ende, el exilio de Edipo, su salida respecto de la comunidad a la que pertenecía en razón de que el secreto permanecía guardado. No obstante, pese a su resistencia, Edipo obliga a Tiresias a revelar lo que calla, independientemente de cuáles sean las consecuencias, y resuelto a enfrentar valientemente la herencia, ya decidida con anterioridad a su existencia fáctica. ~~Es justamente en este punto donde reside la heroicidad~~ trágica de Edipo: en el hecho de tener la obligación, y al mismo tiempo la responsabilidad, de tener que hacer manifiesto su destino, respondiendo ante él con su existencia fáctica. Edipo es un héroe trágico porque se ha resuelto a enfrentar las posibilidades que ha heredado, asumiéndolas como propias y cargando, también, con el peso de la comunidad tebana sobre sus espaldas.

La elección trágica de Edipo tiene dos aspectos: por un lado, elige develar las posibilidades que ha heredado y que se encuentran ocultas en el secreto; y, por otro, elige matar a su padre y casarse con su madre. En ambos casos, pese a que Edipo actúe voluntariamente, no ha elegido el *qué* de la elección, sino que éste se encontraba ya predeterminado con anterioridad a su existencia fáctica. Edipo sólo puede explicitar las posibilidades ya contenidas en el pasado, posibilidades no elegidas por él y que no obstante determinan el presente y el futuro, suyo y de la comunidad. Edipo es responsable de su elección y no obstante no podría no haber elegido. Ya sea que la elección tienda a evitar la realización de las posibilidades heredadas, tal y como sucede en el caso de su padre; que se resista a obrar, como sucede con Yocasta, quien busca impedir que el secreto sea revelado

como quien quiere contener el despliegue del destino¹⁴⁴; o que, finalmente, afirme resueltamente las posibilidades ya abiertas dejándose apropiar por ellas; el destino siempre pasa por encima del individuo y termina por realizarse efectivamente. Haga lo que haga Edipo, tarde o temprano el secreto será develado y el augurio oracular terminará por cumplirse; y sin embargo es menester que Edipo actúe eligiendo, para que el “destino” pueda desplegarse.

Cualquier elección tomada terminará por desplegar el destino que, en última instancia, no puede sino siempre ser elegido¹⁴⁵. El único margen de libertad reside en el modo en que la elección sea tomada – lo que hemos dado en llamar el *cómo* de la elección –, ya sea resuelta o evasivamente, a tal punto que, como ya sabemos, negarse a tomar una elección es ya una manera de hacerlo. Será sobre el trasfondo de aquellos que, como el padre de Edipo, eluden las posibilidades heredadas, que la elección del héroe tomará su valor heroico, al afirmarse *contra* la propia muerte, *ante* ella y, en última instancia, *por* ella¹⁴⁶. En este sentido, la afirmación de la existencia heroica no sólo cobra sentido sobre el trasfondo de quienes evaden la elección, sino también sobre el trasfondo mismo de la propia muerte, a la cual le es opuesta la afirmación de la existencia que se define en relación a ella. Es justamente allí, respondiendo con su ser ante la posibilidad de la muerte, que el hombre encuentra su heroísmo al dejar que el destino se haga carne de sí en la

¹⁴⁴ “El pensamiento de las personas mediocres, que quieren conservar la vida a toda costa aparece como una seducción para las grandes figuras trágicas que asumen la lucha [contra el destino] [...] junto a Edipo vemos a Yocasta. Esta profiere muchas palabras contra el oráculo (847 y otros), pero no por ello es una blasfema, incluso la vemos cómo reza a Apolo (911). Sus palabras están guiadas por el deseo de eludir la amenaza, no de ir derecha hacia ella como Edipo, y aún en el último instante le conjura (1060) para que no haga más averiguaciones. Pero nadie puede detener los pasos de Edipo.” Lesky, A., *La tragedia griega*, trad. esp. J. J. Costa, Labor, Barcelona, 1973, pp. 140 y ss.

¹⁴⁵ Julián Gallego analiza esta cuestión en torno a la figura de Pelasgo, héroe de las *Suplicantes* de Esquilo: “Pero las suplicantes arremeten señalando que, en tanto rey, Pelasgo es el pueblo (*démion*). El rey parece acomodarse a la situación (379-80), pero se paraliza de miedo y duda angustiado [...] entre obrar o no obrar (*drásai mè drásai*) eligiendo su destino (*tykhein helein*), pues debe elegir entre dos caminos excluyentes su ventura que es la de la ciudad [...] Más allá del camino que se tome, lo importante es que debe decidirse el curso a seguir. Obrar o no obrar son, de cualquier forma, dos decisiones posibles. Este sino decidido es el que otorga carácter de necesidad a lo inesperado e imprevisible, ya que de las decisiones humanas depende que el azar genere o no efectos funestos.” Gallego, J., *La democracia en tiempos de la tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2003, p. 493.

¹⁴⁶ “El mundo de los que se resignan, de los que eluden la decidida elección constituye el fondo ante el cual se encuentra el héroe trágico que opone su voluntad inquebrantable a la prepotencia del todo, e incluso en la muerte conserva íntegra la dignidad de la grandeza humana.” Lesky, A., *op. cit.*, p. 140.

elección resuelta. Eligiendo resueltamente las posibilidades heredadas, entre las que se destaca la de la propia muerte, el destino termina por imponerse “propiamente”.

Sin embargo, esto no significa que la elección que da pie al despliegue del destino desaparezca en el seno del fatalismo. Por el contrario, la elección pasa a ser la instancia en la que la herencia se vuelve explícita, y en cuya explicitación ambas encuentran la íntima copertenencia del destino. Dicho en otros términos, mientras que la elección explícita lo heredado en tanto que destino, este último *necesita* de aquella para poder realizarse y, por lo tanto, la elección se encuentra contenida como un elemento fundamental que no puede ser eliminado del seno de aquél¹⁴⁷. A diferencia de lo que sucedía en el universo mítico, donde el destino contenido en el pasado se desplegaba por sí solo, en la tragedia es necesaria la elección del hombre y es justamente esta necesidad de que el destino sea elegido, la que hace al hombre responsable de aquél.¹⁴⁸ Sólo se es responsable cuando se ha elegido, aunque haya que responder ante y por una posibilidad heredada.

