

**Universidad Nacional Autónoma de México**  
**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**LA ESTRUCTURA POLÍTICA DE SER Y TIEMPO:  
UNA CRÍTICA DE LA ONTOLOGÍA HEIDEGGERIANA**

**Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía**

**Presenta:**

**Juan Marcos Acevedo Torres**

**Director de Tesis:**

**Dr. Stefan Gandler**

**Facultad de Filosofía y Letras-UNAM**

**México, D.F.**

**Noviembre, 2012**





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos aquellos que encienden una luz dentro de tanta oscuridad.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	4
<b>I. El contexto histórico-social de <i>Ser y el tiempo</i></b>	
Política y sociedad.....	9
El ámbito filosófico-cultural.....	12
<b>II. La pregunta por el ser y lo político</b>	
La <i>Destruktion</i> de la ontología como <i>Destruktion</i> del proyecto político moderno.....	16
¿Ontología política?.....	23
<b>III. El sentido socio-político del <i>Dasein</i></b>	
El <i>ser-en-el-mundo</i> y la jaula del ser.....	26
La <i>Sorge</i> y el desvanecimiento de la subjetividad moderna.....	43
La cotidianidad despolitizada.....	53
El <i>ser-para-la-muerte</i> y la indiferenciación social.....	62
<b>IV. Tiempo e historia</b>	
El tiempo y el proyecto político.....	72
Historia epocal y la dictadura del ser.....	88
<b>Conclusiones</b> .....	96
<b>Bibliografía</b> .....	101

## Introducción

Martín Heidegger es considerado uno de los más importantes filósofos del siglo XX cuyas contribuciones al campo de la ontología, la hermenéutica y la estética son innegables.<sup>1</sup> Sin embargo, todas sus importantes reflexiones no han podido soterrar su “tropiezo” –para algunos-, o su “partidismo” –para otros- respecto a sus posturas políticas durante el periodo del nazismo.

Como es conocido, Heidegger mostró una simpatía y convicción política durante los años del régimen nazi, lo cual lo llevó a escribir discursos y disertaciones en donde el nazismo era interpretado a la luz de algunos de los conceptos centrales de su filosofía.

Esta breve militancia sirvió para que una mácula impregnara el prestigio del filósofo alemán, además de ocasionarle severas recriminaciones de seguidores y discípulos tras la derrota del nazismo. Para algunos, la relación entre la filosofía heideggeriana y el nazismo no es fortuita y responde a los propios planteamientos que pueden ser auscultados en sus principales obras, sobre todo las correspondientes al primer período que llega a su culmen con *Ser y tiempo*. Otros más, lo consideran un error de apreciación, de un entusiasmo generalizado del cual muchos fueron seducidos por las primeras señales de un despliegue de la nación alemana que corrió a cargo de Hitler y su ideología. Al final de cuentas, dicen éstos últimos, el filósofo de la *Selva Negra* tuvo la inteligencia y el tino para desligarse y replantear sus primeras posturas.

A lo largo de los años el “episodio de Heidegger” con el nazismo ha dado lugar a una gran índole de interpretaciones, resaltando los estrechos vínculos mediante los cuales supuestamente se desvela que entre la ontología existencial y el nazismo hay mucho de común. Lo que finalmente lleva a plantear el aspecto político de la filosofía de Heidegger.

Sabemos que Heidegger nunca escribió un tratado político como tal, aunque en algunos de sus trabajos filosóficos se encuentren alusiones a la cuestión de lo político en el hombre o el *Dasein*. Sin embargo, dado que en algún momento, ante las circunstancias sociales y políticas de la Alemania de los años treinta, él mostró simpatía y adhesión por un movimiento político que cobró relevancia histórico-social, se hace entonces necesario tratar de comprender si esta militancia responde o no a los planteamientos generales de su filosofía. Si los primeros trabajos de su reflexión, principalmente su magna obra *Ser y tiempo* publicada unos años antes de la nazificación de la sociedad alemana, muestran indicios de un vínculo filosófico entre ontología existencial y el nazismo como movimiento político.

Tenemos, además, el caso concreto de su *Discurso sobre la universidad alemana*<sup>2</sup>, que nos muestra la postura de apoyo, justificación, y enunciados explícitos sobre lo político por parte de Heidegger. Tal vez este texto sea de los

---

<sup>1</sup> Es obvio que la influencia de Heidegger no se agota en estos campos, pero hay que recordar que más allá de cualquier reflexión antropológica, ética, lingüística, etc., él siempre caracterizó a su pensamiento como preponderantemente ontológico, ligado a la pregunta por el sentido del ser.

<sup>2</sup> Martin Heidegger: *Escritos sobre la universidad alemana*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

pocos que propiamente podríamos considerar de “político” dentro de su vasta obra.

Ante esto, los que se han dado a la tarea de mostrar este enlace y adhesión políticas de Heidegger hacía el nazismo, comúnmente se abocan del mero dato biográfico y las alusiones anecdóticas. Se nos muestra y se exhibe las formas de conducirse de Heidegger durante su rectorado, los comentarios de discípulos y gente cercana al filósofo que le escuchó decir tal o cual afirmación, se rebuscan documentos, cartas para apoyar la tesis del Heidegger nazi.

A la par de estos trabajos de índole historiográfica y documental, aparecen los que se ocupan de los planteamientos estrictamente filosóficos y destacan aspectos relevantes que podrían mostrar indicios de un sentido político de algunos términos y conceptos heideggerianos.<sup>3</sup> En otros, finalmente, hay una mezcla entre el documentalismo y el análisis filosófico riguroso, pero con conclusiones tan precipitadas que terminan por apelar al hecho biográfico para sustentar sus tesis.

Es indudable que la “cuestión Heidegger”, como se le ha venido a llamar a la relación, intrínseca o no, entre su filosofía y sus posturas políticas, es un tema que sigue levantando ámpula. Todavía en años recientes han aparecido polémicos trabajos que suscitan debates y ganan filiaciones o descredito.<sup>4</sup> Estos estudios y críticas muestran que se han intentado análisis que relacionen, expongan y expliquen las posturas políticas de Heidegger a partir de su filosofía, es decir, análisis que den cuenta de la filosofía política subyacente al pensar heideggeriano. Así, se hace evidente que el problema de lo político en Heidegger es un problema que hay que encarar si queremos tener una comprensión cabal de su filosofía, y que esto sólo puede lograrse si nos sumergimos en esa misma filosofía, para a partir de ella esclarecer lo que tiene que decirnos respecto a la justificación o no de cierta comprensión política de la ontología del *Dasein*. El problema queda así planteado: ¿hay en la filosofía de Heidegger rasgos o indicios que nos muevan a afirmar una comprensión política de su pensamiento? ¿La relación nazismo-ontología existencial es interna o simplemente fortuita? ¿Las posturas de Heidegger respecto al nazismo responden a su proyecto filosófico o fueron simple capricho personal?

Algo que debe quedar claro es que resultaría enormemente difícil rastrear en toda la obra de Heidegger una especie de tesis o enunciados referentes a lo político. En primer lugar, porque la inmensidad de la obra heideggeriana lo hace imposible. En segundo, porque el análisis debe concentrarse especialmente en el periodo en el cual el filósofo alemán fijó una postura política, por lo que su “filosofía política” debemos encontrarla en sus trabajos de ese periodo, lo cual nos remite al llamado “primer Heidegger” y la obra principal de ese época: *Ser y tiempo*.

---

<sup>3</sup> En esa orientación destacamos la obra: Ferry Luc, Renaut Alain, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Argentina, 2001.

<sup>4</sup> Dentro de los más recientes destacan: Quesada, Julio, *“Heidegger de camino al holocausto”*, Editorial Biblioteca Nueva, España, 2008. Faye, Emmanuel, *“Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía”*, Edit. Akal, España, 2009. Y por último, la obra colectiva: *“Martín Heidegger a plus forte raison”*, Fayard, París, 2006. Éste trabajo en sí es una respuesta al libro de Faye y cabe resaltar la polémica desatada en Francia cuando Gallimard se negó a publicar esta obra colectiva.

De este modo el planteamiento del problema se hace más particular: ¿existe en la obra *Ser y tiempo* una caracterización “oculta” o “encubierta” de lo político? ¿Podemos interpretar los análisis sobre la pregunta por el sentido del ser y la analítica existencial política? ¿Podemos comprender y justificar la elección política de Heidegger a partir de este texto?

Si fijamos la atención en *Ser y tiempo* es porque en esta obra se encuentran ya las categorías primordiales de toda su filosofía, que se modificaron después en algunos contenidos a partir de las nuevas interrogantes que se iba planteando Heidegger, pero a grandes rasgos toda su propuesta filosófica se encuentra contenida en ella.

Así, junto al problema de la “esencia” de lo político en la obra de *Ser y tiempo*, queda abierta la problemática en base a qué criterios enjuiciar e interpretar políticamente esta obra. Es decir: ¿cómo se fija y se define políticamente un texto filosófico? ¿Existe una relación causal entre la ontología y la política? ¿Es todo discurso filosófico a final de cuentas un discurso político?

Vemos así que el problema de la definición de lo político en la filosofía de Heidegger remite al problema general de lo político en la filosofía, y por añadidura, al método o espectro interpretativo desde el cual se puede justificar y enmarcar políticamente un discurso teórico. Es indudable que todas estas cuestiones quedarán mostradas en el curso de la investigación, ya sea directa o indirectamente, pero aquí lo importante es no perder detalle que no se propone fundamentar un método general de comprensión política de la filosofía, sino analizar a un filósofo en particular, a partir de una de sus obras en concreto, para mostrar el posible encuentro entre política y sus proposiciones filosóficas. Si el objetivo se logra, entonces el método se justifica y queda como posibilidad metodológica para otros trabajos.

En esta investigación nuestro interés es analizar la obra *Ser y tiempo*<sup>5</sup> de Martín Heidegger para mostrar un posible vínculo entre la ontología existencial y lo político. Es decir, a partir de los análisis que Heidegger hace en su obra sobre el *Dasein*, escudriñar en ellos un sentido político, lo cual nos podrá ofrecer una comprensión de una “oculta” filosofía política. También puede decirse que el objetivo de esta investigación es mostrar la posible “filosofía política” subyacente a *Ser y tiempo*.

Al acotar que este trabajo analiza una posible filosofía política dentro del soporte categorial de *Ser y tiempo* queremos delimitar no sólo el horizonte de nuestra interpretación, sino también evitar posibles mal entendidos que consideren a esta investigación como una obra que pretenda decir la última palabra acerca de lo político en Heidegger. La gran dispersión en obras disímiles en donde Heidegger se refiere a lo político hace evidente que llevar a cabo un trabajo de “lo político en Heidegger” así en general es una tarea titánica que rebasa los fines propuestos para esta investigación. También es conocido que muchos de los trabajos de Heidegger que podrían darnos luz sobre su concepción política resultan difícilmente asequibles y son conocidos

---

<sup>5</sup> Aunque se resalta el interés por el análisis central de *Ser y tiempo*, no dejamos por ello de apoyarnos en los otros trabajos de Heidegger correspondientes al periodo previo a *Ser y tiempo* y los elaborados en sus cursos inmediatamente a la publicación de su magna obra.

por extractos y segundas lecturas<sup>6</sup>, lo cual haría derivar la investigación en trozos ya interpretados sobre el pensar político de Heidegger. Asimismo, otro hecho negativo que no se puede obviar y que dificulta poder abarcar en un solo concepto lo político en Heidegger, es que en su mismo camino del pensar hay muchos conceptos que son dejados de lado, revalorados desde otra perspectiva o relacionados con una terminología posterior. La obra de Heidegger no es un todo unitario, hay rupturas, rectificaciones, aclaraciones, reelaboraciones, nuevos tanteos y vías de reflexión. Así, entre dos maneras de abordar el problema de lo político en Heidegger –el general o el particular-, esta investigación se decanta por un tratamiento más particularizado y su tarea es elucidar lo político en *Ser y tiempo*<sup>7</sup> teniendo a la vista su postura política frente al nazismo.

Ahora bien, en este trabajo se propone no solamente realizar un análisis de todo el entramado categorial que soporta la ontología de *Ser y tiempo*, sino al mismo tiempo realizar una crítica de esa ontología a través de la lectura de sus categorías apoyada en un concepto de lo político que servirá como hilo conductor de nuestra interpretación. Precisamente para poder analizar esta obra desde una postura crítica, es que nos apoyaremos en las categorías interpretativas del marxismo por considerar que resultan las adecuadas para el propósito de esta investigación y porque incluye dentro de su *corpus* categorial los elementos que permiten analizar el problema de lo político y su relación con la filosofía a partir de una concepción del hombre como dador de sentido a su propia existencia.

Lo singular de nuestra propuesta de investigación y su objetivo respecto a los trabajos ya mencionados que han abordado la misma temática, es que aquí el énfasis está puesto en una sola obra: *Ser y tiempo*; y también el encuadre metodológico que será el hilo conductor de la investigación: el marxismo. Puede entenderse entonces, si así se prefiere, que nuestra investigación es también un análisis crítico de *Ser y tiempo*, desde la tradición del marxismo, para elucidar su estructura política. Así, las principales categorías expuestas en *Ser y tiempo*, serán analizadas, tematizadas y criticadas a la luz de las categorías centrales del método marxista.

Dentro de la vasta tradición marxista retomamos las categorías interpretativas del filósofo Bolívar Echeverría del cual consideramos que ha legado una nueva forma de interpretar el sentido de lo político mediante su conceptualización del llamado valor de uso. Siguiendo a este pensador latinoamericano, lo político debe entenderse no solamente al nivel de los cambios globales, de las instituciones y los grandes movimientos de masas o clases, sino también al interior de la vida práctica, de las relaciones cotidianas en las que constantemente se juegan nuevas formas de configuración de las relaciones

---

<sup>6</sup> Baste mencionar los seminarios de 1933-34 “Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, de historia y de Estado”, los de 1934-35 “Hegel, sobre el Estado”, y los famosos cuadernos negros a los que simplemente no se tiene acceso alguno. Para referencias a estos cursos ver: Faye, Emmanuel, *op. cit.*, pp. 189-252 y 337-339.

<sup>7</sup> Por ello se han prescindido de otras obras en donde Heidegger hace un tratamiento de lo político que se aleja de las conclusiones a las que llega esta investigación. No es por consiguiente por un ánimo maniqueo que no se toman en cuenta los trabajos correspondientes al llamado “segundo Heidegger”, sino por las razones metodológicas ya explicadas.



sociales. En ese sentido, cuando se hable en este trabajo de lo *político*, la *politicidad* o la *socialidad*, entendemos por ello la facultad que tiene el hombre de subvertir las relaciones de uso y poder dominantes, de poder descubrir y proponer nuevas formas de organización social en un amplio juego de rupturas, desviaciones, ratificaciones y transformaciones de sentido y significación de lo real. En el trato práctico con los objetos, en el uso “distinto” que se hace de ellos y en el tomar sobre sí la forma global de lo social como objeto de posible transformación, es en donde el concepto de lo político adquiere una nueva luz. Esperamos que el trabajo haga justicia a las categorías elaboradas por Bolívar Echeverría y de antemano consideramos esta investigación un homenaje a este gran pensador que nos mostró, desde su fiel adherencia al marxismo, toda una nueva manera de comprender al hombre como un ser de *praxis*.

Solamente sobre la base de esa elucidación podremos responder en qué sentido la analítica existencial se relaciona con un proyecto político. Por tanto, el trabajo tampoco tiene la intención de mostrar una estrecha relación entre el pensamiento heideggeriano y el nazismo, es decir, no se intenta demostrar que la filosofía heideggeriana es eminentemente nazi, sino esclarecer la posible política inherente en su discurso teórico para así tener elementos de enjuiciamiento sobre sus posturas políticas personales.

En esa perspectiva, el examen que conduzca a evidenciar esa comunión interna entre ontología y política en Heidegger, será al mismo tiempo una crítica de tal conexión y de la posible filosofía política que resulte.

## I. El contexto histórico-social de *Ser y tiempo*

### Política y sociedad

*Ser y tiempo* constituye el punto de entronque de un amplio recorrido que Heidegger iniciara con su primer trabajo filosófico de importancia: *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* de 1915. Si descontamos los primeros trabajos académicos<sup>8</sup> en los que el pensador de Messkirch intenta encontrar una voz propia dentro de los debates filosóficos de la época, podemos observar los tanteos, rectificaciones y evolución de muchos de los conceptos y términos que serán esenciales en el entramado conceptual de su magna obra. Escritos como *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), *Grundprobleme der Phänomenologie* (1920), *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1921), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), y *Der Begriff der Zeit* (1924), muestran ya muchos de los tópicos que encontraremos plenamente desarrollados y engarzados en una coherencia argumentativa a la luz de la pregunta por el sentido del ser, problemática central de *Ser y tiempo*.

Este largo camino emprendido por Heidegger y que confluye en *Ser y tiempo* no puede entenderse sin todas las condiciones histórico-sociales y el ámbito filosófico-cultural en el que Heidegger va constituyendo su reflexión. Una obra filosófica de la envergadura de *Ser y tiempo* no puede reducirse a simple testimonio de la época que impregnó con su espíritu el pensar de un individuo, pero tampoco puede concebirse como un trabajo solitario al margen de las disputas de las distintas posturas filosóficas y su relación con los movimientos políticos y sociales de un específico periodo histórico.

Para cuando Heidegger empieza a producir sus primeros trabajos filosóficos que marcan una distancia crítica respecto a sus contemporáneos, Alemania se encuentra bajo la sombra de las turbulencias políticas y económicas que la conducen a la guerra. Posteriormente, la derrota militar de Alemania en la Primera Guerra Mundial<sup>9</sup> sólo vino a exacerbar los conflictos políticos al interior del país y a dejar a su débil economía en la bancarrota. La difícil y desesperada situación social y económica que se desata en la Alemania de la posguerra fue el caldo de cultivo que originó grandes y radicales transformaciones en la composición política del país que desembocarían en la llamada República de Weimar.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Dentro de estos podemos mencionar: *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (1912), *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), y *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916).

<sup>9</sup> Recordemos que el mismo Heidegger es llamado a filas en octubre y licenciado unos días después por una dolencia cardíaca. En noviembre de 1915 llega al puesto de control postal de Friburgo en calidad de soldado. Durante los meses finales de la guerra es destinado a un observatorio meteorológico en el frente. Cfr. Ott, Hugo, *Martín Heidegger*, Alianza Universidad, España, 1988, p. 94.

<sup>10</sup> Este régimen político se extendió por los años de 1919 a 1933. Constituye un periodo histórico que necesariamente ve germinar y madurar a *Ser y tiempo*.

El descontento social por los estragos de la guerra brota en primer lugar dentro del ejército con la revuelta de los marineros de Kiel en 1918. Las rebeliones y manifestaciones pronto se generalizaron a las principales ciudades alemanas como Bremen, Hamburgo, Bochum, Essen, Braunschweig, Berlín, Munich, y Bavaria. Individuos de todo género y filiación política e ideológica se unieron a las manifestaciones de repudio hacia aquellos que consideraban eran los responsables de la debacle alemana exigiendo la deposición del Kaiser Guillermo II y del canciller Max von Baden. El 9 de noviembre de 1918, mientras las plazas públicas eran abarrotadas por decenas de miles de personas, el príncipe Max puso la cancillería del Reich en manos de Friederich Ebert, dirigente del SPD. Así inicia la república, aunque es proclamada formalmente el 31 de julio de 1919 con la aprobación de la constitución de Weimar. Desde su origen la república no dejó de estar exenta de sus propios conflictos particulares. Las diversas posturas políticas alcanzaron un alto grado de crispación y confrontamiento siendo las más notorias las enarboladas por Ebert, moderado y reformista, y las de Karl Liebknecht, radical y socialista.

Si bien la aparición de la República de Weimar vino a darle un respiro a la por sí fracturada sociedad alemana, no por ello dejaron de existir serias dificultades a su seno que a la larga terminarían por destruirla. Los recién repatriados soldados resultaron ser un gran problema para el nuevo gobierno quien tenía que buscarles acomodo en las actividades productivas del país y reintegrarlos a la sociedad. Las mujeres, que habían alcanzado el papel de principal fuerza industrial durante la guerra, fueron desplazadas de las fábricas para cederles el lugar a los hombres. Junto con ello, la carestía de los alimentos y el disparo en los precios arreciaron las protestas.<sup>11</sup>

La crispación social y política de la recién inaugurada República de Weimar influyó notablemente en los más importantes pensadores de la época que vieron aquellas turbulencias políticas como el signo del más vulgar oportunismo y aventurerismo que no iban a la raíz profunda que subyacía a la crisis. Un destacado intelectual como Max Weber pronunció un discurso a principios de 1919 en donde intenta responder a la pregunta de cómo puede realizarse la aspiración a una vida con sentido en la acelerada existencia de la moderna civilización racionalizada. Este discurso ocasionó duras críticas tanto del ala conservadora como en la izquierda. Como señala Rudiger Safranski, el discurso de Weber tuvo un impacto significativo en el joven Heidegger quien recoge muchas de las ideas weberianas en su trabajo titulado *Zur Bestimmung der Philosophie*.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “Las mujeres atacaban a los comerciantes que fijaban los precios sin escrúpulos, y exigían a los funcionarios municipales y los oficiales del ejército les proporcionasen el pan que tantas veces les habían prometido. Actores, tramoyistas, hasta el personal de limpieza de los teatros fueron a la huelga y eligieron sus propios comités. Se escribían y leían proclamas, se tomaron al asalto imprentas y se obligaba a los impresores a componer las declaraciones revolucionarias. [...] los obreros reclamaban la socialización de la industria; los soldados querían que sus comités se integrasen en el mando militar y que se aboliesen los galones de rango”. Weitz, Eric, *La Alemania de Weimar. Presagio y tragedia*, Turner, España, 2009, p. 36.

<sup>12</sup> “La primera lección de posguerra de Martín Heidegger pronunciada en el semestre de 1919, lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. El joven *Privatdozent* quiere

La gran hecatombe política y social que mina a la sociedad Alemania de posguerra motiva a los pensadores a que desde los diversos ámbitos de la ciencia, el saber y la cultura intenten encontrar una salida eficaz a los acelerados cambios de los que son testigos. La desmoralización y la eclosión política fueron importantes factores para repensar no solamente el decurso de Alemania como nación sino también de la misma cultura europea que parecía desplomarse bajo el peso de sus propios fundamentos. Una orientación de lo europeo bajo la cual Alemania pudiera inscribirse fue el signo de las más diversas posturas teóricas que tomaron como un reto de la civilización occidental el encontrar la salida a esta encrucijada en que la historia los colocaba.

Sin embargo, no todo era desesperanza y crisis, también es cierto que la República de Weimar desde un principio se impuso la tarea de transformar efectivamente todas las estructuras políticas y sociales desde su raíz. La nueva constitución estableció un sistema político claramente democrático: sufragio universal y libre, reparto equitativo de escaños en el *Reichstag* y libertades políticas fundamentales. Establecía también derechos sociales, y los programas defendidos por el Partido social Demócrata (SPD) durante la revolución, mantenidos y ampliados más adelante, dieron tema al discurso de la derecha radical para fustigar al nuevo gobierno. Asimismo, se fijó la jornada laboral de ocho horas y se otorgó reconocimiento a los sindicatos.<sup>13</sup> Todos los municipios del país controlados por los socialdemócratas pusieron en marcha centros de salud o ampliaron las oportunidades educativas y de formación profesional. Todo ello creaba la convicción a los ciudadanos recién reconocidos en fincar esperanzas en una sociedad que los tomara en cuenta y que erigiera los cimientos del país sobre nuevas bases. La democratización de la vida cotidiana influyó en el ánimo de renovación y cambio de todas las tendencias políticas fuesen eminentemente liberales y progresistas o en el radicalismo conservador que también veía posibilidades de llevar a cabo una revolución social en consonancia con los sucesos que ocurrían a nivel mundial, sobre todo a partir del ascenso del bolchevismo.

Con los nuevos derechos conquistados los alemanes tenían ante sí un amplio abanico de posibilidades. No faltaron, sin embargo, encarnizados y encendidos enemigos de la República que contaban con sus propios medios de comunicación, principalmente periódicos, que incitaban manifestaciones antigubernamentales. Las mujeres, que acababan de conseguir el derecho al voto, se unían a organizaciones políticas que funcionaban sin trabas legales. La incursión de la mujer en la vida política no sólo subsanó una injusticia civil sino que también la integró a la sociedad alemana la cual necesitaba de todos sus integrantes para levantarse del marasmo y la incertidumbre en que se encontraba.

La década de 1920 se caracterizó también por un uso extendido de los medios de comunicación. Partidos y movimientos de todas las tendencias recurrieron a ellos y a las nuevas formas de hacer arte con el fin de conseguir que sus

---

inmiscuirse en la disputa del tiempo. Sus reflexiones previas se apoyan en Max Weber". Safranski, Rüdiger, *Un maestro en Alemania. Heidegger y su tiempo*, Tusquets, México, 2010, p. 123.

<sup>13</sup> Weitz, Eric, *op. cit.*, pp. 104-105.

mensajes llegasen a los rincones más apartados y al mayor número de destinatarios posibles. Esta ampliación de los medios masivos no pasará desapercibida para los intelectuales de la época que sea positiva o negativamente hicieron de su función un tema de sus reflexiones. La política se volvió un estilo de vida, una nueva forma de expresión popular en la que se depositaron todas las esperanzas:

Probablemente durante aquel decenio, ningún otro país, aparte de Alemania –desde luego no Estados Unidos con su feroz represión a la izquierda, sus nocivas políticas antisindicalistas y su racismo legalmente consentido- disfrutaba de semejante libertad de expresión, de una vida pública tan pujante.<sup>14</sup>

Será esta libertad explosiva la que permitirá que las ideas y las expresiones variopintas puedan desarrollarse sin límites. Alemania, por sus propias condiciones históricas, estaba abierta a un cambio radical de su sociedad. La balanza bien pudiera inclinarse hacia la izquierda o la derecha, ambas posturas políticas tenían las mismas oportunidades; habría que esperar al correr de los acontecimientos para que la ciudadanía optara por una de ellas.

### **El ámbito filosófico-cultural**

Esta revolución social en marcha también desencadenó un renacimiento cultural. Los artistas e intelectuales de la época conmocionados por la efervescencia política cerraron filas al movimiento con ímpetu renovado. La desaparición de la censura y de las coacciones ideológicas propiciaron las condiciones adecuadas para la propagación de sus propuestas se hicieran masivas. Todos los artistas de diverso cuño y tendencias se orientaron rápidamente en la fundación de colectivos, organización de comités culturales y junto con ello se disparó la publicación de manifiestos que abogaban por instaurar un nuevo orden, deshacerse de todo lo antiguo y superfluo, y aventurarse a experimentar con nuevas formas de existencia. Llegaron a formarse una idea de sí mismos como la vanguardia de la revolución:

Durante la revolución, hasta en la católica Múnich era más que notorio el exacerbado erotismo al que tanta atención prestarían los escritores de la República de Weimar. No sólo revolución y juventud iban de la mano; también el sexo y la política.<sup>15</sup>

Cierto es que estas tendencias artísticas habían aparecido antes de la guerra, pero la revolución potenció hasta límites insospechados sus posibilidades y amplió las puertas a nuevas manifestaciones culturales. Los artistas y los pensadores se interrogaron por el sentido de la vida moderna, buscaron nuevas formas de expresión que se ajustasen a la algarabía de la vida moderna en relación con un futuro promisorio.

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 38.

Destacan en este periodo grandes escritores, pintores, músicos, pensadores y poetas cuya importancia en la cultura alemana se dejó sentir con fuerza. Nombres como Thomas Mann, Bertolt Brecht, Kurt Weill, Sigfried Kracauer, Hanna Höch, Hans Jonas, Karl Jaspers y el mismo Martín Heidegger, pertenecen a esta generación prolífica en ideas y propuestas artísticas vanguardistas.<sup>16</sup>

La temeridad y osadía de los artistas revolucionarios no dejó de inquietar a los conservadores y aparecen quienes les hacen frente oponiéndoles una “revolución conservadora”.<sup>17</sup> Personajes como Werner Sombart, Edgar Salin, Carl Schmitt, Othmar Spann, Möller van den Bruck, Oswald Spengler, Ernest Jünger y Ernest Niekisch intentan, desde el ala conservadora, encontrar un límite a los excesos de la revolución; y si bien sus críticas al espíritu moderno y la cultura occidental parecen emparentarlos con los radicales, lo cierto es que sus posturas buscan una salida alterna que no tenga ninguna relación con el espíritu bolchevique.<sup>18</sup>

Una obra de gran impacto en aquella época como lo fue *La decadencia de occidente* de Spengler, con un claro tono conservador, no pudo pasar desapercibida para Heidegger quién reconoció en sus postulados las mismas críticas que él había realizado años atrás en un artículo publicado en un semanario católico conservador. A tono con las ideas de Spengler, Heidegger argumentaba contra la decadencia de su tiempo:

La sofocante atmósfera, el hecho de ser un tiempo de la cultura exterior, de la vida rápida, de una furia innovadora radicalmente revolucionaria, de los estímulos del instante y, sobre todo, el hecho de que representa un salto alocado por encima del contenido anímico más profundo de la vida y del arte.<sup>19</sup>

La crítica conservadora a la efervescencia revolucionaria fue un esfuerzo de las clases altas para revertir los excesos de la modernidad intentando contenerlos superarlos en un pretendido retorno al suelo patrio, al pueblo, a la naturaleza, y la vida espiritual interior. Al mismo tiempo tiene la intención de contener el avance de las masas revolucionarias que pone en peligro su propia existencia como clase. Autores considerados irracionalistas y críticos de la modernidad como Kierkegaard, Dostoievski, Tolstoi y Nietzsche son retomados y vulgarizados para construir un discurso ideológico anti moderno contra el sistema de ideas e instituciones liberales.

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 293-295.

<sup>17</sup> “[...] la indignación conservadora que se afirma, después de 1918, en el seno de la universidad alemana, y que se alimenta de lemas o tópicos tales como la deploración del ‘individualismo’, la denuncia de las ‘tendencias utilitarias y materialistas’ y de la crisis del conocimiento (Krisis der Wissenschaft), etc. debe su coloración políticamente conservadora y antidemocrática al hecho de que se desarrolla en respuesta a los ataques lanzados por los partidos de izquierda contra las normas académicas y los ideales intelectualmente aristocráticos de las universidades alemanas”. Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martín Heidegger*, Paidós, España, 1991, p. 25.