Edipo *es* las posibilidades que ha heredado y que, como ya dijimos antes, tienen una influencia directa en las posibilidades de la comunidad de la que forma parte. Estas posibilidades preceden a Edipo y al mismo tiempo determinan su modo de ser, por lo que aquél no puede menos que hacerse cargo de ellas, eligiéndolas¹⁴⁹. Haciéndose cargo de las

¹⁴⁷ En lo que refiere a este punto divergimos de la interpretación de Fritsche, quién sostiene que la “elección” es remplazada y que en dicho remplazo puede percibirse la impronta nacionalista, que emparenta a Heidegger con Hitler mediante la figura del “destino”: “[...] Heidegger apela al sujeto burgués para remplazar su perspectiva de razón, subjetividad, individualidad, y autonomía con aquella de destino y comunidad. Sin embargo, este remplazo tiene que ser un acto de la autonomía burguesa, de otra manera el *Dasein* auténtico sería cazado por la mala conciencia. En otras palabras, la resignación del sujeto autónomo debe ser un acto del propio sujeto autónomo, de otra manera sería muy como a «uno» le gusta, muy ordinario y muy proletario.” Fritsche, *op. cit.*, p. 65. Contrariamente, nosotros consideramos que la relación entre “elección” y “destino” es trágica, y es en virtud de ello que, puesto que la subjetividad no es meramente “remplazada” por un “destino” de tipo fatalista, que en su seno es posible seguir postulando la responsabilidad propia del existente humano ante lo que no ha elegido.

¹⁴⁸ “[...] si en el mito todo ocurría «automáticamente», en la tragedia, en cambio, se tratará de decisiones humanas. Mientras que en el universo mítico, el futuro de los hombres estaba detrás suyo – porque era a través del pasado mítico que se podía prever el futuro –, en el terreno trágico, en cambio, el héroe que toma decisiones comienza a experimentarse a sí mismo como agente. En la tragedia, el héroe, dolorosamente, termina enterándose por medio de su decisión dónde está y cuál es el sentido de su destino [...] El héroe mítico actúa en un escenario pautado de antemano, vacío de toma de responsabilidad. El trágico, en cambio, está dividido y decide sin garantías.” Gallego, J., *op. cit.*, p. 417.

¹⁴⁹ “En el concepto de esta *physis* que, como posesión del hombre, le ha sido dada como herencia que no puede perder, que no está sujeta a cambios, se nos revela inmediatamente un rasgo fundamental del hombre en Sófocles. Además, de este modo comprendemos una concepción de la cultura griega más antigua, que

posibilidades heredadas, se hace también cargo de las posibilidades de la comunidad, su individualidad es, de alguna manera, una “individualidad genérica”¹⁵⁰, sus acciones no son sólo personales sino que también son realizadas a título de la comunidad misma. Esta “individualidad genérica” – también aplicable al caso del *Dasein* que se ha resuelto – contrapone al héroe respecto del hombre promedio – el *Dasein* de “término medio” perdido en el “uno” –, que deja que sean otros quienes tomen la “elección”. En este sentido, mientras que en la “individualidad genérica” la individualidad persiste, aunque en su mutua pertenencia con el “ser con” que lo atraviesa constitutivamente, en el *Dasein* de “término medio” ha sido aplanado todo residuo de particularismos individuales, reduciendo a aquél al “estándar”, el producto seriado. En el *Dasein* de “término medio” la comunidad se ha impuesto por sobre el individuo. Paradójicamente, la afirmación de éste implica, a su vez, su sometimiento bajo el peso de la muchedumbre.

Las similitudes entre la subjetividad del héroe trágico y la que se encuentra implícita en la caracterización del *Dasein* son notorias. En ambos casos nos encontramos con una elección, que no puede ser evitada, y en relación a la cual se es responsable del propio destino. Elección que se realiza sobre las posibilidades heredadas, y sin embargo no elegidas, sino abiertas de antemano por una alteridad que precede la existencia fáctica del sujeto responsable. En ambos casos se es responsable por la elección, y aunque ésta no puede no ser tomada, sí varía el modo en que se realiza: ya sea resistiendo a obrar – como Tiresias o Yocasta –, de modo resuelto – como en el caso de Edipo y del *Dasein* que ha empuñado su ser –, o evasivamente – como sucede con el padre de Edipo o con el *Dasein* que se encuentra perdido en el “uno” –. La elección explicita el destino, permitiendo que éste se manifieste, sacándolo de su “estado de oculto”, del *secreto* en el que se encuentra en cuanto posibilidad heredada. Pero un destino que sólo será “individual” si al ser desocultado a partir de la “resolución” es asumido como propio. Un “destino individual” y “colectivo” abierto en la “resolución” al que se le opone el abrir las posibilidades en el modo evasivo por el cual estas últimas son sepultadas en el “olvido”. Mientras que el

hasta el final de la época clásica tuvo indiscutible validez. La herencia que ha recibido el hombre en su nacimiento decide de una vez por todas en cuanto a su modo de ser.” Lesky, A., *op. cit.*, p. 152.

¹⁵⁰ Tomo este concepto de Julián Gallego, quien lo utiliza para referirse a la subjetividad política griega en el contexto de la asamblea. Cf. Gallego, J., *op. cit.*, p. 110.

“secreto” está ahí para ser develado, el “olvido” sigue actuando sobre la realidad sin que, sin embargo, “uno” sepa su procedencia, su “paradero”.

A lo que Heidegger llama “la época de la imagen del mundo”, y que se expresa filosóficamente en la postulación de un sujeto cerrado sobre sí y autónomo, que utiliza la ciencia y el cálculo para la dominación del ente¹⁵¹; se opone el *Dasein*, concebido a partir de una reiteración de lo que podemos denominar “la época trágica del mundo”. Pero una reiteración que no se propone simplemente reponer un pasado remoto perdido y olvidado, sino en cambio, una reiteración que, en cuanto re-itera, altera¹⁵². En la reiteración resuelta de las posibilidades heredadas, el pasado, del que dichas posibilidades provienen, se resignifica a partir del “advenir” hacia el que señalan y en relación al cual el ser del *Dasein* es también una respuesta. Respuesta a las posibilidades ya “sidas” en el pasado por la cual el *Dasein* lega la “herencia” al “advenir” que lo sucederá. Pero también una explicitación de las posibilidades obturadas que, en su reaparecer, le devuelve al ente en su totalidad la capacidad de sorprender al hombre, depositándolo en ese “temple de ánimo” por el cual el mundo aparece entre signos de pregunta.

En esta “época trágica del mundo”, que se corresponde con el nacimiento de la filosofía, el existente humano se encontraba anonadado por el aparecer sorprendente del ente. La “época trágica del mundo” representaría una ruptura con la “época mítica” que la antecedía y sería luego opacada por el aparecer del platonismo y el cristianismo, síntomas ya de su prematura decadencia. Frente al anonadamiento con el aparecer del ente, la época metafísica que se correspondería con el despliegue del cristianismo, obturaría la inseguridad cuestionadora del aparecer sorprendente del ente, con la seguridad de un fundamento metafísico que se extendería en el transmundo¹⁵³. La inseguridad sería tapada con un fundamento, la pregunta radical con la respuesta absoluta, el ser con el ente. Seguridad de la metafísica por la cual el ente en su totalidad perdería su potencia de

¹⁵¹ Cf. *EIM*, passim.

¹⁵² Cf. Derrida, J., “Firma, acontecimiento y contexto” trad. C. González Marín en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, España, 1998, pp. 347-372.

¹⁵³ Jaspers ofrece una muy interesante interpretación del pasaje de la tragedia griega a la tragedia cristiana: “en lugar del interrogante y del enmudecimiento ante los límites humanos, todo está sostenido por el seguro fundamento del más allá y del Dios que acoge la totalidad de seres y cosas en su amor”. Jaspers, K., *Esencia y formas de lo trágico*, trad. esp. N. Silvetti Paz, Sur, Buenos Aires, 1960, p. 19.

sorprender al existente humano y paulatinamente obturaría el potencial cuestionador de este último, dando así comienzo al “humanismo”. La decadencia de la “época trágica del mundo” se daría bastante pronto, junto con el advenimiento de la democracia griega. En el contexto de ésta, el héroe trágico, aquel que de alguna manera se destacaba respecto de la muchedumbre, no puede sino convertirse en un tirano cuya subjetividad debe sucumbir ante los valores del igualitarismo.

Junto con la democracia, la comunidad triunfa sobre el individuo y con ella triunfa también la “política”, aplanando toda jerarquía y diferenciación y preanunciando el imperar cotidiano del “uno” que, entre sus diversas concreciones fácticas, en la época de Heidegger tomará la forma de la “publicidad”. El héroe es un tirano que no puede tener lugar en la democracia¹⁵⁴. La tensión entre el individuo y la comunidad que atravesaba a aquél pierde su fuerza, siendo la última la que termina por imponerse. La “política” – esa “política” que en *Ser y Tiempo* Heidegger no duda en poner entre comillas, dando a entender la distancia que guarda con ella¹⁵⁵ – triunfa frente al heroísmo de la “elección resuelta”. El “héroe trágico” queda subordinado a la ciudad.¹⁵⁶ De esta manera, sería ya la democracia griega, con sus valores de igualdad en el reparto de la ley (*isonomía*), igualdad de derecho en el acceso a la palabra pública en la asamblea (*isegoría*) e igualdad de poder (*isokratia*); la que daría comienzo al “aplanamiento” que rechaza toda jerarquía y, borrando toda diferencia con los otros, aplasta al “héroe trágico” bajo el peso del “uno”, volviéndolo un *Dasein* de “término medio”.¹⁵⁷

¹⁵⁴ “El héroe trágico nos sitúa, entonces, ante una figura tiránica que no puede tener lugar en la ciudad democrática [...]” Gallego, J., *op. cit.*, p. 450.

¹⁵⁵ *ST*, p. 26. Sobre el uso de las comillas por parte de Heidegger, Cf. Derrida, J., *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. esp. M. Arranz, Pre-textos, Valencia, 1989.

¹⁵⁶ “La política advendrá entonces en el acto mismo en que un tribunal humano juzgue por vez primera un crimen de sangre, mostrando que, de ahora en más, resultará imposible que un individuo imponga su voluntad particular por encima de la voluntad general de la comunidad. El héroe deberá someterse, ser juzgado, y aceptar su culpa y su condena. La comunidad impondrá así su ley. La emergencia de la política habrá tenido lugar...” Gallego, J., *op. cit.*, p. 456.

¹⁵⁷ “Este término medio en la determinación de lo que puede y debe intentarse vigila sobre todo conato de excepción. Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardentemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del *Dasein*, que llamamos el «aplanamiento» de todas las posibilidades de ser.” *ST*, p. 144.

3.6. ALGUNAS CONSECUENCIAS IMPLÍCITAS EN LA DECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO MODERNO

Tal como fuera señalado por distintos autores, entre los cuales tomaremos especialmente a Luc Ferry y Alain Renaut, y en línea con las consideraciones que hemos presentado al final de la sección anterior, la crítica heideggeriana al sujeto moderno pareciera implicar también una crítica a la democracia en cuanto tal. En efecto, si bien el inicio de esta última se correspondería con la decadencia de la tragedia en Grecia, sus valores de igualdad ya contendrían en germen la interpretación del existente humano como un sujeto libre, autónomo y cerrado sobre sí, que se cristalizaría recién durante la modernidad. En este sentido, si la deconstrucción que Heidegger lleva a cabo sobre el sujeto moderno pretende ser radical, debe entonces llegar hasta sus raíces en la aparición de la democracia antigua. Ahora bien, ¿acaso puede haber algo así como una “deconstrucción radical” y, en ese caso, sería lo mismo que una “destrucción radical” de la subjetividad moderna? ¿Es entonces Heidegger un pensador “antidemocrático”?