<sup>18</sup> Recordemos cómo el mismo Heidegger despotricará después contra las amenazas del comunismo y el americanismo que se ciernen amenazadoramente sobre Alemania. Cfr. Heidegger, Martín, *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns*, GA 69, pp. 177- 198.

<sup>19</sup> Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, p. 45.

De ese modo se sientan las bases de una ideología de tipo nacionalista que tiende a la restauración de una *germanidad* mística y a la creación de instituciones capaces de preservar el carácter original de Alemania. Esta ideología encuentra sus adversarios en los judíos, progresistas, demócratas, racionalistas, socialistas, cosmopolitas, intelectuales de izquierda y constituye un claro antecedente de la posterior ideología nazi.<sup>20</sup>

En el ámbito filosófico aparece una diversidad de escuelas y posturas que surgen como una consecuencia del declive y la disolución del idealismo y que se inspiran en tendencias de carácter irracionalista, vitalista, psicologistas y científicistas. Se da un retorno a Kant a partir de la interpretación fichteana. Herman Cohen y la escuela de Marburgo hacen de la *Crítica de la razón pura* una investigación de las condiciones de posibilidad de la ciencia.<sup>21</sup> Para los neokantianos de la escuela de Marburgo el conocimiento científico sólo era efectivo si poseía un carácter constructivo y matemático. Los neokantianos usaron el conocimiento científico en un doble sentido: como conciencia metódica y como conciencia ética.

En esta misma escuela se despierta un interés por los valores lo que los llevó a interrogarse por el hecho del valor en sí mismo. Los neokantianos consideraron que la cultura no era otra cosa que el conjunto de la esfera de los valores. La naturaleza y la cultura no eran esferas separadas, sino que la naturaleza misma se convierte en un objeto cultural en la medida en que se pone en conexión con los valores.<sup>22</sup> La filosofía de los valores terminó por volverse una obsesión del neokantismo. Destacaron dentro de esta escuela Windelband, Natorp, Rickert y Cohen principalmente.

El vitalismo era otra corriente de pensamiento de importancia antes de la Primera Guerra Mundial y sirvió posteriormente como puente de transición entre la rigidez neokantiana y la fluidez fenomenológica. El vitalismo obtuvo eco e importancia principalmente fuera de los círculos académicos dominantes. El concepto de "vida" pasó a tener una importancia filosófica del mismo rango que los términos de "Dios", "yo" y "ser". La palabra "vida" se comprendió a partir de los vitalistas como plenitud de formas, riqueza inventiva de modos de ser. La filosofía de la "vida" quería ponerse al servicio de la existencia misma, buscaba incrementarla y abrir en ella nuevas formas y figuras. El vitalismo se concebía también a sí mismo como lo opuesto del pragmatismo. No le interesa la utilidad del conocimiento, sino su poder creador. Para el vitalismo la vida era más rica que toda teoría.<sup>23</sup> Los grandes representantes del vitalismo como postura filosófica antes de 1914 eran Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson y Max Scheler.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, pp. 19-47.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>22</sup> Safranski, Rüdiger, *op. cit.*, pp. 63-64.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 76-77.

<sup>24</sup> Dentro del grupo de los vitalistas destaca la enorme influencia que Dilthey y Nietzsche ejercieron sobre Heidegger. El primero en toda su actividad filosófica anterior a *Ser y tiempo* y el segundo posteriormente a su publicación y ya bajo el régimen nazi.

Mientras el neokantismo se volcaba a las cuestiones epistemológicas de la ciencia y su metodología, Edmund Husserl establece la llamada fenomenología en la cual se consideraba que el acto cognoscitivo no se origina a partir de un método físico-matemático sino en la intuición (*Anschauung*) de las esencias, que no se reduce al conocimiento científico, sino a encontrar las cosas tal como ellas son en sí mismas. La sustitución de la ciencia bajo el modelo de esquemáticas estructuras matemáticas por la *Anschauung* representó un paso hacia la liberalización de los límites impuestos por el trascendentalismo neokantiano.<sup>25</sup>

En esta crítica al metodologismo científico Husserl hizo famosa la sentencia ¡el retorno a las cosas mismas! Con ello él animaba a dejar de lado todas las teorías y opiniones preconcebidas sobre la esencia de las cosas para observar cómo se dan éstas en la conciencia. Para él, todo lo que aparece en la conciencia es un “fenómeno” del mundo de la vida. La conciencia es por ello siempre conciencia de algo, con lo cual se destaca la intencionalidad de la misma. Para analizar los fenómenos de la conciencia Husserl desarrolló la técnica llamada “reducción fenomenológica”. Ésta era el aspecto central de la fenomenología que le daba su consistencia y validez. Se trataba de permitir una determinada atención rigurosa a los actos de la conciencia tal como se muestran en ella, llamada también “visión fenomenológica” porque fijaba la vista en lo que la cosa mostraba desde sí como fenómeno.

La fenomenología permitió abrir nuevos caminos de investigación en torno a la conciencia y el mundo de la vida. Superó los estrechos márgenes gnoseológicos, epistemológicos y ontológicos del neokantismo, el psicologismo y el realismo. Mostró que la conciencia y el mundo no eran instancias separadas que se conectan a partir de un adecuado método, sino una misma unidad. Sabemos que la fenomenología tuvo influencia en Heidegger y durante los años anteriores al ascenso del régimen nazi fue discípulo avanzado y colaborador entusiasta de los trabajos de Husserl.<sup>26</sup>

Constatamos así que los más representativos personajes de la cultura durante la República de Weimar se movían en un mundo tanto social como intelectual que les imponía tareas precisas a nivel teórico y reflexivo y sirvió también como inspiración para lanzarse a la búsqueda de nuevos caminos. Este ambiente intelectual representó un gran estímulo para quienes supieron captar su importancia. Los análisis y críticas entre ellos formaron fructíferas relaciones de filiación para quienes la labor del pensamiento y de la renovación intelectual era una tarea de esfuerzo común.

Este es, pues, a grandes rasgos, el contexto general que ve aparecer una obra filosófica tan importante para el siglo XX como lo es *Ser y tiempo*.

---

<sup>25</sup> Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1993, pp. 16-17.

<sup>26</sup> “Pero la fenomenología, en la forma explícita que tiene en aquella época en las obras de Husserl publicadas hasta entonces, se le manifiesta a Heidegger como un movimiento en pleno desarrollo y a este desarrollo contribuye él mismo de manera decisiva en virtud de una estrecha colaboración con Husserl, a cuyos manuscritos y apuntes de trabajo tiene acceso”. *Ibíd.*, p. 17.



## II. La pregunta por el ser y el ser de lo político

### La *Destruction* de la ontología como *Destruction* del proyecto político moderno

El proyecto filosófico de *Ser y tiempo* se articula a través de dos tareas fundamentales que no pueden concebirse separadas una de otra y que, en última instancia, conforman una unidad temática. Por un lado, la analítica del *Dasein* tiene como finalidad el mostrar los caracteres originales de éste como ente privilegiado desde el cual es posible tematizar el sentido de la pregunta por el ser. Tanto óntico como ontológicamente el *Dasein* es un ente privilegiado o destacado porque su esencia consiste en existir, en estar en una relación de ser consigo mismo. El *Dasein* es el ente que “en su ser *le va* este su ser”<sup>27</sup>, lo que significa que el *Dasein*, como ente óntico, se relaciona con otros entes que no son él a partir de la comprensión que tiene de ellos, pero esta comprensión es al mismo tiempo un pre-comprender el sentido de los entes, su ser, en el cual el *Dasein* mismo se ve envuelto. El *Dasein* es por ello además de un ente óntico, ontológico, porque como ser existente se elige o no se elige a sí mismo.<sup>28</sup>

Esta relación de ser: que el *Dasein* ya está, como ser existente, en posesión de un saber previo de los entes y con ello de una pre-comprensión de sí mismo en cuanto ser que elige sus posibles modos de ser, es lo que obliga a realizar un análisis de este ente en particular que permita poner en claro el horizonte desde el cual sea posible desarrollar en su máxima extensión la pregunta por el sentido del ser. Sólo desde esta perspectiva es como puede entenderse la segunda tarea fundamental de *Ser y tiempo*: el ser.

La analítica del *Dasein* no es concebida por Heidegger como una nueva antropología que intente mostrar los rasgos distintivos del ente humano, porque en esencia de lo que se trata es de despejar el horizonte que permita dar con el sentido del ser y esto, en consideración de Heidegger, solamente es posible “viendo a través” del único ente que no sólo formula la pregunta por el ser, sino asimismo de ese ente que al preguntar cae en *aquello de que se pregunta*.<sup>29</sup> El preguntar mismo es un modo posible del *Dasein* y sólo por ello es que desde “ahí” se hace posible abrir un horizonte de comprensión del ser desde el análisis de las estructuras de este ente que interroga por el ser y su ser. Aun cuando el *Dasein* seamos en cada caso *nosotros*, esto no conduce a identificar ontológicamente al hombre con el *Dasein*.

En Heidegger *Dasein* y hombre no coinciden porque aunque el hombre como *Dasein* existe, elige sus posibilidades y sus modos de ser, el *ser* no es él, sino un ente que en su ser, como cualquier otro ente, está determinado por el ser mismo. Así es como hay que entender el sentido de la frase: “...*dass es in*

---

<sup>27</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, FCE, México, 2000, p. 21.

<sup>28</sup> Aunque Heidegger aclarará que de manera precisa el *Dasein* no es ontológico, sino pre-ontológico. *Ibíd.*, p. 22.

<sup>29</sup> “El ‘ser-ahí’ se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes de que el preguntar mismo dejé ‘ver a través’ de él”. *Ibíd.*, p. 24.

*seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat*".<sup>30</sup> En su ser el *Dasein* guarda una relación de ser y únicamente por eso puede elegirse su modo de existir.<sup>31</sup> Es importante recalcar esta premisa fundacional del proyecto Heideggeriano porque hace que sea posible comprender la analítica del *Dasein* no como una antropología existencial, sino como vía preparatoria o acceso fenomenológico desde donde es posible plantear una ontología fundamental.

Esta distinción es necesaria porque partiendo de este principio es que se puede inquirir sobre una virtual política que se extraiga de los análisis existenciales del ser del *Dasein*, aunque de modo *derivado*. La analítica del *Dasein* no se puede separar o ser considerada como "tema" aparte de la pregunta por el sentido del ser. Si Heidegger tiene un interés especial en elucidar los caracteres esenciales del *Dasein* es porque tiene a la vista el trasfondo ontológico por el cual es posible tematizar este ente. Las categorías del *Dasein* tienen validez ontológica si están referidas con la problemática general del tratado. Una y otra vertientes que corren a la par en la arquitectónica de *Ser y tiempo* pueden ser consideradas como partes de un mismo problema:

Las dos secciones del *Ser y tiempo* escrito, que ciertamente constituyen un análisis del *Dasein*, se desarrollan en realidad en tres estratos: a) el primero, ciertamente como un análisis del ente reconocido como *Dasein*; b) el segundo, presupone y a la vez constituye un diálogo con la historia de la filosofía (especialmente con Aristóteles, Descartes y Kant) bajo el significado de una "destrucción de la historia de la ontología"; c) el tercero –y éste es el menos aparente–, desmonta ya en el propio desarrollo de la analítica dos nociones claves de dicha historia de la filosofía profundamente ligadas a los pensadores recién mencionados: la noción de substancia y la de sujeto. Pero ha de entenderse que estos estratos funcionan en sintonía completa, de modo que se ha de evitar buscarlos por separado. Esta consideración triple es la que permite entender que el *Ser y tiempo* escrito funcione como un todo y, por eso mismo, que la división de la mirada que se solicitaba para iniciar la lectura de la obra no acabe en una contradicción.<sup>32</sup>

En la interpretación de este autor coincidimos en inscribir la analítica del *Dasein* dentro del proyecto del desmontaje o *Destruktion* de la ontología, por lo que el segundo estrato que él señala, el diálogo con la historia de la filosofía, pensamos queda ya abarcado por la tarea misma del desmontaje, pues solamente planteada una posible *Destruktion* de la ontología es como puede llevarse a cabo un análisis crítico con la tradición filosófica occidental. No obstante que esta *Destruktion* se proyecte al todo de la historia de la filosofía occidental y sus fundamentos, lo que destaca es que aquella tiene sentido si se

---

<sup>30</sup> Heidegger, Martín, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Alemania, 1967, p. 12.

<sup>31</sup> Sólo más adelante Heidegger reparará en este mal entendido que hace del hombre y del *Dasein* la misma cosa. El deslinde con esta interpretación antropológica del *Dasein* será hecha en los párrafos 175 y 176 de su obra *Beiträge zur Philosophie*. (von Ereignis). Cfr. Heidegger Martín, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Editorial Biblos, Argentina, 2003, pp. 243-245.

<sup>32</sup> Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza Editorial, España, 2006, p. 90.

entiende como crítica y “superación” del *resultado* del todo de la historia de la filosofía occidental como metafísica, es decir, de la filosofía moderna.<sup>33</sup>

La filosofía moderna inaugurada por Descartes que hace del *subjectum* -que reside en el yo pensante- el ser verdadero y el fundamento que sirve de fondo a toda la modernidad, llega a su consecución en el Idealismo alemán al poner a la conciencia como la substancia de lo real. Esta conciencia se despliega así misma en la historia como conciencia infinita y racional. La famosa sentencia hegeliana “*lo que es racional es real; y lo que es real es racional*”<sup>34</sup>, lleva hasta sus últimas consecuencias el principio rector puesto por Descartes en donde el saber autoconsciente y la racionalidad de lo real, al ser manifestación del espíritu, coinciden plenamente.

El desmontaje o *Destruktion* de la conciencia moderna realizada por Heidegger pondrá a la vista que aquélla no es ni plenamente consciente ni eminentemente racional. La “caída” del *Dasein* como forma de ser inmediata hace que éste “caiga” en una cierta “tradicón” en la cual ya rige una interpretación peculiar dentro de la cual el *Dasein* pierde la dirección de sí mismo. De este modo el *Dasein* se pierde en una interpretación dominante que impide “tomar conciencia” de su ser propio. Esta aparente “irracionalidad” e “inconsciencia” no son algo extraño o que se superponen al *Dasein* desde fuera, sino es la misma constitución óptica y ontológica de su ser como existencia, como *ser-en-el-mundo*. La “caída” no es una desviación desde algo original ni algo que quepa evitarse. Es el modo inmediato en el que el *Dasein* se relaciona con el mundo:

El “ser ahí” no tiene sólo la propensión a caer en su mundo, en el cual es, e interpretarse reflejamente desde él; el “ser ahí” “cae”, a una con ello, en su tradición más o menos expresamente tomada. Ésta le quita la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir.<sup>35</sup>

La *Destruktion* de la tradición ontológica sirve como pauta para la crítica de lo actual, de la tradición moderna y sus problemas o de la historia comprendida como desarrollo del espíritu, esto es, del *subjectum* autoconsciente y racional que se identifica con el ser. Esta *Destruktion* realiza dos tareas paralelas: desmontar los supuestos de la interpretación del ser como substancia y *subjectum*, supuestos dados como comprensibles de suyo por la conciencia moderna, y hacer el desmontaje a partir de mostrar las estructuras esenciales del *Dasein*.

Toda la analítica del *Dasein* debe verse como la puesta en marcha de la enunciada “destrucción de la historia de la ontología”.<sup>36</sup> El ser del *Dasein* de

---

<sup>33</sup> De esta manera se entiende que la “destrucción” de la ontología no supera o entierra el pasado, pues lo pasado, en la consideración de Heidegger, es lo más actual. La destrucción es ante todo crítica del presente, entendiendo presente como el resultado del todo de la historia de la ontología, en eso reside el valor positivo del desmontaje”: “Negativa no es la destrucción relativamente al pasado; su crítica afecta al ‘hoy’ y la forma dominante de tratar la historia de la ontología, sea esta forma fundamentalmente *doxográfica*, de historia del espíritu o de historia de los problemas”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 33.

<sup>34</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1985, p. 14.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>36</sup> “Si a la luz de lo dicho se entiende que la pregunta por el ser no resulta más que una radicalización de una tendencia de ser que pertenece al *Dasein*, se entenderá por qué la pregunta por el sentido, y con

quien se hace el análisis en *Ser y tiempo* hay que entenderlo como la propia *Destruktion* de la ontología anunciada en la introducción del tratado. Y precisamente porque la analítica del *Dasein* constituye el desmontaje de los fundamentos de la filosofía moderna, es que podemos plantear a la par una *Destruktion* del proyecto político moderno.

¿En qué sentido se afirma que la *Destruktion* de la historia de la ontología implica ya una destrucción del proyecto político moderno? ¿No es una transposición arbitraria el querer deducir de la analítica del *Dasein*, como puesta en marcha de la planteada *Destruktion* de la ontología, una relación con la política? ¿Existe una correspondencia estrecha entre filosofía moderna y política moderna? Tales cuestionamientos exigen que las respuestas sean deducidas y fundamentadas a partir de ese posible cruce entre la ontología moderna y la filosofía política moderna. Se tiene que demostrar esta estrecha relación entre lo político y lo ontológico a partir de sus propios fundamentos para evitar el caer en aseveraciones inconsistentes y sin sentido.

La ontología moderna se apoya en dos principios fundamentales: las nociones de *subjectum* y substancia. El *subjectum* es en sí mismo una substancia que puede recibir diversas denominaciones: *res cogitans*, conciencia trascendental, autoconciencia, espíritu, etc. La realidad es *lo que* es en tanto emana o se vincula de algún modo con este *subjectum*. El modo de acceso recto a lo real y sus determinaciones están en la propia esencia del *subjectum* como fundamento de toda realidad. El hombre es lo que se pone a sí mismo desde sí mismo y con ello se asegura un dominio efectivo de lo real como despliegue de sus propias determinaciones:

Dentro de la historia de la época moderna y como historia de la humanidad moderna, el hombre intenta desde sí, en todas partes y en toda ocasión, ponerse a sí mismo en posición dominante como centro y como medida, es decir, intenta llevar a cabo su aseguramiento.<sup>37</sup>

La conciencia moderna se sustenta en la comprensión del hombre como *subjectum*. Esta determinación ontológica se extiende al conjunto de la historia moderna y la delinea en todos sus aspectos. La política moderna no debe, por ello mismo, escapar al principio fundamental que anima toda la interpretación moderna del ser como subjetividad. Análoga a la postura del ser como *subjectum* está la teorización del ser de lo político en la modernidad como algo que el hombre se da a sí mismo, como lo que pone y crea por medio de su razón o su voluntad. El hombre moderno se asegura, desde su propio poder, su propia sustancialidad como sujeto, esto es, la capacidad de disponer de lo real y de que ésta permita el pleno desarrollo de sus facultades.<sup>38</sup>

---

ella el programa completo de *Ser y tiempo*, tiene que comenzar por el análisis del ente *Dasein*. No podría hacerlo por ningún otro, pero además, al hacerlo, solidariamente desmonta cualquier otra comprensión acerca del sentido del ser que no proceda del propio sentido del ser del *Dasein*. De ahí que, en estrecho vínculo con la analítica que va a comenzar como primera parte, tenga que desarrollarse fenomenológicamente la destrucción de todos aquellos supuestos que se propusieron como principios sin una pregunta previa acerca del sentido". Leyte, Arturo, *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>37</sup> Heidegger, Martín, *Nietzsche*, Ediciones Destino, España, 2005, p. 638.

<sup>38</sup> "El aseguramiento del supremo e incondicionado auto despliegue de todas las capacidades de la humanidad en dirección del incondicionado dominio de toda la tierra es el oculto acicate que impulsa al

El aseguramiento de sí mismo toma muchas formas<sup>39</sup> pero en la esencia de lo político en la modernidad se resuelve inmediatamente como disposición de sí mismo desde sí mismo, esto es, la libertad abstracta.<sup>40</sup> La libertad como *causa sui* y propiedad esencial del hombre es el fondo ontológico desde el cual se erige todo planteamiento político moderno. En la modernidad sólo es posible plantear la construcción de un Estado y sociedad si el hombre es concebido como naturalmente libre.

Pero el puro ser libre no se satisface con la sola capacidad de la libertad, se hace necesario que la libertad se reconozca como libertad real en tanto disposición del sujeto de sí mismo consigo mismo, pues quien depende de otro o necesita de otro para ser o reconocerse no es libre. El sujeto libre como libertad real, como disposición efectiva de su poder que se reconoce en sí mismo en ese *poder-ser* es el sujeto que es propio de sí mismo, y que sólo por ello se apropia o es propietario de lo que puede poseer en la realización de su libertad.<sup>41</sup> La propiedad como posesión, como lo propio del sujeto es la libertad realizada.<sup>42</sup> Y precisamente sólo teniendo propiedad es libre consigo mismo, ya que el poseer no sólo asegura la existencia física sino también el despliegue del sujeto como individualidad.

Asimismo, la posesión exige que la propia vida y lo poseído continúen como despliegue de la libertad, pero el sujeto encuentra a su vez otros sujetos libres, que en tanto libres, aspiran también al aseguramiento de la existencia y a la posesión. Los sujetos pactan o acuerdan entonces el limitar la libertad absoluta de que disponen por una libertad relativa y *reconocida*<sup>43</sup> por los otros: la libertad política.<sup>44</sup> Y con la libertad política surge la igualdad, pues iguales son aquellos que reconocen en otros lo que uno es en sí mismo, ser seres libres. La libertad absoluta queda acotada y se vuelve voluntad general, poder del

---

hombre moderno a salidas cada vez más nuevas y más absolutamente nuevas, y lo obliga a establecer vínculos que le pongan en seguro el aseguramiento de su proceder y la seguridad de sus metas". *Ibíd.*, p. 637-638.

<sup>39</sup> Una de ellas es, por ejemplo, el conocimiento científico o la técnica.

<sup>40</sup> Hegel es quien formaliza más coherentemente este principio de la modernidad que sólo es dado por *supuesto* por los primeros teóricos de la política moderna: "La voluntad libre en sí y para sí, así como lo que es en su concepto abstracto, está en la determinación de la inmediatez. Según ésta, ella es su efectividad negativa frente a la realidad y se refiere sólo abstractamente a sí —es en sí la voluntad de un sujeto". Hegel, G.W. F., *op. cit.*, p. 59.

<sup>41</sup> "La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; es el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas". *Ibíd.*, p. 66.

<sup>42</sup> "Tener propiedad, aparece como medio para satisfacer la necesidad, siendo dada ésta primeramente; pero la exacta posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como primera existencia de la misma, es un fin esencial para sí". *Ibíd.*, p. 67.

<sup>43</sup> Si bien en el ámbito de la vida civil o política el sujeto necesita de los otros para ser reconocido como *civis* o *socius*, esto sólo es posible porque el mismo sujeto así lo ha querido en el pacto, de ahí que este reconocimiento pase a ser únicamente formal o jurídico pero no ontológico. La extensión del individuo como ciudadano sólo potencia la libertad y la apropiación.

<sup>44</sup> "Esta mediación de tener propiedad, no solamente mediante una cosa y mi voluntad subjetiva, sino precisamente por intermedio de otra voluntad y, por lo tanto, tenerla en una voluntad común, constituye la esfera del contrato". Y también: "El contrato presupone que aquellos que lo contraen se reconocen como personas y propietarios, puesto que el contrato es una relación del Espíritu objetivo y el momento del reconocimiento está ya contenido y presupuesto en él". *Ibíd.*, p. 90.

Estado, la unidad de estados, etc.<sup>45</sup> La libertad abstracta se hace concreta en el mutuo reconocimiento, formal, de las diversas libertades; y la suma de ellas es lo que da forma a la sustancia del Estado como encarnación del poder, *potestas* o voluntad común.

Pero estos sujetos libres e iguales no son simplemente individuos, sino socios, *societas*. Y el poder de la voluntad general o del Estado se ejerce sobre la sociedad, no sobre los individuos aislados. Después, este poder del Estado sobre la sociedad puede asumir un carácter de estado absolutista o de asamblea representativa. En términos generales la libertad –como principio fundante–, el aseguramiento de sí mismo –de la propia existencia y de la propiedad–, y la igualdad –libertad política y sociedad–, son los principios que fundamentan el Estado moderno y con ello su esencia. Al estar fundamentada la política moderna en las cualidades del *subjectum* es por ello que la política es ante todo un *hacer*.<sup>46</sup>

A diferencia de la concepción política de la antigüedad, en donde la comunidad –*polis*– se pensaba como una extensión de la *physis*<sup>47</sup>, en la modernidad el Estado y la sociedad son construcciones humanas y racionales. El estado moderno más que un complemento natural del hombre es una antítesis del *estado de naturaleza*. Precisamente por separarse de lo natural es que la construcción de la sociedad –*societas*– originada en el contrato puede descansar en la igualdad política y no en la desigualdad del curso natural de las cosas. El mundo humano es, por consiguiente, un mundo artificial que se puede modificar, transformar y subvertir. Para los modernos lo natural no es político y lo político no es natural. La razón permite crear algo que no está en la naturaleza, incluido el Estado. A partir de su libertad y su racionalidad el hombre se da a sí mismo la forma de su ser: el hombre es libre porque es una naturaleza indeterminada, es *subjectum*.

Veamos, a manera de *ejemplificación*, cómo aparecen estas características que hemos señalado como específicas de lo político en la modernidad en algunos de sus más importantes teóricos. Hobbes: “El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera [...]”.<sup>48</sup> “Renunciar a un *derecho* a cierta cosa es *despojarse* a sí mismo de la *libertad* de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión”.<sup>49</sup> “La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre

---

<sup>45</sup> “Yo no solamente puedo privarme de una propiedad como de una cosa externa, sino que debo, por medio del concepto, despojarme de ella como propiedad, a fin de que mi voluntad en cuanto existente sea objetiva para mí. Pero, según este momento, mi voluntad en tanto enajenada es, a la vez, otra. Por consiguiente, aquello en el que es real la necesidad del concepto, es la unidad de las diversas voluntades en la cual abandonan su diversidad y particularidad. Pero en esta identidad de la propia voluntad está contenido precisamente el que cada uno sea y permanezca una voluntad, para sí peculiar, y no idéntica a la otra”. *Ibíd.*, p. 91.

<sup>46</sup> “La política es el ‘hacer’ del hombre que, más que ningún otro, afecta e involucra a todos”. Sartori, Giovanni, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, FCE, México, 2006, p. 15.

<sup>47</sup> “El Estado encarna el Uno y la política surge de ese acto develatorio. Los ciudadanos coinciden en los parajes de la razón y ahí serán virtuosos y libres”. Morales, Cesáreo, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007, p. 15.

<sup>48</sup> Hobbes, Thomas, *Leviatán*, FCE, México, 2006, p. 106.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 107.

los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos formando Estados) es el cuidado de su propia conservación [...]”.<sup>50</sup>

Rousseau: “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, vive en todas partes encadenado”.<sup>51</sup> “[...] dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene”.<sup>52</sup> “[...] el hombre pierde su libertad natural y el derecho ilimitado a todo cuanto desee y pueda alcanzar, ganando, en cambio, la libertad civil y la propiedad de lo que posee”.<sup>53</sup>

Kant: “La libertad (independencia del arbitrio de otro), en la medida en que puede subsistir con la libertad de todos, según una ley universal, es este derecho único, primitivo, propio de cada hombre, por el solo hecho de ser hombre”.<sup>54</sup> “Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder ser*, de la misma manera, obligado a su vez”.<sup>55</sup> “El acto por el cual el pueblo se constituye en una ciudad, y propiamente la simple *idea* de este acto, según el cual únicamente se puede concebir la legitimidad del acto mismo, es el *contrato primitivo*, según el cual todos (*omnes et singuli*) se desprenden de su libertad exterior ante el *pueblo*, para volverla a recobrar al instante de nuevo como miembros de una república, es decir, en cualidad de miembros de una comunidad o del pueblo como ciudad”.<sup>56</sup>

También en Locke, Hume, Montesquieu y Hegel encontramos análogas interpretaciones.

Lo político en la modernidad no puede entenderse, sin la figura de la subjetividad –*subjectum*– que anima a la ontología moderna. Es esta concepción de lo real como obra y manifestación del sujeto, que se disemina paralelamente entre lo político y lo ontológico, lo que nos motiva a plantear la tesis de que la *Destruktion* ontológica de la historia de la filosofía –y particularmente de la moderna– necesariamente impacta en la forma en que lo político se configura en la modernidad. Si bien la intención de Heidegger es eminentemente ontológica, no se puede pasar por alto que todo desmontaje a una particular interpretación del ser afecta a todos los órdenes de la realidad y la política no puede estar exenta de ello. Aunque Heidegger no se propuso ninguna política explícita, implícitamente podemos *deducirla* de la tarea de fundamentación –y *Destruktion*– ontológica que corresponde a los análisis estructurales del *Dasein*. En ese sentido, la analítica del *Dasein* es también política.<sup>57</sup>

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>51</sup> Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*, SARPE, España, 1983, p. 27.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>54</sup> Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, UNAM, México, 1978, p. 41.

<sup>55</sup> Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Alianza Editorial, España, 2009, p. 53 (nota 4).

<sup>56</sup> Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, ed. cit., p. 145.

<sup>57</sup> “De este modo, la interpretación fenomenológico-hermenéutica que emprendió *Ser y tiempo* No es ajena a la discusión *política*, porque seguramente de ella puede proceder la idea decisiva de que la

## ¿Ontología política?

La fuerte conexión existente entre la crítica y la *Destruktion* de la historia de ontología con los fundamentos de la filosofía política moderna nos llevan a considerar una implícita política en *Ser y tiempo* que no sería una simple teoría manifiesta de lo político entre otras, sino a tomar a lo político en su radical imbricación con la pregunta por el ser. Plantear una política implícita en *Ser y tiempo* sería posible demarcarla, y sólo desde ahí, como una *ontología política* si hemos hecho evidente que el fundamento de lo político en la modernidad únicamente puede ser comprendido a la luz de la puesta en evidencia de sus fundamentos ontológicos que la soportan.

Si la figura del sujeto es el punto medular en donde convergen tanto la metafísica moderna como la teoría política moderna, el cuestionamiento de la interpretación en que se apoyan necesariamente afecta a lo que se ha entendido por estado moderno, y más concretamente con la democracia moderna. Lo que Heidegger describe bajo el término del *Dasein* no se puede identificar con ninguna figura de la subjetividad moderna, y su caracterización esencial encara lo que hasta ahora la democracia moderna ha entendido bajo los conceptos de hombre, persona y ciudadano. El ser del *Dasein* además de óntico es ontológico porque guarda una relación de ser no exclusivamente consigo mismo, como lo supone la ontología moderna, sino con y para con el ser. La única forma en que el *Dasein* es propiamente *Dasein* es dentro de su relación cercana y esencial con el ser mismo.