Pese a que Heidegger no sea un pensador que tome la política como su objeto privilegiado de pensamiento – a la que, como ya dijimos, no duda en poner entre comillas cuando la nombra en *Ser y Tiempo* –, sin embargo esta última adquiere alguna dimensión, cuanto más no sea que en tanto “ontología regional”, en el plano del ser. En cierta forma, la política se decide en la pregunta por el ser y requiere, entonces, una elucidación ontológica anterior que eche luz sobre su objeto.

Heidegger no es, ciertamente, un pensador de la democracia, y esto no sólo porque la política no sea su objeto privilegiado de pensamiento, sino porque su propia biografía, marcada por su compromiso con el nacional socialismo, pareciera ponerlo de relieve¹⁵⁸. No obstante, tal vez ya desde el plano más estrictamente ontológico pueda verse una crítica hacia dicha forma de gobierno. En efecto, si la democracia es la suma de las voluntades individuales de los sujetos que buscan preservar sus intereses privados – egoístas –,

¹⁵⁸ Cf. Safranski, R., *Heidegger, un maestro de Alemania*, trad. esp. R. Gabás Tusquets, Barcelona, 2007.

entonces la deconstrucción del sujeto moderno, entendido como un *ego* autónomo y cerrado sobre sí, implica en sí misma una deconstrucción de aquella. Sencillamente, la democracia parece sostenerse sobre la misma concepción del existente humano que Heidegger pretende deconstruir. Esto lleva a que Ferry y Renault concluyan que es en su crítica al sujeto moderno y al “humanismo” en general – que ya hemos presentado en sus rasgos más importantes – donde se sostiene el nazismo de Heidegger¹⁵⁹. Tanto en la interpretación de Ferry y Renault, como en la de Fritsche, la subjetividad moderna sería completamente destruida por Heidegger – Fritsche dice “reemplazada” por una concepción nacionalista del “destino” y Ferry-Renault se refieren, con llamativa insistencia, a su “liquidación”¹⁶⁰ –. Sin embargo, y pese al énfasis puesto por estos autores para vincular el nazismo de Heidegger con la destrucción del sujeto, son ellos mismos los que terminan por reconocer – no sin caer en una notoria contradicción – que: “No se puede más dar por hecho que lo que se supone pasará de acuerdo al destino pasará de todas formas. En cambio, sin la complicidad del *Dasein* con el destino y la lucha activa del *Dasein* por su realización, ese destino no estaría realizado” (Fritsche)¹⁶¹; y que: “El pensamiento de la decadencia construido en la obra [*Ser y Tiempo*] desembocaba, en efecto, en hacer apoyar un eventual giro del destino en la libre elección del *Dasein*” (Ferry-Renault)¹⁶². En cualquier caso, los autores ponen mayor énfasis en la desaparición del sujeto que en su afirmación libre, probablemente con la intención de destacar la supuesta presencia del nazismo ya en *Ser y Tiempo*. Contrariamente a este planteo, nosotros consideramos que, en principio, no existe tal “giro del destino” mencionado por Ferry y Renault, puesto que, por burda que parezca nuestra apreciación, el

¹⁵⁹ “¿Cómo no darse cuenta, en estas condiciones, que la crítica del mundo contemporáneo, como crítica del mundo de la técnica, es en el fondo – *el propio Heidegger lo sabía y lo decía sin rodeos* – radicalmente incompatible con el mínimo de *subjetividad* necesario para que sea posible un pensamiento *democrático*, cualquiera sea el sentido en que se lo entienda?” Ferry, L., y Renault, A., *op. cit.*, p. 30.; “[...] sería de rigor preguntarse si esta dimensión esencial de su pensamiento – que fue cuestionar la modernidad – no estaba relacionada con la manera en que este pensamiento atribuía al nacional socialismo «una grandeza y una verdad interna».” *Ibid.*, p. 83.

¹⁶⁰ “[...] Heidegger apela al sujeto burgués para reemplazar su perspectiva de razón, subjetividad, individualidad, y autonomía con aquella de destino y comunidad. Sin embargo, este remplazo tiene que ser un acto de la autonomía burguesa, de otra manera el *Dasein* auténtico sería cazado por la mala conciencia. En otras palabras, la resignación del sujeto autónomo debe ser un acto del propio sujeto autónomo, de otra manera sería muy como a «uno» le gusta, muy ordinario y muy proletario.” Fritsche, *op. cit.*, p. 65; Ferry, L. y Renault, A., *La pensée 68*, pp. 69, 76, 89, 121, 123, 140.

¹⁶¹ Fritsche, J., *op. cit.*, p. 141.

¹⁶² Ferry, L. y Renault, A., *Heidegger y los modernos*, trad. esp. Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 65.

“destino” es ... el “destino”, y si bien requiere de la libre “elección” del *Dasein* para desplegarse, bajo ningún caso puede ser modificado por éste. Eligiendo, el *Dasein* sólo decide el “cómo” de su “elección”, la manera en la que se dejara apropiar por el “destino” y nunca el “qué”, el contenido de las posibilidades que ha heredado. Sencillamente, si el *Dasein* puede elegir “cómo” se enfrentará, haciéndose cargo de su muerte, bajo ningún aspecto puede elegir no morir.