A diferencia de otros autores que han buscado fundamentar una política en la obra de Heidegger a partir de sus experiencias personales y de ciertas alusiones al tema, debemos de poner la mirada en que esa política es ya factible encontrarla en *Ser y tiempo* y precisamente por ello tiene un carácter ontológico. Sabemos también que Heidegger no evitó tratar el tema de la política en sus cursos y seminarios<sup>58</sup> y si bien esto no es prueba suficiente de que Heidegger haya elaborado una política, sí nos mueve al esfuerzo de analizar cómo se relacionan esos cursos con sus trabajos filosóficos más importantes, principalmente *Ser y tiempo*. Asimismo, como hemos venido sosteniendo, si tomamos la obra de *Ser y tiempo* no como algo inconcluso o como una introducción de lo que habría de pensar posteriormente el Heidegger de la *Kehre*, sino como la ejecución de la *Destruktion* anunciada en la misma introducción de la obra, volvemos a caer en la consideración de que los análisis del *Dasein* en relación con la pregunta por el sentido del ser son también una distancia crítica y desmontaje del ser de lo político en la modernidad. Pero esto sólo quedará evidenciado en el resto del trabajo cuando se realice el análisis crítico de la estructura de *Ser y tiempo*.

---

política no constituye una esfera determinada de la realidad, sino que es un nombre más, ciertamente moderno, para entender la cuestión del ser tal como ha llegado a aparecer, tal como ha llegado a ser. Así, resultaría que la pregunta por el sentido del ser, con la que comienza la obra filosófica de Heidegger, también es una pregunta política". Leyte, Arturo, *op. cit.*, p. 329.

<sup>58</sup> Como lo ha documentado Emmanuel Faye, Heidegger impartió varios cursos cuya temática se centraba en un análisis de lo político. Cfr. Faye, Emmanuel, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, ed. cit., pp. 187-391.



Ahora bien, ¿cómo entender una posible ontología política en Heidegger? Aquí no se trata simplemente de politizar ciertos aspectos que aparecen en la analítica del *Dasein*, de ese modo sólo se consigue ideologizar una obra filosófica. Lo importante es seguir el entramado conceptual de la obra misma en aquellos pasajes en donde la analítica confluye con un distanciamiento o crítica de lo que hemos planteado como lo esencial de la interpretación moderna de lo político. Tampoco se puede eludir el hecho de que nuestro trabajo se apoya en una interpretación y distancia crítica respecto al mismo Heidegger, pues si bien nos interesa destacar la crítica paralela a la política moderna en el desmontaje ontológico de *Ser y tiempo*, esto se hace teniendo a la vista que nosotros mismos buscamos un distanciamiento crítico de esa crítica.

La investigación, por tanto, no es meramente analítica, sino como lo plantea el título mismo, es también una crítica a la posible política en Heidegger. Realizar una crítica a una postura filosófica que es también crítica respecto a los fundamentos de la filosofía moderna, implica que el horizonte de nuestra interpretación debe guardar distancia tanto del subjetivismo moderno como del ontologismo heideggeriano. El espectro de nuestra interpretación lo hacemos desde el marxismo que a nuestro juicio tiene muchos puntos de contacto con el pensar heideggeriano si partimos de la premisa de que el marxismo es tanto una extensión del pensamiento moderno como una crítica y distanciamiento respecto de él. Aunque, sí somos más específicos, el marxismo no es tanto una crítica de la modernidad *per se*, sino una crítica de la modernidad bajo la figura del capitalismo.

Así, es muy distinto hablar de una modernidad sin más a postular un concepto más singular y concreto como el de *modernidad capitalista*. En esa diferencia tanto ontológica como epistemológica es en donde las posturas de Marx y Heidegger son divergentes, y es desde esa divergencia en que nos apoyamos para hacer el distanciamiento crítico respecto al pensamiento Heideggeriano.

El análisis y exposición de la *ontología política* de Heidegger se articula, entonces, en dos aspectos esenciales: su crítica y desmontaje (*Destruktion*) de la figura del *subjectum* moderno y su concepción ontológica de la modernidad opuesta a una más concreta como la elaborada por Marx. Que en Heidegger es posible encontrar ambos aspectos lo podemos ejemplificar con el siguiente pasaje, en donde a la par que critica la figura del sujeto moderno, termina por considerar toda manifestación de la modernidad como algo uniforme, único y substancial, sin considerar, por su misma concepción del *subjectum*<sup>59</sup>, que no existe una sola modernidad sino varios modos de ser y de realizar lo moderno<sup>60</sup> que bien pudieran romper con el modelo de ese *subjectum* dominador, calculador y controlador del mundo. El pasaje en cuestión dice que el hombre

---

<sup>59</sup> "Se ha reflexionado demasiado poco sobre el hecho de que es el 'subjetivismo' moderno, y sólo él, el que ha descubierto y vuelto disponible y dominable el ente en su totalidad, posibilitando aspiraciones y formas de dominio que la Edad Media no podía conocer y que estaban fuera del círculo visual de los griegos". Heidegger, Martín, *Nietzsche*, ed. cit., p. 658.

<sup>60</sup> A este respecto, destacamos el lúcido y estimulante trabajo de Bolívar Echeverría quien ha puesto los cimientos para una comprensión más concreta del fenómeno de la modernidad bajo sus diferentes figuras. Cfr. Echeverría, Bolívar, "Modernidad y capitalismo", en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1997, pp. 133-197.

moderno, puesto como el dominador de la tierra, busca vínculos que le aseguren el despliegue de sus facultades y capacidades sin interrupción y que esto vinculante puede ser:

El despliegue del poder de la nación que se basa en sí misma o los “proletarios de todos los países” o pueblos y razas determinados. Lo vinculante puede ser: un desarrollo de la humanidad en el sentido del progreso de una racionalidad al alcance de todo mundo. Lo vinculante también puede ser: “los gérmenes ocultos de la época respectiva”, el despliegue del “individuo”, la organización de las masas, o ambas cosas; o por último, la creación de una humanidad que no encuentre su figura esencial ni en el “individuo” ni en la “masa” sino en el “tipo”.<sup>61</sup>

Vemos que Heidegger echa en el mismo saco de la modernidad fundada en la figura del *subjectum* al marxismo, el liberalismo, la Ilustración, el historicismo, la democracia, el nazismo y el nacionalismo. En esto se puede sintetizar esa unión entre ontología –o crítica ontológica– y lo político en Heidegger. La ontología política heideggeriana sería el resultado de una determinada concepción del *subjectum* moderno estrechamente ligada con la historia de la ontología o, como lo afirmará después de *Ser y tiempo*, de la metafísica como destino.

La política implícita en *Ser y tiempo* debe dirigirse a resaltar los análisis de las estructuras del *Dasein* cuyo carácter ontológico debe mostrarnos una cierta elección de la politicidad del hombre. Si en verdad puede extraerse una *ontología política* de esos análisis, ésta no puede ser el resultado de una brusca y arbitraria imposición de tesis políticas. La elucidación y distancia crítica de los caracteres propios del *Dasein* que Heidegger va desarrollando a lo largo del tratado deben iluminar por sí mismos esa política, o esa elección por cierta *politicidad*. El proyecto de *Ser y tiempo* debe revelárenos también como un proyecto político a partir de explicar y evidenciar que un fuerte núcleo de lo político se encuentra inherente en su propuesta ontológica.

---

<sup>61</sup> Heidegger, Martín, *Nietzsche*, ed. cit., p. 638.

### III. El sentido socio-político del Dasein

#### El ser-en-el-mundo y la jaula del ser

Parafraseando a Kant, Heidegger bien pudo haber comenzado la primera sección de *Ser y Tiempo* diciendo que si bien nuestro conocimiento del ser comienza con el ente no todo él se origina del ente. El *Dasein* en cuanto ser que existe en una relación de ser consigo mismo se orienta siempre en una pre-comprensión de lo que es el ser y gracias a este saber previo es que el ente le es accesible y a partir de ello puede conocerlo, tematizarlo, manipularlo y usarlo. Sin embargo, esta accesibilidad del ente no es una relación puramente cognoscitiva, no es que un sujeto (el *Dasein*) conozca un objeto sobre el cual necesita construir los medios posibles para poder aprehenderlo. El *Dasein* y lo entitivo no son dos substancias separadas que se relacionan en el proceso cognoscitivo y cuya problemática sea cómo este sujeto puede conocer propiamente el ente con el que se relaciona en el conocer. Para Heidegger este planteamiento resulta incorrecto porque parte del postulado de que el *Dasein* y el ente se encuentran como dos instancias separadas sin quedar del todo claro cómo estas dos substancias puedan después relacionarse adecuadamente de tal forma que el *Dasein* logre realmente aprehender al ente. La estructura de *ser-en-el-mundo* será la forma en que Heidegger intente superar esta relación puramente cognoscitiva que no repara en que en el *Dasein* ya existe una relación previa a todo conceptualizar y tematizar el ente.

La estructura de *ser-en-el-mundo* se compone de una triada que marca el todo de la relación entre el *Dasein* y lo entitivo, y por esa vía, de su relación con el ser. El *Dasein* como ser que existe se relaciona directamente consigo mismo, con los entes que no tienen las características del *Dasein* y con otros que son iguales a él. Ser consigo mismo (*Selbstheit*), ser con los entes (*Sein-bei*) y ser con los otros (*Mitsein*) forman la totalidad de la estructura del *ser-en-el-mundo*. La categoría central para articular estos tres momentos es el concepto de mundo. Con esta categoría se pretende romper con el dualismo que había permeado a la filosofía entre el sujeto y las cosas y entre los sujetos mismos.

El mundo es el lugar, el medio habitual, desde donde el ente accede al conocimiento. Heidegger señala que el mundo hay que entenderlo en su sentido de habérselas con él, de las relaciones mundanas que los hombres contraen entre sí y con las cosas. El ocuparse, el estar metido en los asuntos diarios, el tratar en los negocios y las penas con los otros, el usar las cosas, producirlas y traficarlas. En el mundo los entes se encuentran en una relación existencial con el *Dasein*, son entes intramundanos, y como tales sólo pueden aparecer y mostrarse si son embargados y abarcados por el modo propio del mundo. *Ser-en-el-mundo* es por ello el mundo habitual, el mundo de la vida, del diario convivir, en donde los otros ya están también incluidos en cuanto que son co-originarios con las cosas y con el *Dasein* mismo tomado como individual. Por ello, plantear un sujeto que deba salir desde sí mismo para conocer y apropiarse un objeto resulta un contrasentido para Heidegger,

porque como *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* se encuentra siempre ya cabe las cosas (*Sei-bei*) y también en una relación de referencialidad con los otros (*Mitsein*). El ente, que como ente intramundano, se encuentra bajo una relación de trato mundana con el *Dasein* es ya pre-comprendido en su ser, y es bajo este haber previo (*Vorhabe*) que son accesibles y se muestran como son:

Al “dirigirse a...” y “aprehender”, no sale el “ser ahí” de una su esfera interna en la que empiece por estar enclaustrado, sino que el “ser ahí” es siempre ya, por obra de su forma de ser primaria, “ahí afuera”, cabe entes que hacen frente del mundo en cada caso ya descubierto. Y el detenerse determinante cabe el ente que se trata de conocer no es un dejar la esfera interna, sino que en este mismo “ser ahí afuera” cabe el objeto el “ser ahí” es “ahí adentro” en el sentido bien comprendido, es decir, él mismo es quien, como “ser en el mundo”, conoce.<sup>62</sup>

Lo que constituye el mundo, la mundanidad del mundo, es el plexo de referencias significativas que articulan a los entes intramundanos entre sí y la comprensión previa de este plexo de significaciones que unen a los hombres entre sí y con las cosas. El ente intramundano que no tiene el carácter del *Dasein* tiene el ser del útil, porque como útil es una cosa disponible (*Zuhandenseit*) a cualquier ser con la forma del *Dasein*. Sólo el *Dasein* como existente en el mundo sabe de antemano el uso o posible uso que se le puede dar a un ente intramundano, el útil, y éste sólo puede ser útil si está previamente articulado con el plexo de significaciones que constituyen al mundo como tal. Todo útil es un *útil-para* y como tal “para” señala el lugar y el *en-vista-de-qué* puede ser usado.

*Ser-en-el-mundo* no consiste únicamente en el estar situado en un lugar específico, el lugar propio o el sitio donde vive y se desenvuelve el *Dasein*, sino al mismo tiempo su modo habitual de existir al que les es propia una comprensión de las cosas con las que se trata, las que salen al paso en el mundo circundante fáctico de cada cual. También los otros comparecen como un *co-estar* originario del *ser-en-el-mundo*. No es que primero el *Dasein* sea en su exclusividad o individualidad y luego se relacione con otros iguales a él, en tanto que habitante de un mundo el *Dasein* es siempre en relación con otros, estén o no presentes en su facticidad. Lo que determina este co-originario *ser-con-otros* como un componente esencial del mundo es la condición de arrojado (*Geworfenheit*) del *Dasein*.

Que el *Dasein* está arrojado significa que su existencia, en cuanto él no elige venir a la existencia ni el modo de llegar a ella, se encuentra determinada por una elección de ser y ésta es siempre en relación con los otros. El *Dasein* llega al mundo porque otros lo han decidido y porque otros ya existen en un mundo con sus posibilidades propias.<sup>63</sup> El *Dasein*, como *ser-en-el-mundo*, está en referencia consigo mismo como ser existente que elige sus posibilidades en su

---

<sup>62</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 75.

<sup>63</sup> “El *Dasein* nunca está aislado del ente, es decir, por su propia esencia no está aislado del ente y sólo entregado a él o abandonado a él, sino que el *Dasein* se encuentra en medio del ente. Y esto a su vez no quiere decir que el *Dasein* figure ahí delante entre los demás entes, sino que ‘en medio de’, ‘en medio del ente’, significa: el *Dasein* viene transido, ocupado por el ente al que está entregado, es ente reina [waltet] en él”. Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, España, 2001, p. 343.

fáctico existir; está cabe o en medio de las cosas del trato, del uso y el negocio y está en relación con otros como él en cuanto estos son parte constitutiva del mundo al que es arrojado el *Dasein* en general.

Ahora bien, esta concepción del *ser-en-el-mundo* que hemos caracterizado a grandes rasgos siguiendo la argumentación de Heidegger parte de un principio fundamental, que si bien no es explicitado del todo por Heidegger, si es por lo menos supuesto por él.<sup>64</sup> Este principio que hace posible que el mundo pueda “funcionar” como mundo es la unidad del mundo como tal. Que el mundo es una unidad no se refiere exclusivamente al todo articulado de sus estructuras, su modo de ser es también es tan esencial como sus esferas. En su modo de ser como unidad lo que se supone es que entre la significatividad, *el ser-sí-mismo*, *el ser-cabe* las cosas y *el ser-con-otros* hay una precedente concordancia de funcionalidad o referencia. Es como si todas estas estructuras consintieran en que la significatividad del mundo y sus referencias permanecieran estables y regulares, pues sólo sobre esta base puede darse un comprender previo y la llamada circularidad de la comprensión que establece que todo conocer un ente parte de un haber previo (*Vorhaben*) con él. El mundo es posible como mundo en su unidad significativa del plexo de relaciones de funcionalidad:

*Los diversos modos del fáctico ser en convivencia constituyen en cada caso sólo las posibilidades de la amplitud y de la autenticidad de la apertura del mundo y las diferentes posibilidades fácticas de la confirmación intersubjetiva de lo que ha sido descubierto y de la fundamentación intersubjetiva del acuerdo en la comprensión del mundo y las posibilidades fácticas para prever y guiar las posibilidades existenciales del individuo.*<sup>65</sup>

El poder existir y desenvolverse en el mundo de manera adecuada consiste en un previo “acuerdo” en la comprensión del mundo, esto es, un previo acordar la significatividad cuyas relaciones deben preceder a toda comprensión si es que la significatividad puede iluminar las posibilidades tanto del ser de los entes intramundanos como de las posibilidades fácticas del *Dasein*. Las preguntas son entonces: ¿cómo es posible este previo acuerdo?, ¿cómo se logra la unidad del mundo? En esta pregunta subyace el poder elucidar el sentido socio-político del *Dasein* como una instancia que logra darle cohesión al mundo, su posibilidad de funcionar como espectro de significación, y que desempeñará la distancia crítica que queremos lograr respecto a lo tematizado por Heidegger; en esta contraposición a las tesis heideggerianas sobre el mundo y su esencia es donde el tema de lo político puede mostrarse en relación con su ontología.

El hilo conductor mediante el cual Heidegger intenta fundamentar una unidad de lo real es la pregunta por el ser. La pregunta por el sentido del ser, eje de

---

<sup>64</sup> Nos referimos a que en el tratado de *Ser y tiempo* esta unidad no queda del todo esclarecida, ya que como sabemos, la segunda parte que debería dar el fundamento sobre el que descansa toda la analítica del *Dasein* nunca fue escrita; sin embargo, el mismo tratado parte del supuesto de esa unidad ontológica del mundo que es esclarecida en trabajos posteriores hasta desembocar en el famoso *Ereignis*.

<sup>65</sup> Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, España, 2000, p. 355.

los análisis de *Ser y tiempo*, tiene como finalidad el poner a la vista la instancia ontológica que da unidad al mundo y articula los diversos sentidos que subyacen en su esencia.<sup>66</sup> De manera general, la mundanidad del mundo, las estructuras que posibilitan el encuentro y acceso con los entes, no es un hecho totalmente humano. Esto significa que el hombre, como ser arrojado en la existencia y en un determinado “ahí” fáctico, se encuentra y recoge un conjunto de posibilidades en el mundo abierto y que, en última instancia, son posibilidades que el ser desvela en su desencubrimiento:

Que el ente sea lo que él es y como lo es, no es algo que el ente le deba a nuestro favor ni a nuestra gracia. El ente está ya ahí, es un *positum*, y lo único que podemos hacer es encontrarlo.<sup>67</sup>

El sentido de los entes, de los útiles y sus múltiples referencias de funcionalidad no son puestos por el *Dasein*, sino supuestos por él. El ser es la categoría que para Heidegger hace posible tematizar la articulación del mundo sin referencia a la actividad de un sujeto, el ser es el donador de sentido de los entes en general, su unidad metafísica.<sup>68</sup>

El mundo es ese espacio existencial desde el cual los entes son comprendidos e interpretados a partir del horizonte del ser. Nuestro trato con los entes intramundanos se da sobre la base de una cierta respectividad sobre ellos en relación con el entorno (*Umgebung*) en el que aparecen. El *Dasein* se encuentra siempre en un mundo significativo antes de cualquier postura propia, arrojado y caído en el mundo está situado siempre en una comprensión de funcionalidad que le muestra el *para qué* (*Um-zu*) de los útiles. El mundo está así *abierto* de antemano como mundo circundante (*Umwelt*) a cualquier actividad humana que le permite precisamente al hombre poder elegir y decidirse por las posibilidades ya abiertas:

Mas para que el *Dasein* pueda andar en torno con un plexo de útiles, es necesario que comprenda, aunque atemáticamente, lo que hemos llamado la conformidad: *es necesario que le sea abierto un mundo*. Y este es abierto con la existencia fáctica del *Dasein*, si es que por otra parte este ente existe esencialmente como ser-en-el-mundo.<sup>69</sup>

La afirmación de que el mundo obtiene su sentido y unidad por la comprensión previa del ser es una tesis que no queda del todo esclarecida en *Ser y tiempo*, de ahí la ambigüedad de muchos de sus pasajes y que, según palabras del mismo Heidegger, se haya comprendido mal el tratado. Esta ambigüedad aparece desde sus primeras reflexiones y es subsanada en el llamado segundo Heidegger. En sus primeras lecciones Heidegger parece entender que el mundo está constituido por el conjunto de referencias cotidianas que

---

<sup>66</sup> “La pregunta que hace Heidegger ante esta proliferación de sentidos... es la siguiente pregunta: ¿cuál es la simple y unitaria determinación del ser cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones?”. Rojas Jiménez, Alejandro, *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Universidad de Málaga, 2009, pp. 36-37.

<sup>67</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 197.

<sup>68</sup> “La pregunta por el ser busca el significado unitario dominante que los atraviesa a todos y que, para usar una expresión de Heidegger, ‘habla’ en ellos y los concilia”. Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, 2006, p. 48

<sup>69</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 393.

determinan a una comunidad. Piénsese, por ejemplo, en el caso del senegalés que es colocado en un mundo diferente al suyo.<sup>70</sup> Tanto el senegalés como Heidegger verían cosas diferentes tratándose de la misma situación, debido a la diferencia de sus experiencias cotidianas. Sin embargo, aunque el senegalés no sabría como interpretar lo que ve o para él lo que ve no tiene sentido, es precisamente esta falta de sentido lo que muestra el significado de la situación. Ambos ven significados, para uno significaciones que tiene sentido y para el otro significaciones sinsentido. El mundo es un conjunto de significaciones previas que determinan el sentido de las cosas. El mundo es, pues, el mundo de las vivencias del cotidiano vivir, de la comunidad en la que se vive con otros y se comparten significados.<sup>71</sup>

Esta idea aparece también en *Ser y tiempo*, en el famoso párrafo 74, que es lo que ha dado lugar a esta ambigüedad en el tratamiento de la consistencia del mundo y las interpretaciones antropológicas del texto.<sup>72</sup> En cuanto conjunto de significaciones el mundo y su estructura se remite al todo de los útiles que hacen frente dentro del mundo. Los entes a la mano o que tienen el carácter de útiles se remiten ellos mismos al todo de la estructura de la mundanidad del mundo, esto es, a otros útiles y a otros entes con el carácter del *Dasein*. Un útil o un ente a la mano es tal no porque sea parte de sus cualidades naturales o físicas, porque constituya una cosa con propiedades específicas, sino porque se encuentra insertado en un todo de referencias:

El útil, respondiendo a su ser útil, es siempre por la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto. Estas cosas jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco este como lo entre las cuatro paredes, en un sentido espacial geométrico, sino como útil para habitar o habitación.<sup>73</sup>

Las diferentes maneras que caracterizan al útil son la utilizabilidad (*Dienlichkeit*), la idoneidad (*Beiträglichkeit*), la empleabilidad (*Verwendbarkeit*) y la manejabilidad (*Handlichkeit*). Todos estos modos de lo útil reposan en el plexo de referencias del mundo. Si es cierto que el *Dasein* se encuentra en una situación en la que tiene una previa pre-comprensión del ser y de su mundo cotidiano, el mundo y la totalidad de referencias tienen que ser previas a todo conceptuar y todo usar y manipular los entes intramundanos. Como enfatiza Heidegger, el mundo y sus estructuras tiene que estar ya abiertas para que sea

---

<sup>70</sup> “Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto. ¿Acaso vería simples complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da? Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo. *Mi mirada es en gran medida individual*”. Heidegger, Martín, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, España, 2005, p. 87.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>72</sup> Este párrafo será analizado mas adelante en el capítulo IV.

<sup>73</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 82.

posible que los entes hagan frente y puedan ser usados de acuerdo a su conformidad (*Bewandtnis*). Esto significa que el sentido del mundo, sus referencias y significados, están ya dados de antemano antes de todo usar, manipular, tematizar o conceptualizar todo ente que aparece en el mundo.<sup>74</sup> El actuar humano es posible en la medida en que está embargado por un sentido que direcciona la acción y los objetos entren en la relación del obrar. La pre-comprensión del mundo funciona como un código de sentido general que es al mismo tiempo un horizonte de posibilidades que pueden ser realizadas en el fáctico existir.

Por tanto, no sólo entendemos algo así como ser, sino que esa comprensión del ser, es decir, ese entender el ser [...] es tal que va por delante de, que antecede a, la experiencia del ente. Lo que decimos es que la comprensión del ser precede a la experiencia del ente, va por delante de la experiencia del ente. Y va por delante de suerte que, por así decir, sólo en la claridad que así se produce, es decir, sólo en la claridad que se produce porque esa comprensión del ser [...] actúa como una luz que nos precede, podemos toparnos el ente, podemos toparnos ente.<sup>75</sup>

Este estado de abierto del mundo no es producido por el hombre, la significatividad, el todo de las referencias, es un previo abrir del ser como donación de sentido.<sup>76</sup> Es cierto que el hombre también produce, transforma, usa y altera a los entes, pero esto sólo es posible sobre la base del mundo ya abierto y desencubierto por la luminosidad del ser.<sup>77</sup> Al sujeto humano le es posible tratar con los entes y transformarlos para su beneficio en tanto ellos han sido accesibles primero en su ser, en su sentido dentro del mundo, o desencubiertos en un conjunto de plexo de sentido. El *Dasein* -o un sujeto- no pone el mundo, sino que vuelve a él constantemente para interpretar los entes sobre la base de la comprensión de su *ser-en-el-mundo* ya previamente desencubierto.<sup>78</sup> Esto es lo que distingue precisamente a la tradición como

---

<sup>74</sup> "Cuando me ocupo totalmente con algo y uso para ello algún útil, no me dirijo al útil como tal, al instrumento de mi trabajo. Tampoco me dirijo a la tarea manual misma, sino que me muevo *en* las relaciones de funcionalidad como tales. En la comprensión de éstas, me detengo en la relación de los útiles que están a la mano. No me paro ni en uno ni en otro, sino que me muevo en el para [*Um-zu*]. Por ello tenemos trato [*Umgang*] con las cosas. No un mero acceso [*Zugang*] a algo que está ahí delante, sino un trato con las cosas pues éstas se muestran como útiles en un entramado de utilidades. El darle una función en tanto que comprensión de la función es ese proyecto que ante todo da al *Dasein* la luz en cuya claridad encuentra algo como el útil". Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 351.

<sup>75</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 204.

<sup>76</sup> "Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser 'abierto'. Con la accesibilidad de los entes 'a la mano' dentro del mundo para el 'curarse de' 'viendo en torno', es en cada caso ya 'previamente abierto' el mundo. Este es, pues, algo 'en que' el *Dasein* en cuanto *ente*, *era* en cada caso, algo a lo que el *Dasein* en ningún *ir* expreso puede hacer sino *volver*". Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., pp. 89-90.

<sup>77</sup> Cfr. Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?, Siglo XXI*, México, 2010, p. 70.

<sup>78</sup> "La proyección es en cierto modo previa, antecedente, va por delante, y el ente se nos manifiesta de suerte que (de forma aún tapada) es en ese ser ya entendido (es decir, es en ese entender previamente su ser) como empezamos topándonos con aquello que (precisamente a la luz de esa comprensión del ser) empezamos dejando que se nos tope como ente. Desde el ser entendido de antemano (es decir, entendido de antemano el ser) es como, por así decir, empezamos retornando al ente, o dicho con más



elemento fundamental en la historización de cada individuo y de la comunidad en general. El *Dasein* se apropia de su pasado, como tradición, para realizar sus posibilidades de ser, el *haber-sido* es una reapropiación que sólo le es posible al *Dasein* como *ser-en-el-mundo*; sólo porque el *Dasein* tiene mundo puede habérselas con los entes intramundanos y con la forma en que estos pueden utilizarse ya dadas en un previo estar ahí como dispuestas para una específica conformidad. El horizonte desde el cual el *Dasein* se comprende a sí mismo y a los entes es el mundo, y éste tiene su significatividad por el ser:

Las referencias de significatividad que definen la estructura del mundo no son, por ende, una red de formas echadas sobre un material por un sujeto sin mundo. Comprendiéndose y comprendiendo su mundo extáticamente en la unidad del “ahí”, retorna, antes bien, el *Dasein* fáctico desde estos horizontes hasta los entes que hacen frente dentro de ellos. El retornar hasta..., comprendiendo, es el sentido existencial del permitir, presentando que hagan frente entes que por ello se llaman intramundanos.<sup>79</sup>

En esta tesis sobre la caracterización del mundo y sus estructuras subyace una postura sobre lo político que atravesará todos los análisis de *Ser y tiempo* hasta desembocar en la elucidación de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*. Aquí lo político no lo entendemos en el sentido institucional-organizativo, sino como postura metafísica que define el sentido de lo humano y de su capacidad de configurar su socialidad. El momento de lo político, como trataremos de demostrar, es la disposición de los sujetos sociales a instaurar, ratificar o modificar su identidad política global.<sup>80</sup>

Como se ve, nos vemos en el extremo de la postura de Heidegger para quien el hombre o el sujeto no es quien determina la forma de ser del mundo, precisamente para resaltar ese momento de la *politicidad* que en Heidegger es encubierta a favor de una entidad metafísica como lo es el ser.<sup>81</sup>

---

exactitud: en la medida en que constantemente nos comportamos ya respecto al ente, ese comportamiento representa ya siempre un haber retornado a él, es decir, un habernos vuelto a él, esto es, al ente, a partir de una antecedente o previa (o que va por delante) proyección del ser”. Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 220.

<sup>79</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 396.

<sup>80</sup> “Los individuos sociales son sujetos ‘individuales concretos’ –y no ‘abstractos’ como los ejemplares gregarios-, en la medida en que todo acto de cada uno de ellos afecta, directamente o mediante una transformación de la naturaleza a su propia identidad y la identidad de los demás. Todo hacer individual es, en este sentido, un hacerse, un hacer a los otros y un dejarse hacer por ellos. En el sujeto social (*polis*), todos sus miembros son sujetos (*polites*) por cuanto viven su reproducción individual como un transformarse recíproco y necesario de sus respectivas identidades y como un transformar colectivo de la identidad social global”. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 173-174.

<sup>81</sup> En el terreno fáctico u óntico el hombre usa a su favor a los entes, los manipula, los cambia, los inserta en sus relaciones cotidianas, pero desde un punto de vista ontológico, como ya ha sido recalcado, esto es posible por la apertura ontológica del mundo. La proyección del ser de los entes que los abre o los descubre en un campo de sentido nos abre las posibilidades fácticas de las cosas en el mundo humano. Es privilegio del hombre, como *Da-sein*, elegir dentro del conjunto de posibilidades de ser; es en la ex-istencia del hombre, y en su relación de apertura proyectiva con el ser, donde lo óntico y lo ontológico se encuentran. El hombre ejerce el libre elegir las posibilidades abiertas y proyectadas, pero no está en su naturaleza el ponerlas o crearlas desde *ex nihilo*.