A partir de la comprensión cotidiana del *Dasein* como un sujeto cerrado sobre sí y autónomo, la sociedad sólo puede conformarse como una mera sumatoria de individuos que están “uno junto al otro”, en una relación contingente de exterioridad que en última instancia no se sostiene sino sobre el interés personal de cada uno. Relación entre los individuos que se corresponde con el estar “juntos” en una cercanía que remite a la espacialidad medible peculiar a los entes “ante los ojos”, sin un vínculo fuerte que los reúna en el común resolverse ante una posibilidad compartida. La cercanía no es, en este sentido, una cercanía que ponga de relieve el común “ser en el mundo”, sino que trae aparejada esa distancia que se manifiesta en el “pròcurar por” en el modo de la indiferencia que, como dijimos anteriormente, se da especialmente en la “muchedumbre”. En este sentido, la comprensión corriente del *Dasein* como un sujeto cerrado sobre sí, conlleva la interpretación de la sociedad en términos de masa, la “muchedumbre” que aplanar toda diferenciación individual bajo el peso del igualitarismo. En este respecto, la deconstrucción del sujeto moderno, trae aparejada una deconstrucción del igualitarismo y, con él, de la democracia moderna como forma de gobierno.

Concibiendo su ser como el de una “sustancia”, el sujeto moderno se caracteriza por la “no-menesterosidad” ontológica respecto de los demás entes. El vínculo social pierde entonces su fundamento ontológico y la “política”, entendida como una “ontología regional”, queda de esa manera desfasada de la “ontología fundamental”. ¿Sobre qué fundamento ontológico puede entonces sostenerse la salida hacia los demás por parte de una interioridad subjetiva que no adolece de nada, si ésta no se encuentra ya de antemano determinada por el “ser con”? El problema gnoseológico de la salida de sí hacia el mundo se vuelve entonces también un problema ético-político por el cual el vínculo entre los

individuos se vuelve demasiado frágil. En este punto, Heidegger estaría en línea con la crítica ético-política realizada por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho*, a saber: la imposibilidad de arribar a un todo orgánico y ético en sentido fuerte, cuando se parte del individuo aislado¹⁶³. En efecto, ¿qué clase de sociedad que no se sostenga sobre el interés personal de cada uno de los individuos, y así genere vínculos débiles y exteriores, puede formarse a partir de dicha interpretación del sujeto? En este sentido, la interpretación subjetiva del existente humano no parece favorecer un auténtico vínculo en comunidad, a partir del cual esta última pueda afirmarse en sus posibilidades de ser el “nosotros de un pueblo histórico”. Para Heidegger, estas posibilidades son comunes a la comunidad y preceden a los individuos fácticos, que deben reencontrarlas para así poder desplegar sus posibilidades propias y empuñar el “presente” en un sentido renovado.

El “uno junto a otro” de la sociedad de masas debilita el “ser con” común del “nosotros”, al hacerlo reposar sobre la individualidad. Así pues, la sociedad de masas obtiene su fundamento en la interiorización del sujeto, en el seno de la cual Heidegger procurará encontrar la radical salida de sí como una posibilidad que ya estaba ahí esperando para ser afirmada. La deconstrucción del sujeto equivale, en este sentido, a la explicitación de la exteriorización – aquel movimiento que hemos dado en llamar “desubjetivación” – inherente a la interiorización – la “subjetivación” –. En este contexto, explicitar la “salida de sí” inherente al “retraimiento a sí”, tiene como correlato en el plano de la comunidad, la explicitación del “nosotros”, que aún perdura en cuanto posibilidad, aunque debilitada y falseada, en la “sociedad de masas”. Mientras que en esta última el *Dasein* “procura por” los otros en el modo “sustitutivo-dominador”, en el “nosotros” puede desplegar sus posibilidades más propias, así también como las de los demás y de la comunidad, en el “procurar por anticipativo-liberador”.

De esta manera, la deconstrucción del sujeto no implica en absoluto que este último sea “liquidado” con la intención de realizar una “apología de lo irracional”, tal y como concluyen Ferry y Renaut, tanto en lo que refiere al pensamiento de Heidegger como a su

¹⁶³ Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. esp. J. L. Vermal, Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

recepción francesa, a la que nuclean en torno a lo que denominan “pensamiento 68”. Por el contrario, “deconstruir” el sujeto significa realizar un “desmontaje crítico” (*ein kritischer Abbau*)¹⁶⁴ que procura la “apropiación positiva de la tradición” (*positive Aneignung der Vergangenheit*)¹⁶⁵ a partir de las posibilidades que han sido obturadas por la “historia de la metafísica. “Deconstruir” no es meramente “destruir” sino que, en cambio, implica la explicitación de las posibilidades obturadas por la interpretación metafísica del ser que privilegia el fenómeno que se da como presente, para que una nueva interpretación, que a su vez permita empuñar la tradicional, salga a la luz. Lejos de ser una “liquidación”, la deconstrucción del sujeto equivale a su “apropiación positiva”, su correcta comprensión como una respuesta humanista en la cual es necesario “ver a través” para de esa manera elucidar su sentido y fundamento en la pregunta radical. Un “ver a través”, empuñando el “humanismo” que sólo puede ser llevado a cabo una vez que se ha trascendido la metafísica en dirección al ser, en lo que Heidegger llama el “paso atrás” (*Schritt zurück*) efectuado desde la tradición hacia sus posibilidades obturadas¹⁶⁶. Esto quiere decir que la interpretación humanista del existente humano no ha sido simplemente un camino erróneo ante la pregunta por el ser de aquél, aunque sí haya resultado ser insuficiente: imposibilitada de trascender hacia el ser, ha permanecido en el plano óntico, haciendo de la pregunta por el ser del hombre, una respuesta antropológica. Será ajustando la mirada y la escucha sobre lo que se da que, detrás de la historia humanista de las respuestas a la pregunta por el ser del hombre, podrá volver a vislumbrarse el cuestionamiento original en lo que tiene de esencial al existente humano. Deconstruir la metafísica no quiere decir salirse de ella, sino más bien ahondar en sus raíces para comprender su verdadero sentido.

No es entonces cuestión de “liquidar” al sujeto, sino de comprenderlo propiamente a partir de sus posibilidades obturadas. El sujeto y su interiorización representan apenas una faceta del existente humano cuyo valor sólo puede ser recuperado en la restauración del preguntar original. Pese a que ahora no se dé en los términos subjetivos de la “presencia a sí” que caracterizaron la interpretación tradicional del existente humano, la pregunta por el “quien” del *Dasein* no puede sino persistir: ¿Quién es el “sí mismo” que en cada caso debe

¹⁶⁴ PF, p. 49.

¹⁶⁵ Cf. NOTA 131 *supra*.

¹⁶⁶ Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica”, en *ID*, pp. 85-127.

responder por sus posibilidades y ante ellas? Es sobre el trasfondo de esta pregunta que el ser del *Dasein* cobra valor. En este sentido, tal vez sea posible pensar la democracia desde Heidegger, pero una democracia que en lugar de sostenerse sobre la “presencia a sí” de sujetos aislados, se conciba a sí misma como una democracia de la responsabilidad ante la alteridad legada en la “herencia”. Frente a una democracia del igualitarismo sostenida en la postulación de múltiples *egos*, una democracia entendida como la necesidad de dar respuesta al otro, haciéndose responsable por las posibilidades que nos han sido legadas como “herencia”.

Postular una democracia de la respuesta hace posible deconstruir el igualitarismo moderno que “aplana” toda individualidad en pos del “término medio”. Pero esto no significa que el igualitarismo, ni el “humanismo” o la misma subjetividad moderna, deban ser “liquidados”. Por el contrario, sólo a partir de la necesidad de dar respuesta al otro, puede la democracia igualitaria ser empuñada¹⁶⁷. De esta manera, la alteridad deconstruye el igualitarismo, haciendo posible que la responsabilidad, individual y comunitaria, tengan lugar, y que así la democracia abra en su seno un cuestionamiento original de sí en virtud del cual el vínculo con los otros pierda su impronta fuertemente *egoísta*.

¹⁶⁷ Esta relación deconstructiva entre democracia de la respuesta y democracia igualitaria es propuesta, aunque bajo los términos de “justicia” y “derecho”, por Jacques Derrida. Cf. Derrida, Jacques y Dufourmantelle, Anne, *La hospitalidad*, trad. esp. M. Segoviano, De la flor, Buenos Aires, 2006.

4. CONCLUSIÓN

A lo largo del presente trabajo hemos analizado dos movimientos originales del *Dasein* que, a nuestro entender, atraviesan *Ser y Tiempo*, para luego intentar elucidar qué tipo de subjetividad puede configurarse en torno a ellos. Estos dos movimientos mantienen el ser del *Dasein* en una tensión irresoluble, abriendo una brecha en su interior que horada toda definición posible del existente humano. El ser del *Dasein* no puede ser fijado en una definición sino que, por el contrario, equivale a la movilidad por la cual, retrayéndose hacia sí, aquél sale constantemente de sí.

La brecha no es pasible de ser llevada a la “presencia” característica de lo “ante los ojos”, “inmediata y regularmente” no se muestra y sin embargo en ella reside el sentido y el fundamento del *Dasein*¹⁶⁸. En cuanto no es pasible de ser llevado a la “presencia” intuitiva de lo “ante los ojos”, sino que, por el contrario, ha sido “olvidado” debajo de ella, el ser del *Dasein* pone en cuestión la “historia de la metafísica” y el “humanismo”. No obstante, poner en cuestión el “humanismo” y la comprensión de la subjetividad que se sostiene sobre la interpretación del ser como “permanencia”, no significa que el sujeto deba ser sencillamente eliminado. Por el contrario, “deconstruir” la subjetividad y el “humanismo” quiere decir elucidar las potencialidades inherentes a estos últimos y al mismo tiempo ocultadas por ellos, con la intención de comprenderlos en un sentido renovado que logra ahondar en la “tradición” metafísica hasta sus raíces. Allí, en las raíces de la metafísica, no yace un ente supremo y “ante los ojos” sino, en cambio, la puesta en cuestión original: la pregunta radical por el “ser” en su sentido general.

La deconstrucción de la metafísica no significa entonces que haya que “liquidar” al sujeto moderno y por consiguiente también a la democracia a la que éste, haciendo posible

¹⁶⁸ “¿Qué es lo que es por esencia tema *necesario* de un mostrar *expresamente*? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo *no* se muestra, aquello que, al contrario de lo que inmediata y regularmente se muestra, está *oculto*, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.

Pero lo que en un señalado sentido permanece *oculto*, o vuelve a quedar *encubierto*, o sólo se muestra «*desfigurado*», no es tal o cual ente, sino, como han mostrado las consideraciones anteriores, el *ser* de los entes.” *ST*, p. 46.

el “igualitarismo”, da lugar; tal y como sostienen Ferry y Renaut. No obstante, junto con la deconstrucción de la metafísica, el humanismo y el sujeto moderno; también es necesario deconstruir la democracia. Pero – digámoslo una vez más para dejar de lado toda duda posible –, deconstruir no es “destruir” sino “apropiarse positivamente” a partir de un “desmontaje crítico”. De esta manera, la deconstrucción de la democracia no tiene por objeto la instauración de una dictadura, sino, muy por el contrario, la abolición de esta última, que se encuentra oculta bajo la máscara del “aplanamiento” igualitarista¹⁶⁹. El “igualitarismo” posibilitado por el sujeto moderno es, ciertamente, una parte esencial de la democracia y sin embargo esta última no puede sostenerse sólo a partir de él. En este sentido, es menester deconstruir el igualitarismo moderno para así poder empuñarlo a partir de sus posibilidades más propias. Es menester explicitar la pregunta primigenia que ha sido legada como “herencia” del otro y ante la cual no se puede sino responder – ya sea negando toda respuesta –, para así poder empuñar el igualitarismo a partir de la responsabilidad. Sólo de esta manera puede tener lugar una comunidad que empuñe la misma causa y se resuelva haciéndose cargo de las posibilidades que ha heredado en común.