Que en la analítica del *Dasein* se encuentra una específica postura política como postura ontológica podemos apreciarla en la forma en que Heidegger “destruye” o desmonta los fundamentos sobre los que se construye la teoría política moderna. Como ya lo vimos, de acuerdo con ella la sociedad y el Estado surgen como un pacto o contrato, en el que los individuos aislados constituidos como un “yo” dejan detrás de sí su libertad natural para someterse a la libertad civil. Los individuos son seres racionales y plenamente conscientes de sus capacidades individuales, pero se encuentran en oposición y lucha de unos contra otros. Como una multitud de “yoes” enfrentados entre sí libremente deciden formar comunidad en el mutuo reconocimiento. Para Heidegger, por el contrario, los hombres no son primero individuos aislados, atomizados, que después deciden entrar en relación de unos con otros, formar un *ser-con-otros*, sino que originalmente son ya, en cuantos *seres-en-el-mundo*, en una relación de *co-estar*.

Sobre la base del uno-con-otro o unos-con-otros, del Miteinander, se vuelve posible la comunidad, y no al revés, es decir, no es una comunidad de yoes la que comienza constituyendo un unos-con-otros.<sup>82</sup>

El estado de naturaleza del que parten los teóricos de la política moderna es sólo posible porque pre-existe o está ya dado un original *ser-con-otros*. El *co-estar*, la comunidad o lo que llamamos sociedad civil son previos a la construcción racional del Estado tal como lo plantea la teoría política moderna. La base de la comunidad no es pues el acuerdo racional y voluntario, sino la misma apertura del mundo que apunta hacia el ser como constituyente de toda comunidad.<sup>83</sup> Así, el sujeto –como yo- y la construcción de la comunidad de estos sujetos son puestos en tela de juicio por Heidegger sobre la base de la estructura del *ser-en-el-mundo*. La analítica del mundo puede entenderse entonces como parte de la *Destruktion* de la metafísica moderna que es fundamento de la filosofía política que se desprende de ella. Precisamente la *Cura (Sorge)* como modo de ser específico del *Dasein* sirve para que Heidegger se aleje de toda consideración ontológica que hace del sujeto un ser autónomo y auto-constituyente de sí, de la realidad y de la comunidad, es decir, del mundo en general.

Sin embargo, el lugar desde donde sea posible mostrar esta *politicidad* del *Dasein* por la que apuesta Heidegger debemos buscarla en el análisis del útil, del *ser-a-la-mano* que remite a las otras estructuras del mundo. Como señalábamos más atrás, un útil es útil porque aparece o es *desencubierto* en el plexo de referencias que le asignan su función, su sentido y su lugar espacial específico. Si seguimos la argumentación heideggeriana necesariamente desembocamos en el llamado círculo hermenéutico del que, como enfatiza Heidegger, no es necesario salirse, sino recorrerlo adecuadamente. En la manera en que Heidegger resalta la esencia de lo útil hay una caracterización del útil que apuesta a una desobjetivización de lo real y es precisamente esta *forma-útil* y su crítica lo que nos permitirá ver más adecuadamente lo político que subyace en *Ser y tiempo*.

---

<sup>82</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 157.

<sup>83</sup> Esto queda más claro en el capítulo IV, en la sección titulada: “Historia epocal y la dictadura del ser”.

Un objeto útil es útil no solamente porque se inserta en el plexo de significaciones de la conformidad en la que se desoculta. El *objeto-útil*, su *forma-útil*, tiene ser en cuanto se relaciona con el todo de útiles del mundo en general y la *circunmundanidad* en particular. De este modo, Heidegger hace valer el hecho de que conocer un ente opuesto a la forma de ser del *Dasein* debe primero ser pre-comprendido como útil<sup>84</sup>, incluso conocerlo y aprehenderlo científicamente es suspender su *forma-útil* y mirarlo como pura cosa (*Vorhandensein*). La totalidad de significaciones queda formalizada y entramos en la “circularidad” del comprender.

Esta referencia circular es lo que permite que la esencialidad de las significaciones, el ser, sea puesto como el origen o fuente en el que el ente queda embargado y determinado. *El ser es una jaula de sentido* que engulle a la entidad dándole su configuración propia y su destino. El mundo no es, pues, un mundo puesto por el ser humano, éste sólo existe, habita y está en medio de los entes en cuanto los ilumina (*Erschlossen*) y éstos se dejan descubrir (*Entdecken*) en su referencia significativa. El hombre puede transformar el mundo, modificarlo y usarlo a su favor sobre la base de las significaciones ya puestas por el ser. El plexo de significaciones, su sentido en el mundo, precede (*Preisgegebenheit*) a cualquier trato humano con los entes y los pone en situación fáctica –existencial- a ambos:

[...] la proyección de la constitución o estructura o índole de ser, antecedente-inobjetual (es decir, antecedente o precedente o vorgängig, más ella misma no objeto) pero fundamentadora y mediante la que se amoja el campo, esa proyección de la estructura de ser, digo, es la que empieza dejando aparecer al ente (cuyo ser ella determina), precisamente mediante ese caracterizarlo o determinarlo. Sobre el trasfondo del ser proyectado en la proyección es como el ente así determinado empieza cobrando relieve, empieza a dejarse ver. Es en y con esta proyección del ser como el correspondiente ente empieza a resultar encontrable para una investigación o consideración concreta, lo cual significa: empieza a hacerse patente (a ponerse de manifiesto) como algo “existente” (en el sentido tradicional de este término), como algo que está-ahí-delante. La proyección es la que empieza empujando al ente a la luz, aun cuando sin cambiar nada en ese ente. El ente queda manifiesto como estando-ya-ahí, como algo que está ahí, el *positum*. Sólo cuando el ente queda así de manifiesto como algo que está-ahí, como estando o “existiendo” ahí, resulta cognoscible en sí mismo.<sup>85</sup>

Sin embargo, la *forma-útil* que elucida Heidegger como relación de funcionalidad elude la cuestión de que todo objeto de posible utilidad es ante todo un valor de uso relacionado con la necesidad humana y la forma (social)

---

<sup>84</sup> “Lo que con toda razón llamamos un cuchillo nunca podríamos conocerlo como cuchillo y nunca podríamos utilizarlo como un cuchillo, es decir, como una cosa para cortar, si no entendiésemos algo así como una cosa-para, un utensilio para cortar. No aprendemos qué es un utensilio utilizando el cuchillo, la pluma, la aguja, sino al contrario, sólo podemos topar tal clase de ente porque, y en la medida en que, entendemos algo así como utensilio. Esto lo entendemos de antemano. Aportamos ya tal entender, es decir, ese entender va por delante, y sólo por eso podemos aprender a habérsela con esos utensilios”. *Ibíd.*, p. 205.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 209.

en que ese valor de uso es realizado. Es cierto que el *co-estar* y la *conformidad* cubren esos aspectos de que todo útil es siempre una remisión para otro *Dasein* y para un específico *respecto-de-qué*, pero esto sólo en la medida de que lo útil y sus referencias se mantengan como *forma-útil*. Sí, como demostraremos en lo que sigue, el ser humano es capaz de trascender la *forma-útil* de los entes con que nos encontramos en el mundo, esto necesariamente es también un salir más allá del plexo de significaciones que son puestas en la pre-comprensión. Esto no significa que este conjunto de sentidos no sean algo efectivo, sino de lo que se trata es de mostrar su fundamento más allá de lo ontológico en donde lo político y la *politicidad* se muestren.

Un útil no solamente se usa o se significa en un conjunto de referencias sino que es también, en cuanto útil, consumido. Consumir objetos o útiles es apropiarse de un valor de uso específico. Este consumir el valor de uso de los objetos apunta a un uso “adecuado” o “deficiente” de la *forma-útil*. Por eso la *forma-útil* es sólo un *aspecto* en que los individuos se relacionan con las cosas pero más allá de esta forma hay todo un juego de rupturas, arreglos, rechazos, rectificaciones y transformaciones de la objetualidad de las cosas.<sup>86</sup>

Hay en todo objeto útil una *intención* de que sea usado o consumido como propiamente es, lo que Heidegger llama el *dejar-ser* de lo entes que son desvelados. Pero este *dejar-ser*, como intención de uso implica, al mismo tiempo, un *no-dejar-ser* al ente en cuestión. La intencionalidad de los entes *a-la-mano* remite, pues, al captar su propio modo de ser en el plexo de significados que es pre-comprendido. Pero de igual forma, su *no-dejarlo-ser* encubre u oculta ese sentido previo a todo usar. Un útil puede ser, por consiguiente, usado de acuerdo a su intención propia o no usado como “propiamente” debe ser usado creando una expectativa de otro tipo de uso o consumo de su valor de uso:

El perfil definitivo de la practicidad o forma objetiva se juega dentro de la doble tensión que proviene, por un lado de la *intención* de forma propuesta por el trabajo en que ella fue compuesta y, por otro, de la *expectativa* de forma, dispuesta por el consumo en que ella habrá de ser aceptada. La forma del objeto es así *biplanar* o de doble aspecto; corresponde a un producto que sólo es tal en la medida en que es un *bien* (lo que no excluye, por supuesto, la posibilidad de que sea también un “mal”); es decir, a una cosa cuya importancia o valor para el uso concreto remite necesariamente o valor por el trabajo concreto.<sup>87</sup>

Hacemos énfasis en la diferencia radical que existe entre el simple utilizar o remitir a la funcionalidad de un objeto y el usar o consumir un valor de uso. En el usar o consumir un valor de uso se resalta el hecho de la apropiación –y posible modificación- del objeto. En cambio, la simple utilidad o funcionalidad no remite a una apropiación por parte del individuo, pues propiamente, como

---

<sup>86</sup> “Producir y consumir objetos resulta ser, para el sujeto social, un constante reproducir –instaurar, ratificar o modificar- la forma de las relaciones de producción y consumo”. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., p. 173.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 177.

señala Heidegger, un útil nunca es realmente tomado en sí mismo.<sup>88</sup> Lo que está en consideración son dos posturas diferentes, dos *politicidades* de lo humano que ofrecen significatividad al mundo. El hecho de resaltar el valor de uso y su consumo nos muestra una característica propia del actuar humano, de la *praxis* humana: *el poder trascender las formas de los objetos, incluyendo la forma de socialidad dada a ellos*. La lucha de lo político hay que buscarla ahí como esa capacidad de autodeterminación de una forma específica de la forma social general.

El consumo del objeto, del útil, en cuanto a su forma, está significada en un sitio determinando de uso, pero este sitio, como bien apunta Bolívar Echeverría es sólo “la *expectativa* de forma, dispuesta por el consumo en que ella habrá de ser aceptada”. Un útil cumple una *intención* de forma en cuanto es producido para una determinada relación social, por ejemplo, el martillo: el martillo tiene la *forma-útil* que le corresponde en cuando se adecúa al *entorno* o medio para el cual fue dispuesto en su producción. Pero el martillo sólo se desvela como martillo en su uso en el martillar, en el ser usado para martillar, en el golpear otro objeto. El uso, que Heidegger equipara con la *forma-útil*, no es sólo el martillo como instrumento, esa es más bien su forma adecuada dada, su *intención* en la producción, para que pueda cumplir el real uso de su *ser-cosa*, que es el golpear, el ser posible de ejercer una fuerza sobre otro objeto. En su ejercer fuerza, en ser una masa que produce una presión de fuerza sobre un objeto reside su propio valor de uso, que adopta la forma de martillo. Un taladro, realiza la misma función, es un objeto cuyo valor de uso es ejercer fuerza sobre otro, pero su forma cambia de la forma-martillo a la forma-taladro por el tipo de objeto sobre el que se ejercerá la fuerza.

Por ello mismo, como bien apunta Bolívar Echeverría, el objeto no solamente es un bien, sino también *puede* ser un “*mal*”. En ese *puede* reside no sólo la multiformidad de la materialidad como posibilidad de efectuación, sino también de la libertad del hombre que no sólo comprende útiles y luego objetos-cosa (*Vorhandensein*) una vez que deja de usarlos como sostiene Heidegger, sino que el hombre se encuentra ya siempre en esa doble panorámica de la *biplanidad* de los productos que señala Bolívar Echeverría. Lo importante es aquí “liberar” al objeto de su *forma-útil*, pues con ello se constituye toda una nueva forma de relación entre las cosas, la naturaleza, y el mismo ser de lo social, pues si la única relación posible de los hombres con las cosas es bajo la *forma-útil* como relación básica, fundamental, no se puede explicar el cambio y la posibilidad de transformación del mundo, nos quedaríamos en simples interpretaciones que no son por el hombre como sujeto social, sino relativas a otras instancias como razón, espíritu, condiciones trascendentales o el ser heideggeriano. No se concibe la transformación del mundo por parte de los seres humanos precisamente por estar atrapados en una específica relación de forma con los objetos.<sup>89</sup>

Ahora bien, la tesis de Bolívar Echeverría de que la producción y consumo de objetos es un constante instaurar, ratificar y modificar las formas de las

---

<sup>88</sup> “Un útil no ‘es’, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser es útil que es”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 81.

<sup>89</sup> Cfr. La tesis I sobre Feuerbach de Marx.

relaciones de producción no hay que verlo al nivel de las puras transformaciones en la productividad. Lo positivo de la ontología del *Dasein* es que nos descubre la importancia de la cotidianidad como espacio donde constantemente se *juegan* estas relaciones sociales, aun cuando esto no implique necesariamente una acción directa sobre el conjunto social.

La relación práctica con los objetos hay que situarla en lo cotidiano, entendiendo que la suma de muchas relaciones prácticas con el objeto que trascienden la *forma-útil* de esta da lugar a nuevas relaciones que pueden conducir a revolucionar todo el conjunto, a la ruptura y puesta en crisis de la sociedad establecida. El situar la *praxis*, bien entendida, al nivel de la cotidianidad nos permite comprender esos cambios y que éstos no aparezcan como si fueran irrupciones súbitas, inexplicables, desconocidas, místicas, que dan lugar a esas interpretaciones de que el cambio social es algo que viene dado por instancias trascendentes a los hombres.

Vamos a ver esta puesta en juego de las relaciones prácticas de los objetos, que al mismo tiempo es una puesta en juego de las relaciones sociales y, por ende, el momento de lo específicamente *político* que configura nuevas formas de la socialidad. Recurrimos a un ejemplo puesto por el mismo Heidegger para determinar el modo de ser del útil: un martillo en cuanto *forma-útil* se ocupa en el taller, la fábrica, etc., su *expectativa* de forma dada en su producción se realiza en el martillar por el carpintero o el obrero. Este *bien* cumple la función que le fue asignada en el conjunto de significaciones del mundo. El entorno del uso, su conformidad con su lugar adecuado es aquí indiferente, pues lo mismo puede ser usado en el taller, la fábrica, la escuela, la casa, etc. La *intención* de forma, el martillo *como* martillo, se realiza en la *expectativa* de forma del consumo. El valor de uso, que no se reduce a la *intención* de forma, es el simple ejercer fuerza de un objeto sobre otro objeto.

En la producción del útil martillo ya está supuesta, aunque no necesariamente de un modo científico, el descubrimiento de una masa (la materia) como ejecutora de fuerza de presión sobre otra. Si el valor de uso específico de esa masa adquiere la forma-martillo es porque esa fuerza de presión entre un objeto y otro será realizada por un ser humano, por la cual el objeto debe adecuarse a las características de usabilidad de la corporalidad humana. Esta forma de un objeto adecuada (*intención de forma*) a un uso humano *para* usarlo en un objeto (*expectativa de forma*) es lo que constituye al útil como tal. Pero el elemento sustancial-material, la presión de fuerza, no queda limitado por esa forma.

Un martillo no solamente es usado por el carpintero o el obrero para transformar una cosa, para golpear un objeto. El mismo martillo *puede* ser usado para golpear a otro ser humano, para amenazarlo o torturarlo. Heidegger no toma en cuenta que si siguiéramos al pie de la letra su concepción del útil no se podría explicar el que un útil sea usado con fines distintos para los cuales está significado con el todo de útiles del mundo o del entorno del caso. Bien se podría decir que es un uso “inadecuado” o “ineficiente” del objeto-útil. Sin embargo, siguiendo al mismo Heidegger en su principio metodológico<sup>90</sup>, no hay

---

<sup>90</sup> “Tampoco nos importa qué estamos haciendo con la afirmación de estas supuestas trivialidades, si con ellas penetramos o no en los misterios del mundo y del *Dasein*. Únicamente nos importa una cosa:

que dejar de lado estos aspectos triviales que nos salen al paso y que se consideran como evidentes de suyo, sino aclarar de dónde surgen estos fenómenos y por qué son así. Bolívar Echeverría nos dice a este respecto:

Usar el campo instrumental consiste por un lado en obedecer y por otro en rebelarse al proyecto de objetividad que él trae consigo en su composición técnica; es intervenir en la historia de la producción/consumo historia de la relación sujeto-objeto. La elección de una posibilidad de forma implica necesariamente una ratificación o una impugnación de todo el horizonte de posibilidades de forma.<sup>91</sup>

El todo de horizontes de posibilidades de forma del que habla aquí Bolívar Echeverría es precisamente la *posibilidad* de la materia en cuanto está mediada (transformada) por la producción. Esta posibilidad no es una posibilidad sin más, pues responde a la legalidad del objeto mismo: yo no puedo usar una fruta o una hoja de papel para golpear o clavar. En cambio, una roca sí puedo usarla con la misma intención que un martillo, precisamente porque el conocimiento del valor de uso –ejercer fuerza- es conocido antes que cualquier *forma-útil*, porque a su vez la naturaleza precede, y por ello también *excede*, cualquier relación social. Las propiedades de la naturaleza fueron y son conocidas antes de cualquier formalización en objeto-útil<sup>92</sup> e igualmente a través de esta formalización. Antes de usar el martillo como objeto-útil yo debo tener una pre-comprensión de su sentido en cuanto útil, pero con igual certeza el hecho de que exista un objeto como el martillo supone que el valor de uso de una materialidad específica ha sido descubierta y apropiada dándole la forma del útil-martillo. Aunque también no deja de ser cierto que el valor de uso de cualquier materialidad responde a una necesidad que se da en un mundo: el viento que empuja las velas sólo es posible en la navegación que remite a un todo de referencias pero el empuje que da el viento se comprende como un modo específico de esa materialidad natural, como un valor de uso aprovechable *para esa* necesidad humana.

En el mundo cotidiano la materialidad y su legalidad traslucen a través de la *forma-útil*, por ello el lápiz no sólo sirve para escribir, sino también para rascarse o para pinchar. Con la silla no sólo nos sentamos, también podemos atrancar la puerta, para defendernos de un ataque o para golpear. Todos estos usos “inadecuados” de los útiles deben movernos a ampliar el concepto del valor de uso no sólo relacionados con el conjunto de la producción y el consumo de objetos sino “ensancharla” más, por decirlo así, y aplicarla al mundo cotidiano.

Como señalábamos, un útil como el martillo es usado por el carpintero para martillar, aquí el martillo es lo significado y el martillar lo significante. El martillo

---

que nos se nos escurra entre las manos esta tesis trivial y lo que se mienta con ella, que nos acerquemos algo más a ella. Entonces es posible que esta supuesta trivialidad se torne un total enigma. Quizá esta verdad de Perogrullo se convierta en uno de los más excitantes problemas para el que sabe filosofar, es decir, para el que ha aprendido a comprender que lo evidente de suyo es el auténtico y único tema de la filosofía”. Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., pp. 86-87.

<sup>91</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., p. 186.

<sup>92</sup> Y esto no significa que sea de un modo científico. Hay un saber pre-científico de la materialidad que el hombre reconoce en su trato con los objetos y los entes materiales.

es martillo en tanto se usa en el martillar. El significado se refiere a su significante, y éste a su vez, al todo de significaciones. El martillo es un signo, porque como lo significado, remite a un significante que lo envuelve y le da su ser, su esencia. El significante, el martillar, remite a otros significantes y otros signos. Sólo se puede martillar si hay algo a martillar y respecto a qué se debe martillar. Supone por tanto, un conjunto de relaciones entre los hombres (el *ser-con-otros* heideggeriano).

El carpintero martilla porque debe hacer una mesa que le fue encargada porque *quien* la encargó la necesita *para* un comedor y éste para poder comer *en* el objeto adecuado a ello. Este tipo de relaciones básicas se sustentan en un tipo de orden social en donde los hombres asumen que cada cosa del mundo y cada individuo se comportarán y actuarán como debieran comportarse regularmente. Apunta a una regularidad que puede volverse algo cotidiano. Lo regular de un útil se vuelve cotidiano cuando se engarza con otro conjunto de útiles que ya tienen prefijados sus usos correspondientes como una funcionalidad estable. Cuando una cierta actividad pasa a formar parte de un conjunto de relaciones sociales, lo que implica que esa actividad es reconocida por los integrantes de una sociedad, esto regular se puede volver habitual. Lo regular se formaliza y se hace término medio, cotidianidad; esto se les presenta a los hombres como un orden dado de antemano y como todo orden supone un conjunto de reglas, comportamientos, tratos, opiniones, etc. Es el espacio social donde cada cosa ya ocupa su lugar habitual. Esto después es transmitido como “tradición”, como un previo comportarse con un objeto en específico. Cuando el martillo es fijado en su significado del martillar la cotidianidad lo asume como dado: si hay que martillar hay que usar un martillo. La *forma-útil* es fijada en relación a un comportamiento regular que se trasmite de una generación a otra, de un espacio social a otro, siempre que la cotidianidad haga valer esa regularidad y le de un sentido, esto es, que el martillo efectivamente sea usado en el martillar. La conexión entre el pasado (el origen de un específico valor de uso) y el presente (donde los valores de uso son ya útiles cotidianos) se establece así siempre que los objetos “conserven” la *forma-útil* dada en su fundación original. ¿De dónde surge que el uso de un objeto termine volviéndose habitual, cotidiano?

Si apelamos a la descripción del útil, de la *intramundidad* de los entes y del *ser-con-otros* heideggerianos no podríamos explicarnos cómo es que surge lo cotidiano, Heidegger lo da como supuesto y como el inmediato fáctico del *Dasein*, su ser existencial propio. Por la fuerza de las cosas Heidegger tiene que reconocer que este mundo cotidiano en el que se conduce fácticamente el *Dasein*, y en el que los entes intramundanos son desvelados en su funcionalidad, hay “algo” que los sustenta y les permite *presentarse* en su ser propio. Aquí puede verse que el mundo como totalidad de significaciones es en Heidegger pre-esencialidad, porque no es el hombre quien le da sentido al mundo, sino el ser, él hombre sólo elige un sentido de su existencia a partir de las posibilidades que ofrece el mundo. El ser envuelve la existencia del hombre y la *enjaula* en una significación de sentido. Por más que en el hombre esté la posibilidad de elegir su propio ser o existencia, esta elección está supeditada a las posibilidades fácticas abiertas por el ser. El *Dasein* es libre de decidir su



existencia concreta bajo la sombra del ser. Al hombre sólo le queda descubrir y apropiarse de lo que el ser ha propuesto.<sup>93</sup>

Sin embargo, hemos visto que en sus relaciones habituales ya los mismos hombres no se guían por una significación de sentido que aporta el mundo, o en otras palabras, los hombres no “respetan” las *formas-útiles* que les salen al paso. Constantemente transgreden estas formas y las pueden transgredir porque en esencia el hombre es un ser de *praxis*: en sus manos está la posibilidad de una modificación sustancial del mundo. Aun cuando actúe como individuo aislado su acción está transida de socialidad sea que la siga, la suspenda o la transgreda. A partir del mismo ejemplo del útil-martillo veamos cómo se dan estas posibles modificaciones que permiten mostrar que el mundo está sostenido por los hombres y a través de la apropiación y transformación de su ser social, del conjunto de su *politicidad*.

Supongamos que el martillo-útil que reposa en el taller es usado para torturar. Por más que analicemos el útil en cuanto útil y el entorno en el que se encuentra (el taller) no encontraremos algo así como una referencia de sentido (*Um-zu*) que nos muestre que el martillo pueda ser usado para torturar. ¿Por qué su *intención* de forma, su forma-útil no es respetada? ¿Por qué un útil puede terminar siendo usado en algo distinto para lo que fue producido? ¿Por qué su ser-martillo como martillo se desvanece?

En el torturar es posible encontrar también una intención, y toda intención es un *referirse a*, apuntar hacia. El martillo entra dentro de la relación de tortura no en cuanto *objeto-útil*, es decir, no en cuanto su forma-martillo, sino como cosa capaz de ejercer fuerza, en su valor de uso como objeto material. Su *forma-útil* puede interesar en la medida de que facilite la acción. De hecho todo útil, *como forma-útil* a usar por un ser humano, adaptada a la corporalidad humana, es un facilitar la ejecución del valor de uso descubierto en el objeto material. El útil no solamente es un *para* el carpintero o un *para* martillar, sino *para* un ser humano, cualquier ser humano, que pueda usarlo sin complicaciones, de manera que resulte sencilla la ejecución. La estética misma del objeto responde a la corporalidad humana como manejabilidad universal, por ello, como decía Marx, el hombre también crea según las leyes de la belleza.<sup>94</sup>

Cuando el martillo es usado para torturar no se le toma en cuenta en su función de *forma-útil*, sino en el de su valor de uso material, el ejercer fuerza, y en el de

---

<sup>93</sup> Aunque parezca que aquí se trata de hacer visible un cierto determinismo absoluto sobre la existencia del hombre y que, por consiguiente, se plantee que en Heidegger priva la idea de un *positum* metafísico e histórico, lo cierto es que no puede soslayarse esa relación “dialéctica”, si se nos permite llamarla así, entre la libertad del *Dasein* y el determinismo del ser. El *Dasein* es ciertamente libre, pero es una libertad acotada dentro de su relación ontológica con el ser y fáctica con los entes. Precisamente lo positivo de este planteamiento ontológico de Heidegger es que muestra que el olvido del ser ha proyectado un sujeto absoluto cuya libertad no conoce límites, o cuyos límites son simples obstáculos históricos y antropológicos que pueden ser superados. Sólo desde esta perspectiva es posible captar la positivo, pero también lo negativo, del esquema ontológico heideggeriano y su relación con la libertad humana.

<sup>94</sup> “El animal se limita a modelar siguiendo la pauta y obedeciendo a las necesidades de la especie a que pertenece; el hombre en cambio, sabe producir a tono con cada especie y aplicar la pauta inherente al objeto; de ahí que el hombre modele también ateniéndose a las leyes de la belleza”. Marx, Karl, *Escritos de juventud*, FCE, México, 1987, p. 601.

su manejabilidad, sencillez en el uso. Quien usa el martillo para torturar lo hace refiriéndose a algo; la intencionalidad del torturador puede ser rechazar o afirmar lo habitual, el mundo cotidiano, la sociedad efectiva. No es lo mismo torturar en relación a una sociedad democrática que en una sociedad donde impera una dictadura. En el primer caso, el torturador rechaza, se opone, niega el conjunto de significaciones (por ejemplo, los derechos humanos) de su mundo habitual. Los motivos, aunque múltiples y variados (el rechazo social, la reivindicación política o religiosa, la afirmación de la personalidad, etc.) tienden a apuntar siempre al todo social, a la referencia de sentidos y significados del mundo cotidiano. En cambio, en el segundo caso, el torturador no rechaza ni niega, sino que afirma, pues lo habitual en una dictadura es que la tortura pueda ser algo “normal”, cotidiano, tanto para quien la ejerce como quien la recibe, tan es así que incluso puede llegar a volverse un “trabajo” remunerado, con sus horarios y sus rutinas.

Lo destacable de todo este análisis de un útil transgredido es que su función, su lugar y su entorno dentro del cual puede hacer frente como lo que es, sólo es posible si necesariamente hay “algo” que mantenga esa regularidad como cotidianidad. La cotidianidad está pertrechada sobre un *poder* que la mantiene estable sin que ello implique que las transgresiones y modificaciones de los objetos dejen de suceder.<sup>95</sup> La *presencia* de ese *poder-dejar-ser* es la unidad que organiza el todo de funcionalidades de los entes del mundo. Si uno no puede usar el martillo para torturar o la silla para golpear es porque los individuos suponen que su uso cotidiano y “normal” está resguardado por un *poder-dejar-ser* que no permitirá estas transgresiones. La “anormalidad” de estos casos supone también que los objetos se muestran en un aspecto “correcto” de uso porque así han sido *presentados*, y regularmente se presentan, en el mundo cotidiano. Pero el que los objetos se muestren o descubran como son en sus relaciones de significatividad con el mundo, es también posible porque “algo” les da su sentido y resguarda ese sentido. Y precisamente ese resguardo debe manifestarse como un *poder-presencia*<sup>96</sup> que hace posible que los objetos se presenten *como* son:

Los diversos modos del fáctico ser en convivencia constituyen en cada caso sólo las posibilidades fácticas de la amplitud y de autenticidad de la apertura del mundo y de las diferentes posibilidades fácticas de la confirmación intersubjetivo del acuerdo en la comprensión del mundo y

---

<sup>95</sup> Los ejemplos a este respecto por lo mismo de su trivialidad no son comprendidos dentro de este marco de la politicidad humana. El pasarse un semáforo, un acto de corrupción, un fraude económico son ejemplos cotidianos de comportamientos que esperamos que no sucedan en el mundo cotidiano porque suponemos que existe un resguardo de la cotidianidad que impide, y tiene el poder para impedir, que esto se lleve a cabo. Asimismo, las frecuentes transgresiones a la utilidad de los objetos como usar un cuchillo para abrir una puerta, usar un zapato de niño como adorno, un libro para acomodar la cabeza etc., nos muestran que el ser humano no siempre se adecúa al entorno cotidiano. De forma más esencial un conjunto de transgresiones y modificaciones de lo cotidiano pueden conducir a una modificación más general de las relaciones de sociabilidad. Piénsese, por ejemplo, que la actual revolución informática sucedió en los *garajes* de individuos que se atrevieron a ir más allá de la forma de utilidad de la composición tecnológica en la que ellos estaban habituados.