Deconstruir la historia de la metafísica quiere decir explicitar las posibilidades, obturadas pero inherentes a ella, para “apropiarse positivamente” de la “tradición”. Y sin embargo, ¿cómo arraigar en la pregunta legada por ésta? ¿Cómo sostener al sujeto sobre el vacío de la puesta en cuestión radical? ¿Cómo empuñar el “humanismo” ya no desde un fundamento (*Grund*) sino ahora desde el abismo (*Abgrund*)? Preguntas que carecen de una respuesta última y que deben ser profundizadas de modo tal que sea posible vislumbrar la interpretación del ser contenida en ellas. Preguntas que, en caso de que no sean cerradas y evitadas en el responder que no deja “ver a través” de la “tradición”, ciertamente angustian y conmueven la más tranquila cotidianidad. Pero preguntas legadas por la “tradición” ante las cuales el *Dasein* tiene, sin embargo, la responsabilidad de dar respuesta. ¿Cómo responder entonces ante la “herencia” que perdura aún en tiempo presente? La “herencia” del preguntar radical no se ha perdido, aunque sea necesario recuperarla para que la propia

¹⁶⁹ “En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este «ser uno con otro» disuelve totalmente el peculiar *Dasein* en la forma de ser de «los otros», de tal suerte que todavía se borra lo más característico y diferencial de los otros. En este «no sorprender», antes bien resultar inapresable, es donde despliega el «uno» su verdadera dictadura.” *ST*, p. 143.

realidad, de la que el *Dasein* forma parte, pueda enriquecerse con ella en el aparecer sorprendente del ente. Si la aparente distancia con una “herencia” legada por la alteridad que nos ha precedido en el tiempo parece habernos empobrecido, será menester indagar en dicha pobreza para volver a encontrar el sentido¹⁷⁰.

En este contexto, hemos presentado al “héroe trágico” como una *respuesta posible* a la pregunta por la subjetividad del *Dasein*. En efecto, si para que sea apropiada la respuesta por el *Dasein* debe dejar abierto el potencial cuestionador inherente a su ser, entonces toda respuesta tiene que ser posible y, en este sentido, *provisional*; una respuesta que se muestre a sí misma en la posibilidad que la constituye como tal.

En la subjetividad del “héroe trágico” confluyen elementos voluntaristas con otros no-voluntaristas. Al igual que los movimientos de subjetivación y desubjetivación, estos elementos convergen y divergen en el mismo punto, es decir, se requieren mutuamente, se copertenecen. En este sentido, hemos caracterizado muy brevemente la noción trágica de “destino” para, al diferenciarla de su concepción mítica, analizar las similitudes que la vinculan con el “destino individual” y “colectivo” que Heidegger presenta en *Ser y Tiempo*. Mientras que en ambos casos el sujeto cumple un rol primordial al explicitar el “destino”, éste encarna la articulación entre la “elección” y las posibilidades heredadas en la cual, sin embargo, son estas últimas las que terminan por imponerse. En cualquier caso, y pese a que haya perdido su autonomía, el sujeto no desaparece: su deconstrucción no es entonces una “liquidación”. Por el contrario, el sujeto debe persistir, e incluso debe actuar voluntariamente para que la “herencia” que le ha sido legada pueda desplegarse en su riqueza destinal. Sólo eligiendo, y eligiendo resueltamente, pueden tanto el *Dasein* como el “héroe trágico” dejarse apropiar por el lejano mandato de recobrar el valor de lo heredado¹⁷¹.

¹⁷⁰ En relación a este punto, en el fin de la Segunda Guerra Mundial Heidegger ofrece un discurso en el castillo de Wildenstein, donde se ocupa de la sentencia de Hölderlin: “Nos hemos vuelto pobres, para volvernos ricos”. Cf. *P*, passim.

¹⁷¹ “El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.” *DR*, p. 11.

Si por un lado la “herencia” no ha sido elegida, por otro tampoco puede ser negada, sino que todo intento de evasión respecto de ella entraña en su seno una afirmación: no elegir la “herencia” es también una forma de “elección”. El elemento subjetivo del *Dasein* no remite entonces a una posible libertad o autonomía por las cuales éste pueda no elegir, sino que, por el contrario, lo que le resta de la libertad moderna reside sólo *en el modo* en que se hará cargo de su “elección”. La “resolución” remite entonces al “cómo” de la “elección”, por el cual el *Dasein* deja que la “herencia” se apropie de sí, haciéndose “tradición”. Sólo así, manteniendo un resto de subjetividad por el cual el *Dasein* puede seguir actuando voluntariamente, puede éste ser responsable, eligiendo aquello que no ha elegido elegir o, dicho de otra manera, puede ser responsable ante la alteridad que, sin consultarlo, le ha legado sus posibilidades propias.

Es la introducción de la libertad inherente a la “elección” voluntaria, aunque en su correspondencia con el elemento no voluntario de la “herencia”, la que marca el quiebre con la “época mítica” y da comienzo a la “época trágica”. En esta última, con la introducción de cierta subjetividad junto con la cual aparece el preguntar, también comienza la filosofía. En este sentido, la filosofía requiere de la persistencia de algún tipo de subjetividad, de un “quién” que se haga cargo de la pregunta heredada e intente darle alguna respuesta, haciendo de ella una “tradición”.

Ahora bien, ¿qué sucede con aquel que no quiere hacerse cargo de la “herencia” para empuñar su ser, sino que prefiere alienarse cotidianamente con la “publicidad” y las “habladurías”? Si el *Dasein* resuelto puede volverse la conciencia de los otros, para de esa manera liberar sus posibilidades en el “procurar por anticipativo-liberador”: ¿qué hacer con aquel *Dasein* que se resiste a que sus posibilidades sean liberadas? De la misma manera en la que el *Dasein* resuelto no se sustrae a la cotidianidad y la “impropiedad” sino que las empuña desde su “sí mismo propio”, tampoco el *Dasein* perdido en el “uno” puede estar absolutamente alienado. Aunque éste intente obturar toda manifestación suya, la “propiedad” persiste, en la “angustia” y el “aburrimiento profundo” (*tiefe Langeweile*)¹⁷² que le caen encima al *Dasein* sin que éste pueda evitarlo. Si, como sostuvimos en el