<sup>96</sup> Cfr. El capítulo IV, “El tiempo y el proyecto político”.

las diferentes posibilidades fácticas para prever y guiar las posibilidades existenciales del individuo.<sup>97</sup>

Si las modificaciones o disfuncionalidades se dan de todos modos, esa *presencia* –como unidad de significación– las desautoriza y las obliga a plegarse a su función normal y cotidiana. Una transgresión, modificación o “mal” uso siempre será referida al orden del cual se aleja. Las disrupturas sólo hacen más patente la función del poder de esa *presencia* organizativa como fundamento de lo cotidiano.<sup>98</sup> De entrada nosotros sostenemos que ese “algo” como un *poder-presencia* que hace que los entes intramundanos se presenten en su adecuada forma de ser, de acuerdo al plexo de referencias de la *forma-útil*, no es otra cosa que la *socialidad humana*, la *politicidad* del hombre. La transgresión del orden dado es una transgresión de las relaciones de socialidad dadas por los hombres mismos.

Así, el destino de un *bien* puede transformarse en un *mal* dependiendo del contexto social o del consumo del valor de uso que un individuo realice, no del plexo de significaciones; son las relaciones sociales las que dan sustento a las formas significativas y no al revés como lo piensa Heidegger:

La cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es alterada. La cotidianidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana”.<sup>99</sup>

El hombre se encuentra siempre en una *tensión* del hacerse cargo de sí mismo a partir del mantenimiento, rechazo, o rectificación de sus relaciones sociales. En Heidegger el mundo es mundo porque puede funcionar *como* mundo, esto es, que el mundo es un plexo de referencias de útiles, un conjunto de relaciones de funcionalidad, porque se encuentran ininterrumpidas como tales.

El momento político de la *politicidad* de los seres humanos se encuentra en esa tensión que constantemente defiende, rechaza, transgrede o modifica lo cotidiano modificando tarde o temprano al todo social. En Heidegger ese poder que mantiene a los entes en su ser y que hace puedan presentarse en el mundo está caracterizado por el tiempo del ser (*Temporalität*) que, como veremos más adelante, en cuanto horizonte extático permite que los entes se hagan presentes y es a su vez el fundamento de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*. La *politicidad* en Heidegger es, pues, metafísica, el momento de lo político está más allá del mundo y escapa a la determinación del *Dasein*. Lo político en Heidegger es ante todo algo *ontológico*.

---

<sup>97</sup> Heidegger, Martín, Los problemas fundamentales de la fenomenología, ed. cit., p. 355.

<sup>98</sup> “Pero en una *perturbación de la ‘referencia’*, en la inempleabilidad para..., se vuelve la ‘referencia’ expresa”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 88.

<sup>99</sup> Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1996, p. 93

## La *Sorge* y el desvanecimiento de la subjetividad moderna

Hemos visto que el objeto-útil como ente intramundano no se agota en su función como útil, su materialidad, como el mismo Heidegger lo reconoce, no queda reducida a su forma-útil<sup>100</sup>, pero la forma-útil es necesaria para establecer la unidad de la comprensión y la significatividad. Sin esta unidad en que reposa la forma-útil, su *intención* de forma, el conjunto de referencias de funcionalidad dentro del mundo se resquebraja. El *Dasein*, por decirlo así, debe “respetar” la *forma-útil* y la significatividad que le es inherente como ente intramundano. Sin embargo, en la misma cotidianidad esto no sucede así; en el mismo ser cotidiano del *Dasein*, en su facticidad, los útiles constantemente se ven “trastocados” en sus relaciones de funcionalidad, lo cual nos lleva a comprender que detrás de esta aparente normalidad o habitualidad del conformar útiles subyace otro tipo de relación desde la cual se sustenta la unidad del mundo.

El análisis del útil en su *forma-útil* nos ha mostrado que para que los objetos cumplan la función propia por la que son significados en el todo del plexo de referencias es necesario algún tipo de *poder-presencia* o sustrato metafísico que los mantiene en su unidad y les confiere su sentido. Para nosotros este sustrato son las relaciones sociales, la *socialidad* del *Dasein*, lo que configura a toda significatividad del mundo a todo previo comprender y por ende a su unidad para que el mundo pueda funcionar como mundo, esto es, como espacio de la significatividad. En cambio, para Heidegger esto no es así, que sea el sujeto o el hombre el que configura la significatividad del mundo constituye precisamente lo contrario de su proyecto filosófico, por eso una de las tareas principales en *Ser y tiempo* es diluir la subjetividad moderna para hacer visible la relación esencial del hombre con el ser a partir del trato mundanal con los entes. El concepto central para llevar a cabo ese proceso de desubjetivación es la categoría de la *Cura* (*Sorge*).

No hay que dejar de lado el hecho de que la misma elección del término *Dasein* para designar este ente que en cada caso somos *nosotros* realiza en sí misma una función de desantropologización. El neutro *Dasein* está libre de toda referencia antropológica y de cualquier carga de subjetividad. El *Dasein*, como Heidegger afirmará más tarde, no debe confundirse con el hombre ni con ningún tipo de humanidad.<sup>101</sup> El *Dasein* es el simple *da* (ahí) en el que el ser abre un mundo, el sitio donde lo óntico y lo ontológico confluyen. Precisamente porque el *Dasein* es un “ahí” situado por el ser en su carácter de arrojado a la existencia fáctica, es que su modo de ser preponderante es la *Cura* (*Sorge*).

---

<sup>100</sup> “Al ser de lo subsistente, de la naturaleza, *no* le pertenece la intramundanidad como una determinación ontológica de su ser, sino como una *posible* determinación, pero una determinación necesaria para la posibilidad de la descubrilidad de la naturaleza”. Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 112.

<sup>101</sup> “Ser-ahí humano” –aquí “humano” no mienta la restricción y particularización de especie de “ser-ahí” en general (como presencia ante la mano), sino la singularidad *del* ente, el hombre, sólo al cual es *propio* el ser-ahí. Heidegger, Martín, *Aportes a la filosofía*, ed. cit., p. 244.

La *Cura* es la esencia del ente que en cada caso somos nosotros pero que al mismo tiempo no constituye un carácter específico de nosotros como especie humana. Lo propio del hombre, a diferencia del animal, es que está abierto al ser y por ello es desvelante y descubridor, pero esta cualidad le viene dada por su referencia al ser en cuanto él mismo se ha desocultado para iluminar un “ahí” de sentido.

Cuando Heidegger sostiene que el *Dasein* es ante todo un *ser-en-el-mundo* señala la característica fáctica de este ente. El *Dasein* como el “ahí” arrojado a la facticidad está determinado por el mundo abierto de antemano. Y en cuanto arrojado al mundo y la existencia su modo de ser propio es el *curarse* u ocuparse con los entes que le hacen frente dentro del mundo. El mundo cotidiano en donde se da el trato con los entes y los otros es un aspecto propio del *Dasein*; la facticidad (*Faktizität*), la existencialidad (*Existenzialität*) y el estado de yecto o la caída (*Verfallensein*) conforman la totalidad estructural de este ente.

Hay que resaltar que la esquemática del mundo y de la *Cura* tiene una doble intención; en primer lugar, desmonta la concepción subjetivista del conocimiento o del dualismo gnoseológico. En la primera postura – representada por el idealismo hegeliano– el mundo queda reducido a una manifestación del sujeto, lo real es también sujeto. En la segunda –manifiesta en el racionalismo y el criticismo kantiano– lo real aunque es aprehendido por el sujeto, queda siempre indeterminado en su esencialidad, pues el sujeto conoce lo accesible a él de acuerdo a su propia constitución antropológica. El problema es entonces el problema del acceso adecuado a lo real desde las estructuras cognoscentes del sujeto. Por ello Heidegger insiste que estos planteamientos no se dirigen a la forma de ser del ente clarificado como el *Dasein*, no muestran el carácter específico de su existencia regular y cotidiana. Como *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* tiene siempre ya una previa comprensión del mundo del que se ocupa en su diario vivir. En segundo lugar, la categoría de *Cura* desvanece el núcleo metafísico de la modernidad desempoderando al sujeto y pone de manifiesto que el ser no es producción humana. La subjetividad moderna es *quebrada* a favor del ser y con ello no sólo los planteamientos epistemológicos que de ella se derivan, sino también su *politicidad*, su capacidad de autodeterminarse y configurar-se un mundo.<sup>102</sup>

La cotidianidad como campo de relaciones de referencias en las que se desenvuelve el *Dasein* es el “ser-en” propio como *ser-en-el-mundo*. Lo cotidiano se muestra entonces como el espacio público donde el *Dasein* trata con los entes intramundanos y con los otros entes que tienen el mismo carácter de ser del *Dasein*. Regular y cotidianamente este ente se encuentra ya siempre referido a lo público de la cotidianidad. En ésta el *Dasein* es embargado por el imperio de lo público, del estar referido (*Sein-bei*) hacia lo que se dice o lo que se debe hacer sin que sea alguien en particular quien dice o hace. Este modo omniabarcador e imperante que domina la existencia fáctica del *Dasein* es lo que Heidegger define como lo “Uno” (*Das Man*). El Uno es impersonal e

---

<sup>102</sup> Como ya señalamos, en Heidegger hay una tensión dinámica entre libertad y determinismo. Positivamente este planteamiento rompe el antropologismo moderno; negativamente, la libertad queda dependiente de su relación ontológica con el ser.

inabarcable y rige el comportamiento fáctico del *Dasein*. Al igual que en su crítica implícita a los fundamentos de la teoría política moderna, la esquemática del *ser-en-el-mundo*, especialmente lo referente al *Uno* cotidiano, logra desarticular la pretensión de un sujeto racional y consciente tanto de lo que aprehende como de sus actos. Lo esencial del análisis del *Uno* es que demuestra que el *Dasein* se encuentra regularmente transido de irracionalidad, de apariencias (habladurías) respecto de lo que son las cosas y él mismo:

[...] En cuanto cotidiano ser “uno con el otro” está el “ser ahí” bajo el *señorío* de los otros. No es él mismo los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí”. Mas estos otros no son otros *determinados*. Por el contrario, puede representarlo cualquier otro. [...] El “quien” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quien” es cualquiera, es “uno”.<sup>103</sup>

La subjetividad moderna queda así puesta en cuestión pues desde el sujeto racional cartesiano hasta el sujeto autoconsciente de Hegel, el sujeto moderno se ponía como el fundamento de la realidad. Ahora se descubre que este actúa de manera cotidiana como irracional en un modo de ser *inauténtico* por estar absorbido por la publicidad del mundo cotidiano, por las apariencias del mundo. Y esta caída en el mundo de lo público y del imperio de lo *Uno* no es para Heidegger un “defecto” del que podría prescindirse sino algo consustancial al *Dasein* como *ser-en-el-mundo*. En su existencia fáctica el *Dasein* está en un modo de ser “impropio” y a partir de esa impropiedad es como puede ganarse a sí mismo, decidirse por su poder ser más propio y auténtico. La caída (*Verfallen*) señala ese estado de impropiedad regular al *Dasein*. Ésta se articula en tres fenómenos: las habladurías (*Gerede*), la avidez de novedades o curiosidad (*Neugier*) y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*). La caída constituye uno de los modos de ser específicos del *Dasein* junto con la existencialidad y la facticidad. La *Cura* articula estos tres momentos que no se dan por separado sino que son consustanciales al *Dasein* en cuanto existente; la *Cura* es el ser del *Dasein*.

La *Cura* es el modo fundamental en que estamos en el mundo y nos ocupamos de las cosas que hay en él. Este *ser-en-el-mundo* no es un simple estar “ahí” tratando con cosas sino, como ya lo hemos visto, estar también con otros, un *co-ser*. Heidegger dice que nos ocupamos de las cosas (*Besorgen*) y de los otros pero mientras que con los primeros nuestro trato es predominantemente pragmático con los segundos tenemos que encargarnos de sus solicitudes. El modo principal del trato con los otros es el de la solicitud (*Fürsorge*) en donde no nos imponemos a ellos sino que permitimos que sean en su libre elegirse. Hay también otro tipo de ocupación en el que ya no nos volcamos a las cosas ni a los otros, sino que volvemos a nosotros mismos para decidimos por un específico modo de ser, es el pre-ocuparse por uno mismo, el anticiparse a una elección de acuerdo con las posibilidades que se nos abren en el “ahí” fáctico de cada caso.

---

<sup>103</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 143.

Estos modos básicos de la *Cura* suponen los existenciaros de la existencialidad, la facticidad y la caída que son sintetizados en la definición formal que Heidegger ofrece de la *Cura*:

El ser del “ser ahí” quiere decir: “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)”. Este ser es lo que constituye, en conclusión, el significado del término “cura”, que se emplea en su acepción puramente ontológico-existencial. De ella queda excluida toda tendencia óptica u ópticamente entendida, como cuidado o incuria.<sup>104</sup>

En esta definición tenemos las tres categorías existenciales ya descritas: la existencialidad queda recogida en el pre-ser-se (*Sich-vorweg-sein*). La facticidad en el ser-ya-en (*schon-sein-in*) que también es el estado de arrojado o yecto (*Geworfenheit*); y la caída se muestra en la parte final de la definición como ser-cabe (*als sein-bei*). Lo que esto quiere decir es que el *Dasein* como *Cura* se encuentra en una irrenunciable referencialidad al mundo, al existir fáctico cotidiano. Pero esta referencialidad al mundo no significa que sea el mundo del *Dasein* o del hombre, sino el mundo ya dispuesto y con el que se encuentra en *Dasein* en su condición de arrojado. La triple estructura de la *Cura* desubjetiviza el mundo y aquí podemos ver el momento político por el que se decide Heidegger al caracterizar el ser del *Dasein* como *Cura*: el *Dasein* no tiene mundo sino que es en el mundo.<sup>105</sup> La politicidad del *Dasein*, lo que da forma a su socialidad, es el formar parte o el ser determinado por el ser.

La caracterización de la *Cura* pulveriza la espontaneidad del sujeto, desarraiga al mundo de la potestad del hombre para devolvérselo como puro “ahí” del que tiene que ocuparse. Ocuparse en el sentido Heideggeriano es el disponer de los entes intramundanos y de las posibilidades que se le ofrecen al *Dasein*, tratarlo de acuerdo al código de sentido que previamente articula el todo de los roles de funcionalidad. La *Cura* es la respuesta al *cogito* cartesiano, al yo trascendental kantiano y al espíritu hegeliano. En la estructura de la *Cura* queda marcada esta desubjetivación pues en cuanto es *pre-ser-se* está orientado a las posibilidades que le han sido heredadas y se apropia de ellas en el *ser-ya-en*. El futuro sólo es posible en relación al pasado en un presente en el que las cosas nos embargan como *ser-cabe*. Aquí la ocupación hay que entenderla en su sentido desubjetivado, como el darle a alguien una tarea de que se ocupe, el ponerlo en situaciones para que se preocupe por ello, el asignarle responsabilidades para que se haga cargo de ellas. En todos estos casos resalta la idea de que el *Dasein* como *Cura* no es sujeto racional consciente que se proyecta a sí mismo sobre la realidad, sino todo lo contrario: un simple “ahí” situado por una tradición heredada, colocado en un mundo en el que está arrojado sin más y en donde es absorbido por éste.<sup>106</sup> Aunque en el

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 213.

<sup>105</sup> “El Da-sein jamás ‘tiene’ mundo. ¡Ciertamente! ¡Como que, desde el punto de vista del puro ser, él no es en absoluto! Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Chile, 2005, p. 84, nota b.

<sup>106</sup> “El ente constituido esencialmente por el ‘ser en el mundo’ es él mismo en cada caso su ‘ahí’. En su sentido corriente, alude el ‘ahí’ al ‘aquí’ y el ‘allí’. El ‘aquí’ de un ‘yo, aquí’ se comprende siempre por un ‘allí’ ‘a la mano’ en el sentido del ser, ‘curándose de’, dirigiendo y desalejando, relativamente a este ‘allí’. La espacialidad existencial del ‘ser ahí’, que de tal suerte determina su ‘lugar’, está fundada ella misma en el ‘ser en el mundo’”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p.149.

concepto de *Cura* resuena también un sentido de actividad ésta no es una actividad transformadora sino asuntiva.

Como articulación de las tres categorías existenciales, la *Cura* muestra que el *Dasein* tiene siempre que habérselas con el mundo, y más concretamente, con la cotidianidad fáctica, con el *Uno*. Si como hemos señalado el *Uno* domina la ocupación del *Dasein* en su ser fáctico, entonces hay un modo impropio del *Dasein* o que éste se comporta impropriamente respecto de su más peculiar poder ser. Pero hablar de la impropiedad es cuestionar el imperio de lo *Uno* y sus estructuras y esto necesariamente nos muestra una ambigüedad en el tratamiento del mundo cotidiano que lleva a Heidegger a negar éste para afirmarlo al mismo tiempo en su ser, de lo que se sigue que por más auténtico o más auténticamente se comporte el *Dasein* no puede dejar de eludir su pertenencia a la facticidad impropia.<sup>107</sup>

El cuestionamiento del mundo público, *hábitat* esencial de *Dasein*, lo que hace es mostrarnos esa *biplanidad* de las cosas en la que todo ser humano siempre se encuentra, el mundo cotidiano del que se ocupa. Heidegger alcanza a intuir esa conformación de las cosas, pero dada su esquemática ontológica y su apuesta por una desobjetivación del sujeto, traslada esa *biplanidad* al ser; por ello, el paso del estado impropio al auténtico se concibe como un modo de ser, no es una transformación de las circunstancias, sino un cambio de perspectiva existencial, que si bien nos revela la impropiedad del mundo cotidiano, no deja de retornar a él por lo mismo que el mundo, al no pertenecerle al *Dasein*, no puede modificarlo a su antojo. Antes de mostrar esto en el fenómeno de la angustia es indispensable clarificar más las características de consideramos lo que son los objetos y el modo de relación con ellos a partir de nuestra tesis de la *biplanidad* y teniendo como eje la defensa de un concepto de sujeto como *praxis*.

Toda cosa se hace objeto –que no necesariamente un útil- en tanto cumple un valor de uso ligada a una necesidad humana. Aquí la necesidad humana no se reduce a la pura satisfacción física; necesidades psicológicas, sociales, fantasiosas, sentimentales o simbólicas son también con el mismo derecho necesidades humanas que buscan satisfacerse. Como valor de uso que satisface una necesidad el objeto implica una materialidad. Porque al estar referido al ser humano como ser sensible tiene que ser consumido y usado sensiblemente. Hasta el simple leer un libro, el regocijarse en el alegría, el orgullo patrio o la satisfacción de un logro deportivo, por no mencionar los objetos que apuntan a satisfacer las necesidades estrictas corporales, todo ello implica un modo de ser material.

En cuanto satisfacen necesidades humanas los objetos tiene que adoptar una forma específica que los torne visibles en el mundo. Por eso los objetos-útiles, tienen siempre una *forma-útil*: es *un para esto*. Pero su *forma-útil* es sólo el modo de *presentación* en que los objetos se nos muestran como disponibles en el mundo, y por tanto engarzados a un plexo de referencias. Este modo de *presentarse* como disponibles es lo que Heidegger caracteriza como el útil, dejando de lado el otro aspecto del objeto: su ser material.

---

<sup>107</sup> Esto se verá más claro en la tercera parte del presente capítulo, aquí lo mencionamos a modo de anticipación.



La cosa material, de acuerdo a su estructura, es conformada para ser usada en un específico valor de uso. Pero la forma signada no agota su ser material. Algunas formas asignadas a una cosa material quedan inscritas en un uso regular que es transmitido en un conjunto de relaciones sociales a otras, se vuelven cotidianas. La cuchara para comer, el martillo para martillar, la silla para sentarse son ejemplos cotidianos de cosas materiales que han adquirido una forma específica y que debido a la regularidad de su uso se tornan cotidianas, entran en el conjunto de relaciones humanas con los objetos. El sustrato material no se desvanece y siempre pervive en los cambios de la forma. La silla se oxida o se desgasta, la cuchara se estropea o se rompe. Cuando un objeto en su condición de *forma-util* deja de representar la función que le fue asignada retorna a su mera cosa, el *ser-ante-los-ojos* (*Vorhandensein*) heideggeriano. La significatividad y el conjunto de relaciones cotidianas en donde el objeto estaba situado quedan suspendidas. El plexo de referencias se “rompe” y la materialidad del objeto se muestra. La inempleabilidad de un útil si bien hace explícitas el todo de referencias, y con ello el mundo en su significatividad, esto apunta a que las relaciones sociales que asignan a una cosa una forma de ser específica como útil a usar permanecen ininterrumpidas.

Pongamos un ejemplo sencillo y cercano para mostrar esto: hace algunos años se usaba un objeto-útil que servía para satisfacer la necesidad de comunicarse. Este objeto se inscribía no sólo en un plexo de referencias a otros útiles, sino también a una forma específica de socialidad, no era un simple apuntar a otros, un *ser-con-otros*, sino también un configurarse de la socialidad que desaparece al desaparecer ese objeto como útil empleable. El objeto que describimos servía para el envío de mensajes privados de forma inmediata, utilidad que hoy queda integrada en cualquier celular. El uso del objeto-útil para el envío de mensajes privados deja de ser tal cuando una nueva forma de socialidad, ligada a la transformación tecnológica, lo hace superfluo; pero, al mismo tiempo, la socialidad misma se ve modificada en su configuración pues las operadoras que servían como intermediarias para que el objeto-útil realizara su función específica, desaparecen también, es decir, su trabajo también resulta superfluo. Si ahora nos topáramos con ese objeto-útil este se nos mostraría en su puro ser cosa material, aun conservando su *forma-útil*, ya que al no “servir” en las condiciones sociales actuales se nos presenta como pura cosa. El conjunto de relaciones sociales que sostenían la significatividad de ese objeto-útil han desaparecido, un nuevo modo de cubrir esa necesidad comunicativa ha sido satisfecho con otro objeto y con otro tipo de materialidad.<sup>108</sup>

Todo objeto, sea cual fuese su específica utilidad, es un componente de materialidad y de *forma-útil*, y si la *forma-útil* se vuelve inempleable, su materialidad como sustrato permanece. El ser humano nunca trata con meras cosas materiales ni con meras *formas-útiles*. La piedra en el arroyo es cosa material y adorno que cabe encontrar en ese lugar natural cuando se está ahí en el modo de la disipación, el descanso, o el paseo. Y la misma piedra ya no interesa como adorno si lo que se quiere es un objeto que pueda servir como

---

<sup>108</sup> Mientras que los celulares utilizan una red de señales para enlazarse, los de localización para mensajes usaban las frecuencias de radio lo cual permitía tener una mayor amplitud debido a que el uso del teléfono móvil implica la cobertura y el no tener interferencias en la señal.

material para crear una figura. De este modo este mismo objeto, la piedra, puede recibir dos formas-útiles distintas debido a su estructura material y esto nunca agota su ser material; por el contrario, si la forma-útil desaparece, la materialidad del objeto queda aún en firme.

Sin embargo, con esto no se pretende decir que todo venga a ser finalmente materia, o que la materialidad es el fundamento último de la realidad. La materialidad sólo es accesible si posee ya algún tipo de forma, sea natural o dada por el hombre, y sobre ella es que su carácter de uso se hace asequible y cognoscible. La forma muestra a la materia en un *aspecto* del cual ella es propiamente un ente, y ésta forma a su vez está limitada a la estructura de la materialidad; pero ni la forma ni la consistencia material son –para el hombre– meras sustancias, sino objetos de posible que uso que pueden modificar su forma hasta donde la consistencia material se lo permita. Tanto la forma natural como la forma-útil no tienen el carácter del ser infranqueables, sino posibles modos de ser articulados a una disposición de ser de los sujetos. Formas y materialidad estructuran un ente, y sin embargo, ni una ni otra dominan como elemento esencial de su propio ser.

Con todo lo anterior lo que queremos mostrar es que el ser material de los objetos, como parte consustancial de los valores de uso, exceden todas las formas-útiles y, precisamente por eso, toda forma de socialidad. La materia –o la naturaleza si se prefiere– excede toda forma de utilidad y de socialidad. El ser humano tiene siempre ya está relación esencial con los objetos en que los trata como útiles significados en un contexto de referencialidad, una específica socialidad, y como materialidad que soporta esas formas. De no ser así no se explicarían todos esos usos “inadecuados” o “inapropiados” que analizamos en el capítulo anterior. En esta excedencia de la materialidad, y en la decisión de hacer uso de esa excedencia, es donde se inscribe nuestra tesis del hombre no como *Cura*, sino como *praxis*, como capacidad subjetiva de transformar los objetos y de darse una específica forma de socialidad.

Desde el punto de vista de la mera significatividad, si las formas-útiles “desaparecen”, lo cual implica que la significatividad misma deja de ser tal, todo queda reducido a *nada*. Si el complejo de referencias se desvanece lo único que queda es su soporte material. Pero para una postura en la cual la materialidad no es parte esencial de un objeto sino sólo su sentido de ser forma-útil, lo que queda es la pura *nada*. Y este fenómeno de la nada nos muestra que el conjunto de significaciones, sentidos y referencias no es sustancial sino una modalidad, un modo de ser.

El mundo cotidiano se pierde y aquello que pensábamos que era esencial se muestra como simple posibilidad. El dominio de lo cotidiano, el *Uno*, se nos revela como inauténtico. El hábitat que nos daba sentido se resquebraja y nos sentimos inhóspitos en aquello que antes era lo más conocido y cercano. Heidegger hace de la angustia un fenómeno que nos revela la nada del mundo para hacernos ver que el mundo y sus significatividad no son una sustancia sino posibilidad de ser.

La angustia no es como el miedo un temor por algo cercano o algo “real” que entre del círculo del cotidiano vivir. La angustia no es angustia por algo de que se quepa alejar para ponerse en protección pues no se refiere a algo “real”. La

angustia es angustia por la nada y ésta es nada respecto a los entes intramundanos. La angustia, como un modo del encontrarse, lo que hace es mostrarnos que el conjunto de referencias que dan significatividad al mundo son posibilidades de ser, y como posibilidades están en relación con el poder ser del *Dasein*. Pero si es el *Dasein*, en cuanto *Cura*, que desde su más característico modo de ser, que es el elegirse a sí mismo en sus posibilidades, es el único que así mismo responde por su propio poder ser, entonces el *Uno*, con su conjunto de interpretaciones, se revela como lo “impropio”, como lo falso respecto a la esencia del *Dasein*. La angustia lo que hace precisamente es que destruye esa tendencia del *Dasein*, por su *ser-caído*, a considerar que lo que priva en el mundo cotidiano y en fáctico interpretar del *Uno* es lo verdadero y esencial, desde lo cual puede y debe elegir sus posibilidades:

La angustia... saca de nuevo al “ser ahí” de su cadente absorberse en el “mundo”. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad.<sup>109</sup>

La angustia, al sacar al *Dasein* del círculo del *Uno* y su dominio lo arrastra fuera del mundo, lo muestra en la manera de *no-ser-ya-en-casa*, de lo conocido y lo que cobija. Este *estar-fuera-de-casa* es la característica de la inhospitalidad no como un mero cambio brusco de perspectiva existencial, sino como la original determinación del *Dasein* como ser en el mundo.<sup>110</sup> Esto significa que en tanto es el propio *Dasein* como sí mismo el que elige y debe elegir las posibilidades que se le abren, lo que digan los otros –las habladorías- o lo que se dice que debe elegirse, deja de ser vital en el modo de conducirse el *Dasein* en el mundo, por ello es que, como señala Heidegger, la angustia singulariza al *Dasein* revelándolo como sí mismo por oposición al *Uno* mismo.<sup>111</sup>

Heidegger recurre al fenómeno de la angustia para mostrar la inesencialidad del mundo cotidiano, pretende dar un giro que demuestre que aun cuando el mundo cotidiano y sus elementos son consustanciales al *Dasein*, en cuanto ser yecto o caído, no es el modo propio de conducirse de este ente. Hablar de propiedad e impropiidad es un recurso de Heidegger para rechazar el dominio de lo público y cotidiano, pero no para transformar este mundo “fetichizado” sino simplemente para conducirse en él desde otra perspectiva más original.

Lo positivo del concepto del *Uno* es que nos muestra que el hombre tiende, por la fuerza de la costumbre y el hábito, a sustancializar sus relaciones sociales y a darles una prioridad existencial en su modo de relacionarse con el mundo y con los otros. Pero el recurso al fenómeno de la angustia resulta un subterfugio para volver a encubrir lo que la pulverización del mundo cotidiano nos muestra: que son los sujetos quienes configuran y le dan forma al mundo, a las cosas y la forma de relacionarse entre ellos.

No es necesario acudir a una patencia como la angustia para mostrar la reificación y mistificación del mundo cotidiano. En el mismo trato práctico con los objetos esa función de desalejamiento de las referencias cotidianas se da

---

<sup>109</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 209.

<sup>110</sup> “El ‘ser en’ pasa al ‘modo’ existencial del ‘no en su casa’. Ninguna otra cosa significa hablar de inhospitalidad”. *Ibíd.*, p. 209.

<sup>111</sup> “La angustia singulariza y abre así el ‘ser ahí’ como ‘*solus ipse*’”. *Ibíd.*, p. 208.

ya en el uso de ellos. Los sujetos, como hemos venido sosteniendo, constantemente impugnan, transforman, subvierten o afirman la significatividad de los objetos. Cuando alguien usa un lápiz para rascarse, por ejemplo, se le puede llamar la atención sobre lo inadecuado o el mal empleo de ese útil que se dice no está hecho para rascarse sino para escribir. Y sin embargo, quien invierte la función de un útil ya signado por el mundo cotidiano, afirma su singularidad por sobre el público dominio de las referencias: *este* objeto es *para* mi *esto* que yo decido.<sup>112</sup>

La angustia, como un fenómeno legítimo de patencia, es sólo posible sobre la base del *ser-ya-siempre* el sujeto en una relación de afirmación e impugnación del mundo cotidiano en el que se desenvuelve. Si la angustia como patencia humana muestra –en su no mostrar– el todo del plexo de significaciones que conforman el mundo precisamente como totalidad es porque toda patencia es siempre singularísima, lo que quiere decir que se experimenta como un cambio súbito del ser del individuo.<sup>113</sup> Pero eso no confirma que sea la angustia el modo original en que el ser humano pueda darse cuenta de su ser propio, sino a lo sumo, un estado de ánimo, que por su misma afectación singular, sacude violentamente a todo individuo.

La inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) y el ser sí mismo –el *solus ipse*– se da en el mismo mundo cotidiano pero no como patencia sino como *praxis*, y sobre ésta es posible que pueda experimentarse un estado de ánimo como la angustia, que se pueda padecer<sup>114</sup>. Incluso, desde el punto de vista del orden natural, un fenómeno como la noche, que es una patencia más real y cotidiana, realiza con igual fuerza la misma labor de desmundanización del mundo al imposibilitar la figuración y desactivar la totalidad de referencias (*Verweisungsganzheit*), de conformidad de los útiles (*Bewandtnisganzheit*) y de la simple percepción de las cosas como presencias (*Vorhandensein*), dejándonos en el puro ser ahí que es también la pura nada:

La noche es ausencia de día. La ausencia de perspectiva no es puramente negativa, se vuelve inseguridad. No es en absoluto que las cosas recubiertas por la oscuridad escapen a nuestra previsión, y que se vuelva imposible medir por anticipado su proximidad. La inseguridad no viene de las cosas del mundo diurno, que la noche encierra, esa inseguridad depende precisamente del hecho de que ninguna cosa se aproxime, ninguna cosa venga, ninguna cosa amenace: ese silencio, esa tranquilidad, esa nada de sensaciones constituyen una sorda amenaza indeterminada, absolutamente, la acuidad de esa amenaza está en su indeterminación. No hay ser determinado, cualquier cosa equivale a cualquier cosa. En este equívoco se perfila la amenaza de la presencia pura y simple; del “hay”.<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Siempre y cuando la misma composición material del objeto lo permita.

<sup>113</sup> Es decir, como ser de *praxis*, el ser humano tiene la capacidad de romper las significaciones habituales, y sólo por ello puede también experimentarlas no ya como acción práctica sino como estado de ánimo.

<sup>114</sup> Pero con igual verdad, como lo ha mostrado Heidegger, toda patencia es un modo de encontrarse (*befinden*) en el mundo. Por ello mismo además de particular es universal.

<sup>115</sup> Levinas, Emanuel, *De la existencia al existente*, Arena Libros, Madrid, 2000, p. 79.

La *Cura*, por consiguiente, muestra la posibilidad del *Dasein* de elegirse a sí mismo, pero al mismo tiempo sobre la base de que ya esté siempre abierto un mundo en cuanto ser yecto. El *Dasein* no es sujeto, sino que propiamente es lo que yace yecto en el mundo frente al ser, y el auténtico sujeto es el ser mismo. Hay aquí, pues, una clara y manifiesta *politicidad* que pulveriza al sujeto moderno para volverlo ciudadano del régimen del ser. Aunque el hombre está en libertad de elegir sus posibilidades, quien las pone, las determina e ilumina es finalmente el ser.

## La cotidianidad despolitizada

En el capítulo anterior hemos resaltado que un aspecto positivo del análisis del *Uno* y sus fenómenos es que deja en claro el carácter insustancial del mundo cotidiano. Sin embargo, al mismo tiempo que se intenta hacer una superación de la formalización de la cotidianidad se le deja a ésta finalmente indemne.<sup>116</sup> Y esto tiene que ver con la concepción de Heidegger que reduce al hombre a un fenómeno del ser. Para Heidegger, la cotidianidad –lo que nosotros llamamos el conjunto de las relaciones sociales- si bien es impropia, falsa, ilegítima, no puede superarse por obra del hombre porque el mundo, del cual el mundo cotidiano es una de sus elementos, no lo hace el hombre, sino que siempre precede a todo supuesto sujeto en cuanto se ha abierto siempre de algún modo determinando las posibilidades y modos de ser fácticos.

El rechazo de Heidegger a tomar el mundo y la cotidianidad como producciones puramente humanas que éste puede manejar a su arbitrio reposa en su general rechazo a la subjetividad en su forma del sujeto moderno. La negativa a considerar un tipo de subjetividad distinta a la concretizada bajo la figura del sujeto moderno-occidental es el resultado de amalgamar estos dos conceptos en uno sólo. Para Heidegger, la modernidad es la modernidad del sujeto moderno-europeo y éste es el fundamento de la subjetividad sin más. La reducción de todo tipo de subjetividad al sujeto moderno-europeo es también lo que da coherencia a la idea de la metafísica como consumación de esta subjetividad.

Si el hombre como sujeto es capaz de usar y consumir a la naturaleza como a su propia socialidad, creando nuevas posibilidades de ser con ello, cabe esperar que haya diversos modos de asumir y configurar lo moderno.<sup>117</sup> Sobre la base de nuestra tesis de que el hombre puede usar y consumir de diversas formas los objetos, la naturaleza y sus propias relaciones de socialidad, es posible trascender las formas dadas así como proponer otras incluso dentro de una conformación social ya establecida. Trastocar, perturbar y transformar a la naturaleza así como a sus propias formas de relación social le es posible al hombre porque su condición esencial es estar abierto, no solamente al mundo, sino también a sí mismo como antropogénesis, como *praxis*.

En la ontología heideggeriana sucede todo lo contrario, la desubjetivación del sujeto moderno es presentada como *despotencialización* de toda subjetividad, y ésta es puesta como sinónimo de cualquier tipo de consideración sobre el hombre. Los fenómenos del mundo y su verdad caen fuera de todo esquematismo antropológico. El hombre no crea la verdad del mundo ni la posee como característica esencial de su ser. La verdad o falsedad de las relaciones fácticas no dependen exclusivamente del hombre:

---

<sup>116</sup> “El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al ‘estado de interpretado’ transmitido, que es en cada caso partiendo de él y contra él, y sin embargo volviéndose de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 414.

<sup>117</sup> Cfr. “Modernidad y capitalismo”, en Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1997, pp. 133-197.

Pero el cambio de verdad no es de ninguna manera una consecuencia del cambio de relaciones sociales. Esto es un profundo error, sea en el sentido de un marxismo vulgar, sea en el sentido de la moderna sociología de la cultura.<sup>118</sup>

Para Heidegger no hay subjetividad sino ser y el hombre sólo es *-Dasein-* en cuanto tiene una relación de ser. Lo cotidiano del mundo cotidiano no es por ello modificable por pura voluntad humana, como si algún día los sujetos libremente y conscientemente se decidieran por transformar sus condiciones fácticas. Lo único que puede modificarse del mundo del *Uno*, de la cotidianidad, es su manera de conducirse en él, sea propiamente o impropia. La cotidianidad como tal, como todo toparse con el ente, se cambia y modifica por la apertura del ser que descubre nuevos modos de existencia.

El tema de la impropiedad del *Dasein* tiene tres momentos específicos que buscan consolidar la definición del *Dasein* como *Cura* y, por consiguiente, su *status* ontológico como “ahí” del ser. En primer lugar la impropiedad señala al *ser-en-el-mundo*, el estado de yecto, como modo de ser fundamental del *Dasein*.<sup>119</sup> En segundo término, que este aspecto esencial del *Dasein* no se pierde o se modifica a partir de una autodeterminación de un sujeto.<sup>120</sup> Y en último lugar, que si bien la impropiedad, como estado regular, implica un trascender el mundo cotidiano es en éste mismo en donde el existir propio debe efectuarse no como subversión del orden cotidiano sino como cambio de actitud existencial:

El “ser sí mismo” propio se define como una modificación existencial del uno que hay que acotar existencialmente.<sup>121</sup>

La propiedad estaría así incluida u “oculta” en el *Uno*, los momentos en que la propiedad se abre y se desoculta son los momentos de la angustia, en una forma de patencia dentro de la cual se hace posible experimentar el desvanecimiento del mundo. El estado de ánimo de la angustia produce la pérdida del mundo porque todo el plexo de referencias a partir del cual pueden presentarse los entes intramundanos se desvanece. El fenómeno de la angustia desemboza al mundo y sus referencias, y a la par los entes que parecen en él, como puras posibilidades, como *ser-posible*. La angustia deja al *Dasein* en un estado de inhospitalidad, en un *no-más-en-casa*, lo que significa que el mundo familiar y cotidiano pierde su ser sustancial y la seguridad en que cobijaba al *Dasein*. En la angustia el *Dasein* se revela como *nada*, pero como nada respecto a las características de los entes intramundanos.

Pero la angustia es momentánea, tan pronto como esta pasa el *Dasein* vuelve a ser absorbido por el fáctico ser cotidiano. La propiedad se emboza como lo

---

<sup>118</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 392.

<sup>119</sup> “La existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 212.

<sup>120</sup> “La verdad la suponemos ‘nosotros’, porque ‘nosotros’, siendo en la forma del ‘ser ahí’, *somos* ‘en la verdad’. No la suponemos como algo ‘exterior’ y ‘superior’ a nosotros con lo que entremos en relación al lado de otros ‘valores’. No somos nosotros quienes suponemos la ‘verdad’, sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que *seamos de tal manera* que ‘supongamos’ algo. La verdad es quien *hace posible* toda suposición”. *Ibíd.*, p. 249.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 291.

no auténtico, pues sumido en su facticidad, el *Dasein* toma la pérdida del *Uno* como un estado impropio; lo propio es, desde la perspectiva de su sumisión del fáctico ser cotidiano que impera en el *Uno*, el familiar y regular mundo de la cotidianidad pública.

Heidegger insiste en que este modo de ser en la cotidianidad debe ser posible de ser “superado” para que se le muestre al *Dasein* su ser propio como *Cura* y su propio y original modo de ser. Para eludir una respuesta subjetiva sobre la posibilidad de “cambiar” al mundo, Heidegger recurre al fenómeno de la conciencia para dar esta inversión necesaria en la que el *Dasein* se retrotrae de su sí mismo ser fáctico (impropio) hasta su ser sí mismo propio. El término utilizado por Heidegger para elucidar el ser propio del *Dasein* como auténtica *Cura* es el de *estado-de-resuelto* (*Entschlossenheit*).

La propiedad no está del todo oculta ni expresamente revelada en la angustia, sino oculta parcialmente cuya atestiguación se da por la “voz de la conciencia”. La impropiedad, de acuerdo con Heidegger, debe ser entendida como “huida” del ser más propio. Es la propia constitución del *Dasein* como *Cura* la que vale como fundamento de la existencia impropia, en el modo de ser de la huida, pues el acallar la voz de la conciencia es posible sobre el trasfondo de ese original poder ser propio que se trata de eludir. La conciencia (*Gewissen*) es la que llama y voca (*Ruf*) al *Dasein* a volverse sobre sí en la existencia propia:

La vocación de la conciencia comprendida existencialmente es lo que se da a conocer por primera vez lo que en un lugar anterior se afirmó simplemente: la inhospitalidad persigue al ser ahí y amenaza su estado de perdido olvidado de sí mismo.<sup>122</sup>

La vocación de la conciencia voca desde ese estado en el que se ha mostrado el peculiar ser en el mundo como ser inhóspito. Si bien la llamada de la conciencia la hace el *Dasein* mismo para sí mismo aquí deben advertirse dos modos fundamentales de ser implícitos en el vocar y el atender la llamada. Lo que voca es el *Dasein* como *Cura*, esto es, desde la atestiguación –en la angustia– de su más posible ser propio, y lo convocado es el *Dasein* como fácticamente caído en la impropiedad del *Uno*.<sup>123</sup> La voz de la conciencia hace que la cotidianidad se experimente como huida de sí mismo y lo empuja hacia el modo radical de la inhospitalidad, que es la muerte.<sup>124</sup>

En el *estado-de-resuelto* el *Dasein* se apropia de su existencia tal como es abierta por la angustia. Pero este *estado-de-resuelto* no es otra cosa que asumirse en el estado de abierto en su forma propia porque si bien en la impropiedad del *Uno* el mundo está abierto no lo está propiamente, es decir, se encuentra encubierto por las desviaciones y falsificaciones del mundo cotidiano. El *estado-de-resuelto* constituye de ese modo la verdad original de la

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 302.

<sup>123</sup> “La conciencia se revela como la vocación de la cura: el vocador es el ‘ser ahí’ que se angustia en el ‘estado de yecto’ (‘ser-ya-en...’), por su ‘poder ser’. El invocado es justamente este ‘ser ahí’, avocado a volverse hacia su más peculiar ‘poder ser’ (‘pre-ser-se...’). Y avocado es el ‘ser ahí’ por la invocación a salir de la caída en el uno (‘ser-ya-cabe’ el mundo de que se cura. La vocación de la conciencia, es decir, ésta misma tiene su posibilidad ontológica en la circunstancia de que el ‘ser ahí’ es, en el fondo de su ser, cura”. *Ibíd.*, p. 302.

<sup>124</sup> El análisis del *ser-para-la-muerte* se hace en el siguiente apartado.



existencia. En lugar de la falsedad de la caída nos volcamos en la verdad de la existencia en cuanto la apertura del mundo es tomada en su original mostrarse en el comprender o anticipar las posibilidades abiertas y dispuestas. En el *estado-de-resuelto* el *Dasein* se asume como ser finito que anticipándose a su ser se hace cargo de ese mismo ser a partir de las posibilidades abiertas en cada caso. Ser resuelto es apropiarse el *Dasein* de su ser esencial como *Cura*; en el modo propio de ser la *Cura* misma como ser del *Dasein* se vuelve original y verdadera.

Pero la angustia y su resultado, el *Dasein* es *nada*, solamente es aquello que voca al *Dasein* (lo vocado) para volverse sobre sí mismo y entrar en posesión de su ser original. Esta retrovocación es posible gracias a la conciencia, que para Heidegger no es algo sustancial o como algún tipo de propiedad del hombre. Por ser esencialmente *Cura*, al *Dasein* le es posible tener conciencia y en ella reconocerse como un *ser-deudor* (*shuldig-sein*). Y este *ser-deudor* consiste en poder ser sí mismo en el ser relativamente a su nada, su finitud, la muerte. La nihilidad del *Dasein* revela que éste no se da así mismo sus posibilidades, sino que las encuentra en cuanto *ser-en-el-mundo*, las posibilidades deben ser también canceladas por el *Dasein* mismo, en cuanto que al elegir elige una posibilidad y deja fuera otras, toda elección es un anular posibilidades; y el fundamento de esta negatividad del *Dasein* y de su capacidad de elegir posibilidades es su radical finitud, es elegir y decidirse por algo en vista a su límite existencial, su muerte.

Vemos entonces que la impropiedad no se disemina en un más allá al cual aspire el *Dasein* como algún tipo de ser ideal ni tampoco en un más acá al cual, por un acto de voluntad, instaure. La propiedad del *Dasein* es un simple asumir o “tomar conciencia” de su ser como *Cura*, es decir, como un “ahí” que descubre entes en una metafísica apertura del ser.<sup>125</sup> El fáctico existir se asume en el cambio de la perspectiva existencial del *Dasein* que vuelto sobre sí se torna dispuesto para su más original modo de ser. El mundo cotidiano como tal cambia porque la proyección del ser descubre un campo nuevo de posibilidades en el mundo, estas posibilidades pueden ser tomadas o eludidas por cada existencia fáctica, sea que exista propia o impropriamente. El mundo del *Uno* se vuelve propio por la recuperación de su singularidad como ser caído que proyecta posibilidades abiertas. La despolitización del mundo cotidiano queda consumada y la capacidad del hombre de darse una forma de socialidad es suprimida.<sup>126</sup> La apuesta política de Heidegger está en el horizonte del ser, no en el del hombre como lo ha comprendido la política moderna.<sup>127</sup> De manera más concreta podemos decir que Heidegger no despolitiza el mundo cotidiano de manera absoluta, sino que el sentido de lo político lo desplaza del ámbito meramente humano a la relación esencial entre existencia y ser. Como

---

<sup>125</sup> “Yecto en su ‘ahí’, es el ‘ser ahí’ referido fácticamente en cada caso a un determinado –a su ‘mundo’”. *Ibid.*, p. 323.

<sup>126</sup> “No hay en el comprender proyectante un sujeto cargado de imágenes que lanza fuera y así constituye su mundo, sino un estar *a priori* abierto a un ámbito de manifestabilidad del mundo. Tal ámbito no es producto de la proyección ni tampoco preexistente a ella; es rigurosamente correlativo, cooriginario: mundo y proyecto se copertenecen”. Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. cit., p. 120.

<sup>127</sup> No es por ello extraño que el final de su pensar Heidegger pronuncie que ante la catástrofe global ‘sólo un dios puede salvarnos’.

veremos más adelante, la verdadera politicidad, y la transformación del mundo cotidiano, sólo se dan como una confluencia entre la decisión colectiva y la donación histórica del ser.

Sin embargo, para la perspectiva del marxismo la *politicidad* del hombre está ya ínsita en la propia cotidianidad que construye. El concepto de propiedad heideggeriano lo que hace es reconocer que el mundo cotidiano es falso o impropio pero esto a su vez sólo es posible sobre la base de una decisión proyectada sobre qué es el mundo, es decir, de un específico proyecto de *politicidad*. Desde el mero punto de vista individual, que se revela en la angustia, es cierto que el mundo se muestra como inhóspito, porque desde la propia individualidad el mundo está ya antes de cualquier sujeto. Todo hombre llega a un mundo ya constituido donde privan ciertas relaciones y determinadas interpretaciones. Desde el tamiz de la individualidad es imposible conocer la totalidad de significatividad que conforma el mundo y abre posibilidades, pero el hecho de que sea imposible conocer la totalidad no implica que el mundo sea una simple apertura que coloca al ser humano en un conjunto de referencias y posibilidades. Así como en su modo cotidiano de existir el hombre encuentra objetos y cosas con una forma específica signada por el plexo de referencias, el mundo, como totalidad, está conformado en su modo de *aparecer*. Pero como los entes pueden ser subvertidos en su forma signada, el mundo puede ser igualmente subvertido y no solamente hacerse de él una perspectiva diferente. El mundo es también, como totalidad, un ente o un objeto que puede ser trastocado o transformado como cualquier objeto que se encuentra dentro de él.<sup>128</sup>

Así como un objeto en su forma de ser objeto-útil puede ser usado de una manera “impropia” a la que ya está configurada, el mundo mismo puede ser percibido como impropio también si se ha descubierto un modo nuevo de establecer las relaciones en él, esto es, una nueva forma concreta de *socialidad*. Todas las filosofías asumen como impropia su relación con el mundo porque toda filosofía es, en lo esencial, un modo de proponer nuevas formas de lo social –*politeia*– del hombre. Para quien ha proyectado una nueva forma de ser en el mundo, éste siempre aparece como impropio o falso. Toda filosofía es esencialmente política, entendiendo este último término, como la capacidad de proponer proyectos de socialidad al conjunto de relaciones – usos– que ella plantea. Por eso una de las primeras tareas de cualquier filosofía es modificar, impugnar, rechazar, reformar o revertir la cotidianidad establecida. El mundo es un conjunto de significaciones que determinan el modo en que los objetos son usados e interpretados al mismo tiempo que determina el modo de relación e interacción de los sujetos entre sí. Esto constituye un código de metasignificación que articula las diversas interpretaciones. Toda filosofía es un proyecto de metasignificación; es un discurso que abre nuevas formas de significar y por ello mismo es también un proyecto político.

La apertura del hombre, que Heidegger traslapa a la aperturalidad del mundo<sup>129</sup>, manifiesta una condición primordial del hombre como especie y que

---

<sup>128</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., p. 186.

<sup>129</sup> “La Erschlossenheit de la existencia apunta, pues, a una superación de la idea de sujeto porque no se refiere tanto a algo de éste, sino más bien al espacio iluminado en el que se hace posible el encuentro

lo diferencia de otros seres naturales. El hombre no se encuentra atrapado en el mundo natural como el animal, sino que trasciende esta esfera como ser trascendente. La apropiación de la naturaleza es siempre un proyectar una forma de usar y consumirla que va ligada a una forma de comportamiento respecto a ese uso, es decir, una posibilidad de existencia. Como actitud trascendente el hombre violenta la forma natural para adecuarla a su específica necesidad, y en la conformación de una nueva forma no solamente crea objetos sino también se da así mismo una totalidad de sentido, un código de significaciones que nos revela la forma “adecuada” en que deben ser consumidos y usados los objetos. El hombre, por consiguiente, realiza un doble movimiento de instauración/revocación de formas y de significados, primeramente respecto de la forma natural, y en segundo término respecto de su propia forma social que se ha dado a sí mismo para poder usar y consumir los primeros. El código de significación global o de metasignificación al mismo tiempo que es ratificado es también impugnado. Este doble movimiento se da siempre en el mundo cotidiano y por ello se entiende que todo rebelarse del código de sentido implica siempre una forma específica de socialidad ya establecida que es tomada como la base material que servirá de sustrato para una nueva forma de relación social:

El código inherente al campo instrumental del proceso de reproducción social, esa entidad simbolizadora fundamental, sólo puede establecer las condiciones de articulación entre sentido y materia, es decir, de composición de formas objetivas, en la medida en que él mismo se encuentra constituyendo constantemente dichas condiciones a partir de un estado de cosas dado, en el cual éstas se hallan apenas esbozadas como posibles.<sup>130</sup>

La apariencia de que el mundo es previo y abierto al actuar del hombre, es precisamente apariencia cuando se le encuadra, como hace Heidegger, desde el lado de la individualidad, sin tomar en cuenta el aspecto social del proceso en donde la tensión individualidad-socialidad, junto con la de socialidad-naturaleza, son la base desde la cual el código de significación se juega.<sup>131</sup> En cambio en Heidegger estas tensiones son asumidas como un juego entre la existencia y el ser y el *Uno* y la existencia auténtica:

[...] pues, que la existencia es constantemente un ponderar (sopesar) y un osar, un bajar y un subir, un tomar y un dar (y todo ello no como resultado y producto de un choque entre ente y ente, sino como forma de ser de la existencia misma, es decir, como el juego en que el hombre está puesto en juego). Y este juego es lo esencial de aquello que

---

fenomenológico sujeto-objeto, el darse las cosas mismas, es decir, la intencionalidad”. Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, ed. cit., p. 121.

<sup>130</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., p. 187.

<sup>131</sup> En principio, cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es. El proyecto de sentido, que es la instauración de un horizonte de significaciones posibles, puede ser *trascendido* por otro proyecto y pasar a constituir el *estrato sustancial de una nueva instauración de posibilidades sémicas*”. *Ibíd.*, p. 190.

llamamos mundo, el cual, en tanto que mundo, sólo es el mundo que es y sólo es como mundo en la forma de ser-en-el-mundo.<sup>132</sup>

Cada vez que el código de sentido es usado en la producción de una nueva forma de socialidad, se hace no como totalidad ni desde un sujeto consciente que sepa ya todo lo que pueda suceder. Toda transformación del código –la mundanidad- se da siempre desde la individualidad o desde las individualidades.<sup>133</sup> La convergencia de los trastrocamientos, ratificaciones y subversiones se les muestra a los sujetos como una *irrupción*, como algo ajeno a su actividad, como un destino que no esperaban, porque el hecho de que sus relaciones sociales los determinen a la desarticulación entre ellos hace que su socialidad adquiera una forma mistificada, ajena o trascendente.<sup>134</sup> Pero lo verdaderamente trascendente es el hombre como instancia ratificadora y subvertidora de las formas del mundo, y en el mundo cotidiano lo encontramos a diario. Que las posibilidades de nuevas formas no se muestren como *praxis* humana significa que *hasta ahora* esa cualidad específica del ser del hombre como un ser ontogenético sólo puede darse como procesos individuales, pero dado su carácter de ser social, tienden siempre al todo.

Los grandes cambios en la forma de la socialidad, lo político en sentido tradicional, aparecen cuando una forma nueva aportada por un conjunto de individuos, puede ser asequible a la gran mayoría, es decir, que entra en la forma de la comunicación.<sup>135</sup> De hecho, si siempre *pareciera* que una transformación radical en la ciencia, la tecnología, la política y la historia es obra de un sujeto individual, es porque se deja en el trasfondo que otras individualidades están ya en camino de la transformación de esas instancias.<sup>136</sup> El inventor o el líder político sólo encarnan lo que otros ya proyectan sobre sí mismos y el mundo. Es en la cotidianidad efectiva en donde estos choques y encuentros entre los diversos proyectos de sentido confluyen; su capacidad de constituirse en el proyecto configurador o en el *donador de sentido* general está supeditada a su capacidad de integrar, satisfacer, resistir o anular los otros

---

<sup>132</sup> Heidegger, Martín, *Introducción a la filosofía*, ed. cit., p. 352.

<sup>133</sup> “Dentro de ciertos límites, el sujeto (*‘tool making animal’*) puede descubrir en los medios de producción maneras nuevas de utilizarlos, realizar con ellos formas objetivas imprevistas. Puede incluso –puesto que también los medios de producción son bienes *producidos*- transformarlos o sustituirlos: construir otras fuentes de determinación de lo que habrá de ser producido”. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., pp. 177-178.

<sup>134</sup> La cotidianidad se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal que dicta a cada individuo su comportamiento, su modo de pensar, sus gustos y su protesta contra la banalidad. El carácter anónimo de la vida cotidiana que se expresa en el sujeto de semejante anonimidad, que es *cualquiera y ninguno*, tiene su correlato en la anonimidad de los sujetos históricos, los llamados *History-Makers*, de manera que los acontecimientos históricos revelan, en fin de cuentas, como obra de nadie y obra de todos, como resultado de la común anonimidad de la cotidianidad y de la historia”. Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ed. cit., pp. 97-98.

<sup>135</sup> “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mit-tailen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro”. Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., pp. 181-182.

<sup>136</sup> “Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización”. Marx, Karl, “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política” en: *El manifiesto comunista y otros escritos*, SARPE, España, 1983, p. 215.

proyectos. El hecho de que un proyecto de sentido “domine” sobre los otros no está en razón de su número o su fuerza sino sobre su amplitud en la manera en que pueda dar cabida a proyectos que incluso lo contradigan, y en su capacidad de hacer efectiva, real, una nueva forma de relación social sobre el uso y consumo de los objetos. Sólo de esa manera puede hacerse de “consenso” y con ello numeroso y poderoso.

Así que en cierto sentido no hay un sujeto que dé sentido al mundo, sino una serie de sujetos o proyectos de subjetividades que desde su específica apropiación, uso y consumo de la realidad, se enfrascan en imponer su propia forma de socialidad. Esto nos lleva a considerar que si bien la subjetividad moderna se equivoca al poner a un sujeto absoluto como fundamento de la realidad –la crítica de Heidegger-, ello no implica el abandono o el rechazo de toda forma de subjetividad. El sujeto de la modernidad no es la única forma de subjetividad, como tampoco la modernidad europea-occidental es la única forma de asumir lo moderno.

La forma en que las relaciones de socialidad se manifiestan es en lo cotidiano. Si los objetos y los modos de ser del mundo cotidiano pueden subvertirse ello implica que la totalidad que le da sentido también puede hacerlo. La cotidianidad está constantemente llena de rupturas y ratificaciones de su forma general y esto apunta a un cuestionamiento o asentimiento de las relaciones políticas que la sustentan. Aunque es cierto que el poder de configurar una concreta politicidad se halla diseminado por todas las capas de la sociedad sin que exista un centro en el que confluyan todas, no es menos cierto que mientras es una específica forma de cotidianidad, ésta está estructurada por un *proyecto político* de apropiación de lo real y por la forma de relacionar a los individuos respecto a ese proyecto, la manera en que quedan determinados en un lugar específico de apropiación y consumo.<sup>137</sup> Las excepciones al mundo cotidiano pueden volverse cotidianidad si un grupo de sujetos logra darle a esa excepción la forma de una específica socialidad regular y estable:

La cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es *alterada*. La cotidianidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana, así como pertenece también a lo cotidiano la festividad. Si la cotidianidad consiste en la distribución de la vida de *millones* de personas de acuerdo con un ritmo regular y reiterado de trabajo, de actos y de vida, cuando millones de personas son arrancadas de ese ritmo se produce una interrupción de esa cotidianidad.<sup>138</sup>

El planteamiento heideggeriano imposibilita el actuar sobre el mundo. Despacha la actividad humana por un abstracto ser, con ello no rechaza la

---

<sup>137</sup> “Se trata, por el contrario, de coger el poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que la organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se invierte en instituciones, adopta la forma de técnicas y proporciona instrumentos de intervención material, eventualmente incluso violentas”. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, p. 150.

<sup>138</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ed. cit., pp. 93-94.

*politicidad* de los hombres, pero los descarga de su posibilidad de elegirse a sí mismos esa *politicidad*. La nulificación del hombre, el *Dasein* como nada, tiende a exacerbar el aspecto individual del ser humano por oposición a su socialidad. Heidegger embate al liberalismo político<sup>139</sup> en su concepto de la angustia y al mismo tiempo pone en cuestión cualquier tipo de proyecto político que tome a la socialidad como su fundamento. La despolitización de la vida cotidiana y del hombre es necesariamente él mismo un proyecto político pues propone un modo de asumir la vida y de establecer las relaciones entre los hombres. El *Dasein* como *Cura* desustancializa la politicidad del hombre moderno y la subvierte por el “ahí” existencial en el que el *Dasein* es embargado por una potencia que no domina totalmente y lo determina en su ser:

Cosa de la libertad del “ser ahí”, aunque siempre dentro de los límites de su “estado de yecto”, es tan sólo *lo que* él descubre y abre en cada caso, la dirección *en que* lo hace, la amplitud *con que* lo hace, la forma *de que* lo hace.<sup>140</sup>

La libertad del *Dasein* queda siempre circunscrita a sus posibilidades fácticas abiertas en su *ser-en-el-mundo*; más que producirlas en sí mismas se las apropia y en ese apropiárselas está su pleno sentido como ser auténtico. La propiedad es un simple asumir el carácter de infundado del *Dasein* pero al cual le está reservado el llevar a cabo el cargar con sus posibilidades de la manera más singular de la que quepa realizar.

---

<sup>139</sup> Porque la angustia muestra al hombre como *Cura*, como arrojado y situado en el mundo, es decir, no como libertad propia y autónoma.

<sup>140</sup> Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 395.

## El ser-para-la-muerte y la indiferenciación social

El estado propio del *Dasein*, su *ser-en-el-mundo* como *Cura*, sólo se alcanza cuando éste toma conciencia de su *nihilidad* que le queda abierta en la patencia de la angustia. El estado de inhospitalidad, el resquebrajamiento del *Uno* cotidiano y su singularización lo capacitan para asumir su propio poder ser como ser de posibilidades. Pero la angustia es una patencia no recurrente sino que sucede muy raramente. Es necesario entonces lograr un modo de ser en que su ser más propio, que Heidegger llama el *poder-ser-total* del *Dasein*, pueda lograr la apertura auténtica y radical. Para Heidegger la posibilidad de lograr este *poder-ser-total* y la verdadera existencialidad del *Dasein* es mediante el fenómeno de la muerte.