¹⁷² Cf. *CFM*, especialmente Primera Parte, cap. 2-5; y Segunda Parte, cap. 1.

presente trabajo, “propiedad” e “impropiedad” no son dos “estados” que sustancialicen al *Dasein* volviéndolo un ente “ante los ojos”, entonces ninguno de los dos – y en lo que nos interesa, especialmente la “impropiedad” – pueden ser eliminados del *Dasein* por parte de una cultura que se considere “superior” a las otras. Contrariamente, “impropiedad” y “propiedad”, al igual que subjetivación y desubjetivación, ente y ser, pregunta y respuesta; son dos polos que se copertenecen en la discrepancia y en el seno de la cual abren la brecha donde transcurre el auténtico filosofar. Ninguno de los dos puede ser eliminado en favor del otro. Si, tal y como hemos sostenido, el *Dasein* es responsable ante sus posibilidades, puesto que sigue siendo un sujeto, aunque deconstruido; entonces es necesario respetar también al *Dasein* que se rehúsa a empuñar su ser y liberar sus posibilidades. El “nosotros” no es la suma de individuos resueltos, sino que reside en la resolución de cada uno como el “ser con” que es. Al final de cuentas, si el *Dasein* no quiere ser resuelto, es también una “elección” suya y por la cual sólo él es responsable.

5. BIBLIOGRAFÍA

• OBRAS DE MARTIN HEIDEGGER

- *El ser y el tiempo*, trad. española José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- *Nietzsche*, trad. española Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, 2000.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. española Alberto Ciria, Alianza, Madrid, 2007.
- *La pobreza*, trad. española Irene Agoff, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- *Serenidad*, trad. española Yves Zimmerman, Odós, Barcelona, 1994.
- *Identidad y diferencia*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Nacional, Madrid, 2002.
- *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, trad. española Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989.
- “El origen de la obra de arte”, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 11-62.
- “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2005, pp. 63-90.
- “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-297.
- “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, trad. española Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 93-108.
- “Albert Leo Schlageter”, en *Freiburger Studentenzeitung*; Band XIV; Freiburg, 7º semestre, N°3, 1 de junio de 1933, p. 1.

⊗ BIBLIOGRAFÍA SOBRE MARTIN HEIDEGGER

- BOURDIEU, PIERRE, *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. española César de la Meza, Paidós, Buenos Aires, 1991.
- DERRIDA, JACQUES, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. española Manuel Arranz, Pre-textos, Valencia, 1989.
- FERRY, LUC y RENAUT, ALAIN, *Heidegger y los modernos*, trad. española Alcira Bixio, Paidós, Buenos Aires, 2001
- FRITSCH, JOHANNES, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, University of California Press, California, 1999
- GAOS, JOSÉ, *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.
- GREISCH, JEAN, *Ontologie et temporalité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994.
- GUIGNON, CHARLES, "Heidegger's «Authenticity» Revisited", en *The Review of Metaphysics*, Vol. 38, No. 2, Diciembre 1984, pp. 321-339.
- MARION, JEAN-LUC, *Réduction et donation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- MARION, JEAN-LUC, "El interpelado", trad. española Juan Luis Vermal, en *Taula, quaderns de pensament*, 13-14, Revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears (UIB), Palma, 1990.
- SAFRANSKI, RÜDIGER, *Heidegger, un maestro de Alemania*, trad. española Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 2007.
- ZIMMERMAN, MICHAEL, *Eclipse of the Self*, Ohio University Press, Estados Unidos de América, 1986.

● BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL “HÉROE TRÁGICO”

- DE ROMILLY, JACQUELINE, *Héros tragiques, héros lyriques*, Fata Morgana, Cognac, 2000.
- GALLEGO, JULIÁN, *La democracia en tiempos de la tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2003
- JASPERS, KARL, *Esencia y formas de lo trágico*, trad. española Norberto Silveti Paz, Sur, Buenos Aires, 1960.
- LESKY, ALBIN, *La tragedia griega*, trad. española Juan José Costa, Labor, Barcelona, 1973.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. española A. Alamillo, revisión de C. García Gual, Biblioteca Básica Gredos, Barcelona, 2006.

● OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- AGAMBEN, GIORGIO, *La potencia del pensamiento*, trad. española Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo, Bs. As., 2007.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Lo abierto*, trad. española Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007
- BLANCHOT, MAURICE, *La comunidad inconfesable*, trad. española Isidro Herrera, Nacional, Madrid, 2002
- DERRIDA, JACQUES, *El monolingüismo del otro*, trad. española Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997.
- DERRIDA, JACQUES, *Aporías. Morir -esperarse (en) los “límites de la verdad”*, trad. española Cristina De Peretti, Paidós, Barcelona, 1998.
- DERRIDA, JACQUES y DUFOURMANTELLE, ANNE, *La hospitalidad*, trad. Española Mirta Segoviano, De la flor, Buenos Aires, 2006.

- ▣ DERRIDA, JACQUES, *Dar la muerte*, trad. española Cristina De Peretti y Paco Vidarte, Paidós, Barcelona, 2000.
- ▣ DERRIDA, JACQUES, “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto”, trad. española Virginia Gallo y Noelia Billi, revisada por Mónica Cragolini, en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005.
- ▣ DERRIDA, JACQUES, “Firma, acontecimiento y contexto” trad. C. González Marín, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, España, 1998, pp. 347-372.
- ▣ FERRY, LUC y RENAUT, ALAIN, *La pensée 68*, Gallimard, Paris, 1988.
- ▣ HUSSERL, EDMUND, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. española José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.
- ▣ HUSSERL, EDMUND, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo, Buenos Aires, Argentina, 2008.
- ▣ KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*, trad. española Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires, 2009.
- ▣ LACQUE-LABARTHE, PHILIPPE, *La ficción de lo político*, trad. española Miguel Lancho, Arena, Madrid, 2002.
- ▣ LÖWITH, KARL, “Mi último encuentro con Heidegger”, en *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. esp. Ruth Zauner, revisada por Andreas Lotha, Visor, Madrid, 1993.