La dilucidación existencial de la muerte tiene el mismo fin que la angustia: despojar al imperio del *Uno* de su dominio sobre el *Dasein* y reconvertir a este a su más singular ser. La diferencia es que en la apropiación de la muerte el *Dasein* por fin adquiere un estado de auténtica apertura respecto a su ser posible y su nihilidad.

La muerte, de acuerdo con Heidegger, señala un específico finar del *Dasein* y esto no se refiere a un termino como cosa que acaba. La muerte no es un acabar ni un concluir o un simple dejar de ser porque esto parte de la representación de la muerte como de algo que adviene al *Dasein* y lo arranca de la existencia, es decir, como un fenómeno externo a la vida. El finar de la muerte nos muestra el “aun no” del *Dasein* y este “*aún no*” en relación con la completud. Pero el *Dasein* propiamente nunca es completo porque no es un cúmulo de acontecimientos que se vayan reuniendo hasta finalizar y concluir. El “*aún no*” del *Dasein* simplemente deja en claro que su ser es un *estar-se-haciendo*, un *pre-ser-se*, porque como ser de posibilidades está siempre referido a ellas en tanto que es.<sup>141</sup>

Dejando de lado las consideraciones que acerca de la muerte habla o dice el *Uno* cotidiano, la muerte es para Heidegger un fin porque es un límite de la existencia, por tanto, límite dentro del existir mismo.<sup>142</sup> La muerte no es únicamente una posibilidad entre todas las que puede tener el *Dasein* en su existencia fáctica, sino la posibilidad más posible y es, con igual originalidad, la imposibilidad de toda posibilidad. La muerte es la posibilidad de que el *Dasein*, como *Cura*, no se haga con más posibilidades, el límite al que siempre se enfrenta el *Dasein* como ser existente.<sup>143</sup> De ese modo, la muerte es el límite a

---

<sup>141</sup> “Lo que constituye en el ‘ser ahí’ la ‘no totalidad’, el constante ‘pre-ser-se’, no es ni la falta de un ‘en conjunto’ aditivo, ni menos todavía un ‘aún no haberse hecho accesible’, sino un ‘aún no’ que en cada caso ha de ser un ‘ser ahí’ por ser el ente que es”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 267.

<sup>142</sup> “Así como, antes bien, el ‘ser ahí’ es constantemente, mientras es, ya su ‘aún no’, así es también ya siempre su fin. El finar mentado con la muerte no significa un ‘haber llegado’ al fin el ‘ser ahí’, sino un ‘ser relativamente al fin’ de este ente. La muerte es un modo de ser que el ‘ser ahí’ toma sobre sí tan pronto como es”. *Ibíd.*, p. 268.

<sup>143</sup> “La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el ‘ser ahí’ mismo. Con la muerte es inminente para el ‘ser ahí’ él mismo en su ‘poder ser’ *más peculiar*. En esta posibilidad le va al ‘ser ahí’ su ‘ser en el mundo’ absolutamente. Su muerte es la posibilidad de ‘ya no poder ser ahí’”. *Ibíd.*, p. 273.

la vista que *precursa*<sup>144</sup> el *Dasein* en todo elegir fáctico cuando toma conciencia de su *ser-relativamente-a-la-muerte*, de que su ser se encuentra atravesado por la nihilidad y de que sus posibilidades están siempre bajo la sombra de no *ser-ya-más*.

La muerte es también *mi* muerte, lo que significa que nunca experimentamos la muerte de los otros ni entra dentro de la determinación del *co-estar*.<sup>145</sup> La muerte singulariza radicalmente al *Dasein* y en esa singularización está implícita el ser sí mismo propio –el estado de resuelto- y la “superación” del mundo cotidiano pues como fenómeno *irreferente* e *irrebasable* constituye lo *peculiar* de cada *Dasein*.<sup>146</sup> En el fenómeno de la muerte es donde Heidegger enfatiza el desvanecimiento de la cotidianidad y el verdadero cambio de perspectiva existencial:

La caracterización del “ser relativamente a la muerte” propio proyectado existencialmente puede resumirse en la siguiente forma: *el “precurсар” desemboza al “ser ahí” el “estado de perdido” en el “uno mismo”; poniéndolo ante la posibilidad –primariamente falta de apoyo en el “procurar por” “curándose de”- de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, desligada de la ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.*<sup>147</sup>

La despolitización del mundo cotidiano queda más aclarada con los análisis de Heidegger en torno a la muerte. Para que Heidegger pueda ofrecer una “superación” de la impropiedad del *Uno* tiene que recurrir al fenómeno contrario, la singularidad.<sup>148</sup> El ser-singular por sus propias características es siempre lo opuesto de lo general, de lo social. El *Dasein* además de ser concebido como lo más singularizado por la muerte es también caracterizado en la infundación de su existencia. Por su carácter de arrojado el *Dasein* es el fundamento infundado de su propio existir, el no-ser de su ser es lo que le da pleno sentido a su ser propio. La nihilidad del *Dasein* respecto a su fundamento repercute también en cuanto ser de posibilidades y lo muestra como un peculiar poder ser relativamente a su “origen” de no ser ya más, la nada de su ser:

“Siendo fundamento”, es el „ser ahí” mismo un “no ser” de sí mismo. “No ser” no significa en manera alguna “no ser ante los ojos”, “no subsistir”, sino que significa un “no” que constituye este *ser* del “ser ahí”, su “estado de yecto”. El carácter de “no” de este “no” se define existencialmente así: siendo “*sí mismo*” es el “ser ahí” el ente yecto *como* “sí mismo”. *No*

---

<sup>144</sup> “Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más ‘precursora’ el comprender la posibilidad *como la de la imposibilidad de la existencia en general*”. *Ibíd*em, p. 286.

<sup>145</sup> “No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros, sino que a lo sumo nos limitamos a ‘asistir’ a él.” *Ibíd.*, p. 261.

<sup>146</sup> “En cuanto ‘poder ser’ no puede el ‘ser ahí’ rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del ‘ser ahí’. Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*”. *Ibíd.*, p. 274.

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 290.

<sup>148</sup> “La muerte no se limita a ‘pertenecer’ indiferentemente al ‘ser ahí’ peculiar, sino que *reivindica* a éste *en lo que tiene de singular*. Lo irreferente de la muerte comprendido en el ‘precurсар’ singulariza al ‘ser ahí’ en sí mismo”. *Ibíd.*, p. 287.



por sí mismo, sino a sí mismo *despedido* del fundamento, para ser en el sentido de *ser éste*.<sup>149</sup>

En cuanto *ser-en-el-mundo* el *Dasein* es siempre en un modo del *co-estar*, pero la atestiguación de la muerte como su posibilidad más extrema lo arranca de su seguridad en los modos facticos en lo que está en relación con otros. En su propio ser, en sus decisiones y en su relación con los demás, por más fáctica y “real” que está sea, no deja de estar atravesada por la angustiada certeza de que es pura y simplemente una posibilidad que en cualquier momento puede dejar de ser. Así, los vínculos de la socialidad si bien se dan en el fáctico existir no constituyen un aspecto esencial del *Dasein* que siempre tiene que habérselas consigo mismo en su singular vivir.

Pero como hemos visto, aun la más radical singularización no logra “superar” del todo al mundo cotidiano porque finalmente el *Dasein* como ser resuelto tiene que existir finalmente dentro de la caída, la cotidianidad. Esto nos muestra que por ser precisamente el *ser-resuelto* como estado propio del *Dasein* un simple cambio de perspectiva existencial no puede deshacerse o transformar totalmente al *Uno*. Y todo ello tiene que ver también con la identificación que hace Heidegger de la muerte con lo singular. La muerte, no obstante, es también algo social si no nos quedamos en el estrecho margen del *Dasein* como *Cura*, sino como ser de *praxis*.

Es cierto que la muerte revela el hecho de la finitud del ser humano, de su *no-ser-ya-más*. Este *no-ser-ya-más* implica el fin de toda posibilidad y que el hombre es nada, es decir, no cosa acabada sino ser de lo posible. Pero todo esto nos pone ante la evidencia de la socialidad del hombre, de que como ser fuera –y dentro- de la naturaleza está en la capacidad de consumir su propio ser. *La muerte no es simple límite de la existencia sino también con igual originalidad un trascender la existencia*. Cuando el hombre se decide a traspasar e ir más allá de la forma de su socialidad establecida no sólo transforma sus condiciones de existencia, también “muere” con ello una forma de ser específica para dar nacimiento a otras. La muerte no nos coloca únicamente ante nuestro radical ser posible y junto con ello el darse libremente a elegir posibilidades, también está en el ser del hombre “*darse muerte*” así mismo para ganarse una nueva forma de ser.<sup>150</sup> Aquí nos estamos refiriendo a la muerte no en su sentido biológico o natural, sino en el existencial descubierto por Heidegger.<sup>151</sup>

Al hombre le es dado morir porque puede elegir libremente traspasar su propio ser y la forma de socialidad dada. Todo subvertir o transformar la forma de la socialidad establecida es un *auto-inmolarsé ontológico*, por ello siempre que el

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 309.

<sup>150</sup> “El ser-ahí habla de su muerte, da testimonio, sobrevive. Estos tres actos cimientan las fronteras, las distinciones, las líneas que separan el perecer de los vivientes animales, su simple reventar, y el fallecer, el morir. Sólo el hombre muere”. Morales, Cesáreo, “¿Qué es el hombre como tal?, en *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, IJ-UNAM, Año 3, No. 7, México, 2008, p. 94.

<sup>151</sup> Constituye un gran mérito de Heidegger el haber visto de manera más original el fenómeno de la muerte en su sentido existencial superando con ellos todas las posturas meramente biologicistas. Sin embargo, consideramos que radicalizando más la existencialidad de la muerte podemos vislumbrar su intrínseca conexión con lo social.

hombre, como ser individual o como conjunto de individuos, decide “matar” su propio ser social establecido, este morir implica la muerte de modos de ser, de maneras de existir y comportarse en su *co-ser*. Una revolución, por ejemplo, no sólo destruye el orden social existente, al mismo tiempo involucra la muerte de todo un mundo, el morir de formas de existencia y modos de ser tanto de las cosas como del comportarse humano que dan lugar a otros.<sup>152</sup>

En cuanto ser abierto a posibilidades y como nunca encerrado en sí el hombre nace<sup>153</sup> y muere constantemente mientras es, porque como ser finito extiende su finitud a todo lo real y a sí mismo.<sup>154</sup> Ser finito no es solamente un límite, sino traspasar el límite<sup>155</sup>, avanzar finitamente dando fin a su propia finitud. *Lo finito del hombre consiste en que toma su misma finitud como algo finito*. Esto significa que por el hecho de estar arrojado a la existencia y tener el poder de hacerse cargo de su propio ser, el sujeto humano está siempre en la expectativa o el horizonte del cambio de su ser. Hay una tensión ontológica en la que al mismo tiempo que se asegura su propio ser, este asegurarse implica el modificarse así mismo. La finitud del hombre posibilita a éste a dar un *salto mortal* en su propio ser y sólo en este *salto mortal*, que supera su ser dado, es como su finitud misma se ve traspasada.<sup>156</sup> La muerte no es solamente un límite de la existencia, la realidad objetiva, con sus resistencias y obstáculos a la acción del hombre, es también un límite a la *praxis* humana. Puesto que la realidad se muestra como límite a la acción, como algo hostil que ofrece resistencias, el ser humano se afana en cambiarla, alterarla y trastocarla. Todo límite que la realidad y la naturaleza impone al ser humano lo muestra como un ser finito, por ello en su actuar transformador el hombre tiene que trascender esa finitud. Por ejemplo, si las potencias naturales constriñen al ser humano de tal forma que amenazan su existencia, ese límite impulsa a los individuos a sobreponerse de su limitación y a controlar y ejercer su propio poder sobre esas fuerzas; pero esto sólo es posible si el hombre por sí mismo hace de sus límites algo finito, es decir, algo que puede ser trascendido. El uso que hace el hombre de la naturaleza pone ya en evidencia que el verdadero sentido de la finitud no está en el simple reconocimiento de ésta como un límite, sino en la capacidad de usarla y trascenderla ampliando el círculo de lo finito en que el hombre puede existir, esto es, que toda superación de límites si bien libera a

---

<sup>152</sup> Morales, Cesáreo, op. cit., p. 95.

<sup>153</sup> No deja de llamar la atención que Heidegger no “existencializa” formalmente el fenómeno del nacimiento como si lo hace con la muerte. El nacimiento queda en su pura indeterminación biológica como el comienzo de la vida. Lo cual resulta extraño, porque si para él la muerte no es fin como acabamiento biológico, sino límite de la existencia, con igual originalidad el nacimiento debería ser un límite existencial. La muerte como límite del *poder-ser* y el nacimiento como límite del *ser-sido*.

<sup>154</sup> “El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, España, 2005, p. 264.

<sup>155</sup> “[...] por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por eso se halla superado. Pues una determinación o un término se halla determinado como límite sólo en oposición a su otro en general, como en oposición a su *ilimitado*; el otro de un límite es precisamente el más allá de éste. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Argentina, 1974. P. 119.

<sup>156</sup> Así, el hombre, como existencia, nace al morir, es decir, comienza de nuevo cuando traspone sus límites, y este comenzar de nuevo es existir bajo otros límites que también pueden ser traspasados, finados.

los seres humanos de esos límites, también los somete a otros distintos. Igualmente, las fuerzas del conjunto social, las formas en que se encuentran organizadas las relaciones sociales pueden experimentarse como fuerza opresora, como condiciones insoportables que limitan la vida; los límites sociales se pueden concientizar como trastocables y finitos pero sólo a condición de que los individuos antepongan su propia finitud como algo de lo que cabe desprenderse.

Tomados individualmente los seres humanos en algún momento han estado en la disyuntiva de hacer un cambio radical en su ser lo cual los sacude existencialmente porque ante el límite que se le presenta están ante la posibilidad de un nuevo nacimiento, de hacer-se con un radical modo de ser diferente. En ello radica la posibilidad de aportar un nuevo valor al mundo y a los otros hombres. La finitud del hombre no se reduce, por consiguiente, al hacer patente el límite de la existencia como un *no-ya-más-posibilidades*, la finitud humana es fuerza activa que se representa los límites de lo real o la naturaleza, de la socialidad en la que se encuentra “caído”, y de sí mismo como existencia individual, como límites de los que se puede *extralimitarse*. La finitud se patentiza individualmente pero su resultado es siempre social o antropogenético.

*Hacer finita la finitud misma es aportar a los otros otra forma de finitud, de existir.* Si la muerte fuera simplemente lo más singular no podría entenderse algo tan trivial como los nacimientos biológicos. El nacer biológico del hombre, a diferencia del animal, no es sólo una determinación natural, sino un *poner-se* en la existencia como *otro*. El otro es otro porque es un ser finito de otro ser finito que libremente se decidió a traspasarse en la otredad.<sup>157</sup> Asimismo, la suma de todos los nuevos modos de ser que cada ser finito individual propone a la existencia, quedan siempre como modos de ser otro que pueden ser apropiados por los demás usando y consumiendo esas formas de ser para autoconfigurarse su existencia.<sup>158</sup> No es entonces cierto que el hombre sólo puede representarse a sí mismo como sustituto de otro individuo en relación con las funciones y modos de ocuparse de ese individuo que se representa.<sup>159</sup> Porque el apropiarse de un modo de existencia propuesto por otro no necesariamente cae en el círculo del entorno cotidiano. La propuesta de una

---

<sup>157</sup> Incluso en nacimiento biológico accidental, el no deseado, no elude que su finitud es el resultado de ser el ser-otro de un ser finito.

<sup>158</sup> No deja de ser sintomático que para el hombre moderno despersonalizado durante gran parte de su existencia por el modo de producción capitalista, resulte altamente atractivo todo aquello que pueda ofrecerle modos de vida a los cuales no puede aspirar en sus relaciones cotidianas. El impacto del cine como medio de entretenimiento de masas tiene como fin el ofrecer ese espacio de juego lúdico, pasivo ciertamente, en el que el espectador deja de ser el sí mismo de todos los días para entrar en una dimensión que rompe con la cotidianidad normalizada y da lugar a la experimentación de otras formas de ser.

<sup>159</sup> “Todo dirigirse a alguien, todo aprontar algo, es susceptible de representación dentro del círculo del ‘mundo circundante’ de que se cura inmediatamente. La vasta multiplicidad de modos del ‘ser en el mundo’ susceptibles de representación no se extiende sólo a los modos refinados del público ‘uno con otro’, sino que alcanza a sí mismo a las posibilidades del ‘curarse de’ restringidas a determinados círculos, cortadas a la medida de las profesiones, clases y edades de la vida. Pero tal representación siempre es por su sentido representación ‘en’ y ‘cabe’ algo, es decir, en el ‘curarse de’ algo. Mas el ‘ser ahí’ cotidiano se comprende inmediata y regularmente a sí mismo por *aquello* de que suele curarse”. Heidegger, Martín, *El Ser y el tiempo*, ed. cit., p. 262

nueva forma de existencia puede no encontrar su lugar en el conjunto de relaciones sociales establecidas, y por ello *parecer* como un ideal representable porque su realización efectiva invertiría todo el orden social existente. Deshacerse de esa nueva forma de socialidad puede ser una solución para el orden social amenazado.

Un ejemplo paradigmático lo tenemos en la famosa muerte de Sócrates. Con su libre elección de la muerte, Sócrates impuso al mundo humano una forma de existencia. Al elegir morir y acatar la sentencia Sócrates traspasó su finitud y al desaparecer su presencia física, queda su *otro-modo-de-ser-final* como lo más vivo de él. La muerte natural, de la que no cabe recuperación alguna, queda superada y embargada por la muerte existencial. Elegir morir, aquí en su sentido extremo del acabamiento biológico, es lo que da sentido no sólo a la existencia de Sócrates como individuo, sino también al sentido de un nuevo modo de ser que cualquier humano puede asumir para sí mismo.<sup>160</sup> Al asumir su muerte física, Sócrates propuso a los hombres una nueva forma de *politicidad* en la concreción singular de su existencia: la vida ética –*bios ethikos*– como principio del orden político.<sup>161</sup> Con su muerte él pone un límite, una nueva finitud a la existencia humana, otra forma de ser de lo político, sin que por ello se agote ahí toda forma de la politicidad. Sólo en ese sentido puede darse algo así como la “reiteración” de una posibilidad de existencia.<sup>162</sup>

Por eso los animales no mueren, ni pueden elegir su muerte. Un hombre o un conjunto de hombres pueden elegir su muerte para cambiar el orden social dado o para mantenerlo.<sup>163</sup> E igualmente, toda nueva radical propuesta de modos de existencia en el mundo cotidiano que cuestione a éste puede conducir a la muerte individual o la muerte del todo social. Tomar la muerte de otro, o ser en la muerte con otro, debe entenderse como el tomar sobre sí o el apropiarse de una finitud, un modo de ser, propuesto por los demás. Si sólo nos representamos el morir como el término de una vida cabe entonces afirmar que la muerte de los otros nunca puede ser tomada.<sup>164</sup> Si Heidegger hace de la muerte algo singular es porque la muerte es para él límite de las posibilidades de existencia y sólo el *Dasein* que precursa en la muerte puede elegir las posibilidades propias y auténticas. Pero las posibilidades no son puestas por el *Dasein*, sino instauradas por el ser, de lo que se sigue que los límites de la

---

<sup>160</sup> Cfr. Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?*, ed. cit., pp. 92-93.

<sup>161</sup> “Yo creo ser uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que tiene su mente puesta en el verdadero arte político, y el único que hoy día ejerce la verdadera política. Así, pues, como los discursos que pronuncio cuando quiera que sea no tratan de halagar, sino de procurar el mayor bien”. Platón, *Georgias*, 521d-522e.

<sup>162</sup> “El ‘estado de resuelto’ que retrocede hacia sí y se hace ‘tradición’ de sí se convierte entonces en la ‘re-iteración’ de una posibilidad de existencia transmitida”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 416.

<sup>163</sup> Para no caer en mal entendidos: reiteramos que la muerte aquí está enfocada en su sentido existencial, aunque, como ya mencionamos, puede concretarse radicalmente en la desaparición física. La muerte, o darse una finitud existencial, no necesariamente coincide con la muerte o finitud en su sentido biológico.

<sup>164</sup> “*Nadie puede tomarle a otro su muerte*. Cabe, si, que alguien ‘vaya a la muerte por otro’, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal ‘morir por...’ no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo su muerte. El morir es algo que cada ‘ser ahí’ tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que ‘es’, esencialmente en cada caso la mía”. *Ibid.*, p. 262.

existencia son puestos por una entidad trascendente al hombre. Si el *Dasein* no pone las posibilidades de existencia sino que solamente las elige y selecciona como *ser-en-el-mundo*, está entonces limitado por estas condiciones ontológicas. Sólo así la muerte es límite y lo más singular porque al *Dasein* únicamente le queda tomar conciencia de esos límites como imposibles de traspasar. Sin embargo, si el hombre es finito porque hace de su finitud algo finito, la muerte es entonces un límite existencial que se supera estableciendo otros límites, otras posibilidades de ser.

Si el morir no se reduce al terminar biológico sino tiene principalmente referencia a la existencia, y el hombre como ser de *praxis* tiene la capacidad de transformarse a sí mismo y la realidad, “finar la finitud” como traspasar los límites, es también un nacer y este nacer con sus propios y originales límites implica en su seno ya a la muerte. Morimos –traspasamos nuestra finitud- para nacer y naciendo estamos en camino de morir –de volver a traspasar los nuevos límites, nuestra finitud dada-. El *ser-para-la-muerte* heideggeriano sólo pone al hombre frente su finitud pero no hace de esta finitud el principio que motiva al hombre a cuestionar sus propios límites. Así, el hombre tomado en conjunto o como proceso antropogénico, no sólo nace para morir, sino porque sabe que muere o es finito está en una constante lucha con la realidad y consigo mismo para traspasar esa finitud y es precisamente el trascender esa finitud, su muerte individual, lo que da sentido a su ser social, pues todo traspasar la muerte no es otra cosa que donar una forma de existencia al mundo humano, forma que puede ser reapropiada y transformada por otros. El llegar a ser otro o traspasarse en la *otredad* es el verdadero sentido del hombre como *praxis* que va más allá de su propia finitud. El hombre sólo supera a la muerte<sup>165</sup> cuando, como ser individual, se trasciende en lo otro, su opuesto, en lo social o en la humanidad, y sólo ahí puede hacerse universal como ejemplar paradigmático de una forma de *politicidad*. La muerte, además de ser lo más individual es también lo más social. Los sistemas democráticos actuales como límites de nuestra socialidad y existencialidad corresponden ya a una apropiación de la muerte de los otros, pues nosotros sólo podemos existir en cuanto ciudadanos de una democracia por el hecho de que otros han traspasados sus límites y han donado esta forma de socialidad, incluso por medio de su muerte física. Nuestro futuro democrático sólo se sostiene en una vuelta hacia atrás de esa donación de socialidad como un recordar o resguardar esa donación.<sup>166</sup> Cuando los hombres traspasan su finitud en un proyecto de socialidad necesariamente prefiguran a los otros sujetos en quienes se espera se realice esa nueva forma social. Los que reciben la nueva figura son esperados para apropiarse esos límites y traspasarlos en otros.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> En su sentido biológico y existencial.

<sup>166</sup> “Los vencidos de la historia tienen un derecho sobre nosotros. Estamos en deuda con ellos en el sentido de que no podemos olvidarnos de ellos sin más. El conocimiento de la historia se vuelve así algo más relevante que una herramienta para la futura organización: es un fin en sí mismo. Es tan importante que para tener validez no necesita el dudoso argumento adicional del futuro por construir. Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 2009, pp. 49-50.

<sup>167</sup> “El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que no dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto

Sólo un ser que sabe de su finitud, esto es, que su ser ganado u obtenido hasta ahora no es todo su ser, puede decidirse a ganarse un modo nuevo de ser. En la muerte no estamos sólo abiertos para el ser más posible eligiendo posibilidades, al mismo tiempo las ponemos, y en ello mismo se nos puede *ir la vida*. La muerte individual siempre cuestiona y confronta al todo social. Incluso la muerte más absurda que pueda padecer un sujeto pone al conjunto de relaciones sociales ante la evidencia de que para que lo absurdo de una muerte no pase debe poder ser más de lo que es frente a sí misma y frente a la naturaleza. Si el hombre es finito lo es también la socialidad. La social como un todo está con igual fuerza en la posibilidad de ponerse a sí misma como finita, como límite a superar.

El *ser-relativamente-a-la-muerte* precursando la muerte para poder elegirse en el más poder ser propio no muestra todo el fenómeno de la muerte en su completud. Si para Heidegger la muerte es la más radical individuación esto es sólo porque se toma a la muerte en su puro aspecto de límite y porque las posibilidades que son empuñadas por el hombre en su certidumbre de la muerte son ya puestas o las encuentra el ser humano como *ser-en-el-mundo*. El empuñar la muerte no consiste en el mero abrirse a las posibilidades del caso en el ser más propio desalejado del mundo público, sino empuñar la muerte como una posibilidad de darse una nueva *politicidad* y esto implica el tomar al mundo público también en su finitud. Si el hombre es un *zoon politikon* es porque es *el viviente finito que cuestiona su finitud*, su *politicidad*, y al encararla y subvertirla hace que su *politicidad* sea efectiva y activa en tanto otra. Lo político del hombre es así un libre auto ponerse y auto configurarse una nueva forma de socialidad porque para él esta es finita y superable.

El tomar la muerte como individual es desvirtuar un componente esencial del ser humano. Un individuo que tome para sí la muerte como una irrebalsable e irreferenciable posibilidad sería un individuo más parecido al animal que auténtico ser humano. Sólo para el animal la muerte es irrebalsable porque en esencia no es finito y no muere, lo que quiere decir que para él no hay límites existenciales porque su forma de ser es ser siempre lo que ya es, está atrapado y encerrado en el orden natural.<sup>168</sup> Y es irreferenciable porque lo que el animal hace de sí mismo sólo se agota en él, nunca es apropiado conscientemente por los otros de su especie.<sup>169</sup> Una marca que distingue radicalmente a los hombres de los animales no está en el hecho de que lo que produzcan o realicen pueda ser objeto de uso para otro, sino en la posibilidad de tomar ese objeto creado y darle una nueva forma, sólo de esa manera hay una real apropiación humana de todos los objetos y de su propia esencia como ser de *praxis*. Sin embargo, el hombre puede “adoptar” este carácter de

---

compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho a dirigir sus reclamos”. Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*, Itaca/UACM, México, 2008, pp. 36-37.

<sup>168</sup> Sólo se puede hablar de la finitud de los animales y de los entes naturales en tanto están limitados por la naturaleza; y también desde esa perspectiva es que se puede concebir la finitud humana como simple acabamiento biológico.

<sup>169</sup> “El animal forma una unidad directa con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre, en cambio, hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su consciencia”. Marx, Karl, *Escritos de juventud*, ed. cit., p. 600.

cerrado de sí mismo en su segunda naturaleza, la social, propiamente hablando, en su ser cotidiano reificado. Desde ahí es positivo el análisis del *Uno* heideggeriano porque muestra esta posibilidad de ser impropio y cerrado para su propio poder ser: el darse a sí mismo su ser y no solamente el elegir posibilidades.

El hombre es nada de sí mismo en cuanto es el mismo él que pone su finitud como finita y se trastoca en su ser para devenir otro. El hombre como ser finito sólo puede actualizar constantemente su finitud y ser cierto de ésta si constantemente se niega en su ser, tomando el ser alcanzado en su existir fáctico como nada, y de este modo *pro-poner* un ser nuevo. Así, si el hombre es *nada* en consideración de su finitud también lo es con igual originalidad *ser*, pero ser de sí mismo como auto-producirse y auto-configurarse en su *politicidad*. Esto no significa que el hombre en general sea el ser o ponga el ser, sino que su ser de sí mismo está en sus manos como un elemento de su propia finitud.

Un ser que solamente constatará o tuviera certeza de su finitud sería efectivamente un *ser-para-la-muerte*, esto es, un ser que choca con sus límites, y no un *ser-que-muere-para-ser*<sup>170</sup>. La simple certeza de la muerte supone la aspiración legítima a lo inmortal y esto únicamente es posible no como un evadir o fugarse de la finitud sino como el reconocimiento, no siempre consciente, de la muerte como posiblemente irrebasable. Y esto no es una mera quimera de la que quepa desembarazarse, en todo actuar del hombre hay el impulso a considerar que lo que uno hace puede dejar huella<sup>171</sup>.

El hombre aun consciente de que es mortal hace todo lo posible para no serlo y aquí aparece un fenómeno curioso que muestra otro aspecto de la muerte como socialidad: una forma de socialidad siempre tiene a la vista también su ser finito, por lo cual busca permanecer en un imperenne *ser-siempre*, en un *no-morir*. Toda forma de socialidad dominante se concibe como el *ya-no-más* del pasar a ser otra, como un dominar y desterrar la muerte fuera de sí, por ello siempre busca los medios para asegurar su supervivencia.<sup>172</sup> Aquí la muerte de otras posibilidades de *politicidad* que la amenacen es el recurso para mantenerse en el ser. Mientras más una forma de politicidad se conciba como el fin de toda *politicidad* más hace de la violencia y la muerte los medios recurrentes de su política. Y lo mismo sucede a nivel individual. La muerte comprendida solamente como un asunto individual crea en el sujeto una indiferencia por lo social y es desde aquí en donde puede concebirse como

---

<sup>170</sup> Que hace de su finitud algo finito.

<sup>171</sup> Como ser de *praxis* el hombre está siempre en la posibilidad de traspasar sus límites, lo cual no siempre se lleva a cabo de manera consciente. Habrá que ver en esos fenómenos del anhelo de inmortalidad o de la fe en que lo que uno hace perdurará en la memoria colectiva o en el trato con los otros, modos derivados, no plenamente conscientes, de la intuición que hace el hombre de sí mismo como ser finito capaz de superar su finitud.

<sup>172</sup> Aquí habría que considerar si el evadir o encubrir la muerte que priva en el mundo público no está, de un modo más original, en relación con el eludir la muerte o finitud de un sistema social establecido. De alguna forma podría decirse que no hay que hablar de la muerte propia ni de los otros porque el mismo orden social se ve implicado.

fundamento de sí mismo pero al mismo tiempo sin fundamento.<sup>173</sup> Lo que hace Heidegger es recuperar el sentido de la muerte del mundo público del *no-ser-ya-más* que todavía no es para integrarlo al círculo de la existencia como horizonte de la *Cura*, pero y con todo sigue conservando su especificación como un *no-ser-ya-mas* en el sentido de *no-ser-ya-mas* posibilidades.

Con lo expuesto hasta aquí se pone de manifiesto que el *ser-para-la-muerte* heideggeriano hace una indiferenciación del ser social del hombre. La politicidad del ser humano queda diluida en la muerte. En el *ser-para-la-muerte* el hombre queda atrapado en sí mismo y su posibilidad de trascender hacia *ser-otro-del-que-se-es* o hacia un *ser-con-otros* compartiendo un modo de ser se vuelve vano esfuerzo. En la muerte, como ser finito, se juega también una lucha por la *politicidad* del ser humano tanto en su aspecto individual como en el social.

---

<sup>173</sup> La angustia por la muerte sólo puede darse desde la perspectiva de la infundación, del *ser-sólo-yo* cerrado sobre mí mismo en el elegir mis posibilidades que nunca pueden ser las posibilidades de otros ni las de ellos las mías.



## IV. Tiempo e historia

### El tiempo y el proyecto político

El *ser-para-la-muerte* nos muestra el carácter finito del *Dasein* y con ello la posibilidad de un *poder-ser-propio* -entendido como el *estar-resuelto para* la muerte en el libre elegir las posibilidades del caso- que a su vez ilumina el ser de este ente como esencialmente *Cura*. La *Cura* como unidad de las estructuras del *ser-en-el-mundo* (ser sí mismo, co-ser y ser cabe los entes intramundanos<sup>174</sup>) tiene también su específico horizonte de sentido en que se demuestra que ésta es esencialmente mundanal y con ello el modo de ser específico del *Dasein*. Para Heidegger la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es el horizonte de sentido de la *Cura* que por ser eminentemente mundanal determina también las estructuras subyacentes al mundo.<sup>175</sup> Pero como el *Dasein*, en tanto *Cura*, solamente puede desenvolverse fácticamente sobre una pre-comprensión del ser, resulta entonces que la temporalidad como horizonte de sentido de la *Cura* debe también estar relacionada de alguno modo con el sentido del ser mismo.<sup>176</sup>

El análisis de la temporalidad se bifurca así en dos direcciones complementarias: en el mostrar el horizonte de sentido de la *Cura* y en revelar que el ser como sentido del mundo en general tiene a su vez un horizonte de sentido en el tiempo (*Zeitlichkeit*) o que el ser es temporáneo (*temporal*).<sup>177</sup> La posibilidad de sacar a la luz el sentido de la *Cura* como temporal está ya en las mismas estructuras de ésta. Los tres elementos que constituyen a la *Cura* como totalidad estructural alcanzan su sentido en un comportamiento temporal del *Dasein*. Como *ser-en-el-mundo* el *Dasein* tiene trato con los entes intramundanos y este trato es posible porque al tratar con ellos, al usarlos y manipularlos, no sólo dispone de útiles o de cosas, sino que también estos entes intramundanos son referenciados o son embargados por un sentido temporal.

Así, cuando se usa el martillo para martillar se hace en un *presente* en el que la ejecución es realizada. Pero esta acción con el útil también es posible porque lo que se martilla o aquello para lo cual se está ejerciendo la acción del martillar

---

<sup>174</sup> Correspondientes a la existencialidad (*Existenzialität*), la facticidad (*Faktizität*) y la caída (*Verfallen*).

<sup>175</sup> “La totalidad del ser del ‘ser ahí’, la cura, es: ‘pre-ser-se-ya-en (un mundo) como ser-cabe (entes que hacen frente dentro del mundo)’. Cuando se fijo por primera vez esta estructura con miembros, se señaló que, en atención a sus miembros, era necesario traer la cuestión ontológica más atrás aún o hasta poner de manifiesto la unidad de la totalidad de la multiplicidad de la estructura. *La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad*”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 354-355.

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>177</sup> En lo que sigue, para las determinaciones que tienen que ver con la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como horizonte de sentido de la *Cura* usamos las derivaciones temporal, temporales, temporalmente temporalización y temporalizar. En cambio, en las que se relacionan con el tiempo como horizonte de sentido del ser (*Temporalität*) hacemos uso de temporaneidad, temporáneo, temporáneamente, temporáneas, temporanización y temporanizar.

debe de producir un resultado: hay que fabricar una mesa. En esa referencia a lo que *debe ser* hecho está ya proyectado el *futuro*. E igualmente la acción sólo puede realizarse porque el objeto a fabricar ya *ha sido* pagado y porque el carpintero cuenta con todo lo necesario para fabricarlo *antes* de empezar la acción productiva. El *pasado* está también inscrito en el todo de la ejecución del martillo y del martillar. El presente, el pasado y el futuro se encuentran entrelazados en la misma *Cura* como un ocuparse de los entes intramundanos. También cuando el *Dasein* se ocupa no ya de los entes que hacen frente en el mundo sino en sí mismo se encuentran las tres dimensiones temporales. El *Dasein* como resuelto en su más propio *poder-ser* proyecta sus posibilidades de elección como un realizar futuro, pero estas posibilidades sólo son posibles de ser proyectadas si previamente están ya antes abiertas para la comprensión del *Dasein* como un *ser-en-el-mundo*. Que las posibilidades proyectadas en el futuro están ya abiertas nos remite al pasado y todo proyectar posibilidades de elección que deben estar ya desencubiertas de algún modo se hacen siempre desde un presente.

Sin embargo, Heidegger rechaza el utilizar los términos de pasado, presente y futuro porque consideran que dan una equivocada representación de la temporalidad originaria del *Dasein* y que se remiten más bien al uso público que se hace del tiempo, en la comprensión vulgar. El pasado es representado como el *ya-no*, el futuro como el *todavía-no* y el presente como el *ahora*. En todas estas referencias temporales lo que subyace es la representación de los diversos estadios del tiempo como cosas en sí o substancias (*Vorhandensein*). Del futuro se está en la expectativa de algo por venir. En el pasado de algo que ya fue y no es más; y el ahora del presente es también representado como una substancia que va pasando y en su pasar va consumiendo el presente en el que el futuro pasa para volverse pasado. La determinación fundamental que conoce el tiempo del uso público es la del *ahora* como ese ente que es siempre diferente –*ahora ya no* y *ahora todavía no*– pero que siempre permanece idéntico a sí mismo. El tiempo del mundo público es por ello un pasar el tiempo, un consumirse del tiempo y un suceder del tiempo porque como cosa que acontece en el ahora nunca es apesable, sino fugaz suceder y por ello mismo representado como infinito.<sup>178</sup>

Para Heidegger esta interpretación del tiempo que domina en el *Uno* lo que hace es amputar las otras referencias que se encuentran implícitas en el fenómeno temporal del *ahora*. El ahora no es un indiferente suceder de horas sino que es siempre un *ahora-esto*, un *ahora-cuando*, un *ahora-luego* y un *ahora-hace-rato*. Utilizando el mismo ejemplo de la producción de la mesa podemos decir que *ahora* se hace la mesa porque *luego* hay que entregarla y porque *hace rato* me la pagaron y encargaron. El ahora tiene como uno de sus ingredientes el estar fechado, la fechabilidad (*Datierbarkeit*) en cuanto siempre se refiere a un comportamiento existencial y fáctico del *Dasein*. Asimismo, como *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* en cuanto elige sus posibilidades de ser tiene, a partir de una previa comprensión de esas posibilidades y de los entes

---

<sup>178</sup> “La serie de los ‘ahoras’, de acuerdo de acuerdo con esta secuencia dirigida unidireccionalmente desde el futuro al pasado, no es reversible. Se califica a esta serie de horas como infinita. Se acepta, como principio general, que el tiempo es infinito”. Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 314.

dentro del mundo, una relación de sentido temporal respecto al ahora, y ésta necesariamente apunta, como otro de sus ingredientes, a la significatividad del mundo. Nuevamente, si hay que producir *ahora* la mesa es porque *luego* hay que entregarla porque *antes* ya la encargaron, en la producción de la mesa los útiles y la significatividad de ellos se van *temporalizando*: ahora clavo las patas porque luego hay que barnizarla pero antes hay que pulirla y usar una lija. Él *ahora* se compone estructuralmente de la fechabilidad y la significatividad y como ambas estructuras se refieren al *Dasein* como *ser-en-el-mundo*, es por ello que los entes intramundanos son también intratemporales, esto es, son embargados por el tiempo.<sup>179</sup>

El tiempo no es una cosa que va pasando ni es tampoco infinito. Todo tiempo es un tiempo determinando, es “tiempo para...”, es un tomarse tiempo y un contar con el tiempo. El uso del reloj para marcar la serie de sucesión de los ahora amputa sus referencias a la fechabilidad y la significatividad pero, como señala Heidegger, todo echar una mirada al reloj lleva siempre un contar el tiempo como un “tiempo para...”, como un disponer del tiempo.<sup>180</sup> El tiempo público es un tiempo compartido porque en el uso del reloj y el calendario se ha establecido una medida general que iguala los diversos comportamientos del *Dasein* cotidiano. Así cuando se dice “luego del trabajo iremos al cine” existe una comprensión intersubjetiva de lo que se quiere decir. Y esto es posible porque el ahora, como núcleo del medir abarca y se distiende hacia el *hace-un-rato* y hacia el *luego-que*: “luego iremos al cine”, que viene a significar también un “ahora no porque hace rato entramos a trabajar”. En el ahora está comprendida la distensión entre el *ahora-no* y el *ahora-ya-no* o el *hace-rato* y el *luego-que*. El ahora expresa un *presentificar* de algo que fue o que será. El tiempo se articula entonces en la significatividad, la fechabilidad, la distensión y la publicidad. La *Cura* deja ver que su sentido está determinado por la temporalidad y que, por consiguiente el *Dasein* no tiene tiempo ni está en el tiempo sino que es temporal:

En la medida en que el tiempo originario es, en tanto que temporalidad, lo que hace posible la constitución ontológica del *Dasein* y este ente es de tal modo que se temporaliza, al ente, cuyo modo de ser es el del *Dasein* existente, hay que llamarlo, original y adecuadamente, el *ente temporal por antonomasia*.<sup>181</sup>

Si el tiempo que rige en el *Uno* es representado como infinito y como cosa que pasa y el pasado como lo que *ya-no-es* y el futuro como lo que *todavía-no-es*, es porque en el mundo público el *Dasein* se encuentra perdido respecto a su más *poder-ser*. En el *estado-de-resuelto* el *Dasein* precursa la muerte para asumirla libremente en la elección de sus posibilidades. El fenómeno de la muerte ponía al *Dasein* ante la evidencia de su ser finito y el mismo sentido finito de sus elecciones. La *Cura* está atravesada por esa nihilidad esencial del *Dasein* y siendo la temporalidad el sentido de la *Cura* en tanto el *Dasein* es

---

<sup>179</sup> Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., pp. 437-443.

<sup>180</sup> Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 311.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 326.

temporal, el tiempo es siempre tiempo finito.<sup>182</sup> El eludir la muerte del mundo público como un acontecimiento que todavía no es y que cuando acontece ya no es, enreda al *Dasein* en el puro presente, en el estar perdido en el mundo cotidiano en el que constantemente se ocupa de las cosas para huir de su posibilidad más extrema. Por eso para el mundo público el pasado y el futuro ni están ni son, el presente es un puro pasar y el tiempo es infinito porque al no asumir su propia finitud el *Dasein* se somete al arbitrio del *Uno* el cual nunca muere porque son todos y ninguno: pueden morir los individuos, pero el *Uno* siempre permanece.

La temporalidad original no se articula por las instancias del pasado, presente y futuro. El tiempo originario es designado por Heidegger como un retener (*Behalte*), un anticipar (*Gewärtigsein*) y un presentificar (*Gegenwärtigen*). En éstas el futuro o el anticipar tiene una primacía por sobre las otras porque como ser abierto al mundo el *Dasein* siempre se proyecta sobre posibilidades descubiertas. Cuando el *Dasein*, como *ser-resuelto*, proyecta una posibilidad de sí mismo este proyectar es un anticiparse a sí mismo, un estar delante de sí mismo. Pero, al mismo tiempo, el anticiparse remite a un retener, a un *haber-sido*, que no es un simple *ya-no-más*, sino que mientras es el *Dasein* ha sido siempre, existe. La posibilidad proyectada, en tanto posibilidad, es presentificada, todo proyectar posibilidades es un acercar, hacer presente, dicha posibilidad en la existencia. A estas tres dimensiones de la temporalidad Heidegger las denomina éxtasis temporales<sup>183</sup> porque el *Dasein* en cuanto se anticipa a una posibilidad está fuera de sí que llega hasta sí, y con igual originalidad este estar afuera de sí que llega hasta así es también un volver sobre sí respecto de un estar fuera de sí presentificante. La temporalidad es, pues, un *anticipar-presentificando-reteniendo*. Los tres éxtasis son siempre simultáneos, no se dan uno tras otro, sino que como distensión están siempre distendidos uno en otro.<sup>184</sup>

Ahora bien, la temporalidad sólo muestra el sentido de la *Cura* como unidad del *ser-en-el-mundo*, pero el mundo es mundo por estar abierto al *Dasein* y porque éste se puede ocupar del él temporalmente. Pero el mundo es algo abierto que muestra posibilidades de ser, es decir, abre la significatividad, y el *Dasein* puede usar y utilizar los entes intramundanos porque tiene una previa comprensión de su ser. La pregunta es, entonces, si el ser se encuentra en relación temporal con el tiempo y si es el tiempo el horizonte desde el cual es comprendido el sentido del ser en general. Precisamente esa es la interrogante con la que concluye *Ser y tiempo* y que debería ser tratada en la segunda parte, que como sabemos, nunca fue escrita:

La constitución ontológico-existencial de la totalidad del “ser ahí” tiene su fundamento en la temporalidad. Por consiguiente, ha de ser un modo

---

<sup>182</sup> “El advenir propio que temporaría primariamente la temporalidad que constituye el sentido del ‘precursor estado de resuelto’, se desemboza con ello el mismo *como finito*”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 357.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, pp. 356-357.

<sup>184</sup> “Retroviniendo a sí en el advenir, se pone el ‘estado de resuelto’, presentando, en la situación. El *sido* surge del advenir, pero de tal suerte que el advenir *sido* (mejor, que va siendo) emite de sí el presente. A este fenómeno unitario de esta forma, como ‘advenir presentando que va siendo *sido*’, lo llamamos la ‘temporalidad’”. *Ibíd.*, p. 354.

original de temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general. ¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el *tiempo* original hasta el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* también horizonte del *ser*?<sup>185</sup>

Si bien la anunciada segunda parte de *Ser y tiempo* que debería mostrar la relación intrínseca entre tiempo y ser nunca vio la luz, en un curso inmediato a la publicación del tratado Heidegger acomete la tarea de explicitar esa relación bajo una nueva perspectiva que denomina la *temporaneidad* (*Temporalität*).<sup>186</sup> Vamos a servirnos de los análisis de ese curso para obtener una visión más global del fenómeno del tiempo en Heidegger y a partir de ahí contrastarla con nuestra tesis del hombre como ser de *praxis* y esclarecer la relación entre el tiempo y lo político.

Todo objeto-útil por encontrarse significado en un plexo de referencias es pre-comprendido en su ser antes de hacer uso de él como útil. Pero como hemos visto, el útil también recibe una determinación temporal, es un útil *para* (anticipación), *en* (presentificación) y *respecto-de* (retención). El útil como articulado en el plexo de referencias del mundo es intramundano. De esta manera comprender los entes *a-la-mano* que se desvelan en el mundo sólo es posible sobre la base de un proyectar previo de su ser, o también, su *cómo* recibe su esencia en cuanto es proyectado hacia el ser. Si el útil es proyectado *en* el ser en una previa comprensión de ese ser, el ser mismo, como previa comprensión, debe ser así mismo proyectado hacia algo, pues es consustancial al comprender el proyectarse sobre algo. Así no solamente los entes intramundanos son proyectados sobre el ser sino que también el ser mismo es proyectado para poder tener una comprensión de él:

Cuando decimos que, en el comprender existencial del Dasein, se comprende al ser y cuando subrayamos que el comprender es un proyecto, entonces encontramos en la *comprensión del ser* de nuevo un proyecto: sólo se comprende al ser en la medida en que, por otra parte, *es proyectado hacia algo*.<sup>187</sup>

La objetivación de los entes, que algo se vuelva objetivo en el mundo, reside en proyectar lo dado hacia lo que hace posible que el ente se presente en la experiencia y la pre-comprensión. Heidegger explica que los éxtasis temporales en cuanto están “arreatados hacia...” no se arrebatan en el vacío sino que los éxtasis como unidad de la temporalidad apuntan a un horizonte en el cual estos adquieren su ser proyectados. Sólo porque existe una apertura (horizonte) los éxtasis pueden estar siempre “arreatados hacia...”. Ese horizonte al cual se arrojan los éxtasis temporales es denominado por Heidegger el *esquema horizontal de los éxtasis*.<sup>188</sup> De ese modo la temporalidad en su constitución

---

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 471.

<sup>186</sup> Este curso fue publicado en el tomo 24 de la *Gesamtausgabe* bajo el título de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

<sup>187</sup> Heidegger, Martín, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. cit., p. 336.

<sup>188</sup> “Todo éxtasis en tanto que ser-arreatado-hacia... tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del *hacia dónde del ser arreatado*. Designamos este *adónde del éxtasis* como el horizonte o, para decirlo mejor, el *esquema horizontal del éxtasis*. Todo éxtasis tiene en

formal es siempre extático-horizontal. La proyección de los entes hacia el ser es la temporalidad, y la proyección del ser para comprenderlo es una temporización de la temporalidad, es decir, la temporaneidad (*Temporalität*).<sup>189</sup> Por consiguiente, el ser es comprendido siempre en una determinación temporaria en cuanto constituye la condición de posibilidad de comprender el útil bajo una dimensión temporal. La temporalidad y la temporaneidad se dan simultáneamente porque todo éxtasis siempre tiene una referencia hacia su horizonte y el horizonte como esquema de temporación del tiempo y de los éxtasis da el sentido de la comprensión temporal de los entes intramundanos.

Para que un ente como ente intramundano sea presentificable o presente como útil el éxtasis del presentificar debe estar proyectado sobre su esquema temporáneo, Heidegger llama a ese esquema horizontal del presentificar que hace que un ente esté presente en el mundo la *presencia* (*Praesenz*). La presencia como esquema horizontal del presentificar lo que hace es darle un sentido presencial al útil, dejarlo abierto como posibilidad en el mundo. La presencia es, pues, el ser posible de los entes para que estos se hagan presentes u objetivos en el mundo. La presentificación proyecta lo que presentifica –lo que se puede encontrar en un presente- en la presencia. El presente es arrebatado hacia una prefiguración esquemática en donde la presencia funge como horizonte. Para que el ser del útil se haga presente –en la comprensión- este debe ser ya presencial:

En tanto que arrebatamiento a... el presente es el estar-abierto a lo que viene al encuentro que de este modo es entendido de antemano con relación a la presencia. Todo lo que viene al encuentro en el presentificar se comprende gracias al horizonte ya arrebatado en el éxtasis, la presencia, como lo que está presente, esto es, se comprende en relación con el estar presente. En la medida en que el carácter de lo a la mano y el carácter de lo a trasmano significan algo así como el estar presente o el estar ausente, esto es, la presencia modificada y modificable de este o de aquel modo, el ser del ente intramundano que viene al encuentro es presencial [*presential*] y esto quiere decir proyectado de modo fundamentalmente temporáneo. *Comprendemos el ser de acuerdo con el esquema horizontal originario del éxtasis de la temporalidad.*<sup>190</sup>

Todo lo anterior quiere decir que, si por ejemplo, quiero usar el martillo, debo tener una comprensión de su ser antes de usarlo como el útil que es, pero esto a su vez sólo es posible si su ser martillo es *presenciable* junto con el conjunto de significaciones del mundo. En todo proyectar posibilidades, que al mismo tiempo implica desvelar entes intramundanos, la temporalidad es co-develada en el libre proyectar posibilidades del *Dasein*. Así todo objeto-útil es posible

---

sí un esquema totalmente determinado, que se modifica a sí mismo según el modo como se temporaliza la temporalidad, esto es, como se modifican los éxtasis. De la misma manera a como los éxtasis constituyen en sí la unidad de la temporalidad, a la unidad de la temporalidad le corresponde en cada caso una unidad similar de sus esquemas horizontales". *Ibíd.*, p. 360.

<sup>189</sup> "Tenemos que comprender conceptualmente cómo gracias a la temporalidad, que fundamenta la trascendencia del *Dasein*, la temporaneidad del *Dasein* hace posible la comprensión del ser. La temporaneidad es la temporalización originaria de la temporalidad como tal". *Ibíd.*, p. 361.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 365-366.

descubrirlo y tratarlo sólo si es iluminado en una presencia comprendida en cierto modo. El ser es temporal en cuanto constituye la fuente de la temporización de la temporalidad. Todo objeto-útil que es comprendido en un presente bajo la sombra de una presencia de sentido. La *presencia* es el fundamento de las determinaciones ontológicas de un ente que precisamente por recibir un ser es posible encontrarlo en el mundo fáctico. Un ejemplo de ello lo tenemos en la prefiguración ontológica que determina una región del ente como algo tematizable y disponible que se da en la actitud científica:

De este modo, la ciencia moderna de la naturaleza se constituyó en la objetivación de la naturaleza por medio de un proyecto matemático de la naturaleza en el que se pusieron de relieve las determinaciones fundamentales que pertenecen en general a una naturaleza, sin que fuesen conocidas como ontológicas esas determinaciones fundamentales.<sup>191</sup>

La *presencia* es el *a priori* de lo que hace posible un ente y lo determina en lo que es y en cómo es. Y la temporalidad en su estructura unitaria extático-horizontal hace posible la comprensión del ser y el comportamiento respecto de los entes. El tiempo se revela entonces como el origen de la posibilidad misma, el tiempo es lo anterior a todo lo anterior posible.<sup>192</sup>

Tenemos entonces tres comportamientos temporales que se corresponden con la estructura del *ser-en-el-mundo*. En primer lugar una temporalización volcada a las cosas que es también una temporación que determina el trato con los entes del mundo; aquí es donde se da el tiempo público. En segundo término, una temporalización volcada hacia sí mismo en que el *Dasein* se hace temporal para las posibilidades que proyecta en su *ser-resuelto*. Y finalmente, una temporalización volcada sobre la temporación del ser que es el tiempo originario o la fuente de todo temporalizar. Aquí podemos observar las diversas articulaciones de la totalidad del *Dasein* en su relación inseparable con el mundo y el tiempo como mostramos en el siguiente esquema:

	<b>Dasein (Ser-en-el-mundo)</b>	
Ser-sí-mismo	Ser-cabe-los-entes	Ser-con-otros
	<b>Cura</b>	
Existencialidad	La caída	Facticidad
	<b>Tiempo</b>	
Futuro	Presente	Pasado

Como se ve, en los esclarecedores análisis que realiza Heidegger sobre el tiempo del ser o de la comprensión del ser (*Temporalität*) aparece esa

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 382.

<sup>192</sup> “En razón de que lo que hace originariamente posible, el origen de la posibilidad misma, es el tiempo, el tiempo se temporaliza él mismo como lo más anterior de todo. Lo anterior a todo lo anterior posible es el tiempo porque es la condición de posibilidad de todo anterior. Y dado que el tiempo, como fuente de todo lo que hace posible (de las posibilidades) es lo más anterior de todo, todas las posibilidades poseen, como tales, en su función de hacer posible, el carácter de anterior, o sea, son *a priori*”. *Ibíd.*, pp. 386-387.

*presencia* que ya advertíamos más atrás y que nosotros especificamos como un *poder-presencia* que mantiene estables las relaciones de significatividad de los entes en el mundo cotidiano de tal suerte que éstos pueden presentarse como lo que son o como se muestran. Este *poder-presencia* nosotros lo relacionamos con el conjunto de relaciones sociales de los hombres o con la socialidad humana en general, por lo que, como también afirmamos, es el hombre que se da a sí mismo una específica forma de *politicidad* el que sostiene todas las relaciones de significación del mundo cotidiano. En ese sentido, la temporalidad debe mostrarse también como una instancia de constitución de la *politicidad*. Es lo que demostraremos en lo que sigue.

Cuando se hizo el análisis crítico del *ser-para-la-muerte* se sostuvo ahí que lo finito del hombre -como ser de *praxis*- *consiste en tomar su finitud como algo finito*. Por ello mismo también se dijo que *mientras el ser humano es extiende su finitud a todo lo real y a sí mismo*. Si como ser finito el hombre se extralimita de sus límites, los llamados éxtasis temporales como límites temporales de la existencia temporal del ser humano deben ser posibles de ser trascendidos. Tanto el futuro como *anticipación* como el pasado como *haber-sido* constituyen los límites de la existencia. Mientras el ser humano es, su existencia se encuentra limitada por su finitud y esa limitación está demarcada por su temporalidad. El futuro y el pasado son ambos los límites del presente. El presente encuentra su limitación en lo que puede ser en el futuro y en lo que ya ha sido en el pasado. Si el ser humano es el ser finito que puede traspasar su finitud, está en su poder traspasar sus límites en el tiempo. Traspasar estos límites temporales no consiste en un burdo ir más allá del pasado o del futuro, sino en modificar ambos al mismo tiempo. Como ha demostrado Heidegger en su análisis de la temporalidad, todo *adelantarse* a sí mismo es con igual originalidad un volver hacia el *ser-sido*. Pasado y presente se encuentran interconectados. Traspasarlos o sobrepasar sus límites es modificarlos en su ser. En esencia, no se puede hablar de modificar el pasado ni el futuro tomados en sí mismos porque un intento de modificar el pasado necesariamente modifica el futuro, y todo modificar el futuro modifica igualmente el pasado. El pasado y el futuro se dan siempre simultáneamente.

Pero hablar de la simultaneidad del pasado y el futuro nos da la idea de un *ahora*, de un presente; en el presente se dan simultáneamente el pasado y el futuro como dimensiones temporales. Por eso Heidegger puede hablar de una unidad extática de los tres estados del tiempo. Sin embargo, en la esquemática temporal de Heidegger el futuro o el anticiparse tiene una primacía por sobre los restantes éxtasis. Esto es así porque en Heidegger la temporalidad está configurada sobre el horizonte del tiempo individual<sup>193</sup>. Hemos visto en el esquema anterior que la temporalidad como totalidad se encuentra esparcida en tres diferentes comportamientos temporales que a su vez corresponden a la estructura del *ser-en-el-mundo* y la *Cura*. El tiempo volcado a las cosas es el temporizar el trato con los objetos (presente). El tiempo volcado al sí mismo es el darse temporáneamente el ser humano (futuro). Y el tiempo volcado a la temporación del ser es que el da sentido a todos los entes (pasado). El *ser-cabe-los-entes*, el *ser-sí-mismo* y el *ser-con-otros* se corresponden con cada uno de esos modos del temporalizar. Si Heidegger elude el hecho de que la

---

<sup>193</sup> El *Dasein* como *ser-resuelto* singular.



temporación sobre la comprensión del ser está en estrecha relación con el *ser-con-otros* es porque para él este *ser-con* queda absorbido como un fenómeno del mundo. La socialidad o *politicidad* que es la esencia del *ser-con* es constantemente encubierta por Heidegger porque para él no hay *subjectum* ni socialidad que de consistencia al mundo. Heidegger traiciona constantemente su propia esquemática del *ser-en-el-mundo* y por ello el *ser-con* es reducido a un hecho de existencia nada más. Tanto en el fenómeno de la muerte como en el de la significatividad del mundo la socialidad del hombre es rechazada, por eso los análisis del mundo y del *Dasein* como ser finito siempre terminan en éste tomado como individualidad. No es por ello extraño que los trabajos posteriores a ser y tiempo sean una búsqueda constante de eludir la *politicidad* del hombre y trasladar ésta a una instancia metafísica más allá del ser humano y del ser, porque como veremos, la conceptualización del ser remite siempre a esta *politicidad*.

La temporalidad esquematizada por Heidegger se detiene en el *Dasein* como individualidad. Si el futuro tiene ahí una primacía es porque se da por hecho un conjunto de posibilidades dadas que quedan en franquía y remiten al *habersido*. El plexo de significaciones y la comprensión de éstas quedan abiertas en la temporización de la *presencia*. El *Dasein* puede desenvolverse en el mundo, como ser resuelto, porque tiene una orientación sobre los entes intramundanos. La temporalidad determina el espacio en el que se desenvuelve y se mueve existencialmente el *Dasein*. La temporalidad heideggeriana es el espacio temporal en donde el *Dasein* se desenvuelve y éste no es otro que el mundo fáctico de la cotidianidad.<sup>194</sup> La temporalidad en Heidegger es la temporalidad del mundo cotidiano desde el punto de vista del *Dasein* individualizado.<sup>195</sup> Por eso un *Dasein* resuelto cuando elige sus posibilidades encuentra en el mundo cotidiano *aquello-que* y *respecto-de-qué* puede realizar las posibilidades porque están ahí presentes –local y temporalmente– en su inmediato ser fáctico. La comprensión de los entes y del ser de estos entes es posible porque en la cotidianidad su presencia las torna disponibles y comprensibles. Por ejemplo, si quiero manejar un automóvil el plexo de significaciones que implican el manejo de este útil están ya precomprendidas, pero al mismo tiempo debe estar asegurado que todas las condiciones para que se realice esa posibilidad estén presenciadas, es decir, estén ahí aseguradas y no interrumpidas como una presencia estable y regular. Todas las condiciones para que una posibilidad pueda concretarse en el mundo cotidiano deben hacerse presentes por esa presencia que las presentifica o las torna disponibles. Para conducir el auto es necesario que estén presentes las

---

<sup>194</sup> “El ‘espaciarse un espacio’, en cuanto ‘dirigido’ estar a la expectativa de un paraje, es con igual originalidad un acercar (des-alejar) algo ‘a la mano’ y ‘ante los ojos’. Del paraje predescubierto retorna el ‘curarse de’, desalejando, a lo inmediato. El acercamiento e igualmente la estimación y medición de las distancias dentro de lo ‘ante los ojos’ dentro del mundo y des-alejado, se funda en un presentar que es inherente a la unidad de la temporalidad en la que también resulta posible la ‘dirección’”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 398.

<sup>195</sup> De hecho Heidegger reconoce esto cuando hace una crítica al tiempo público o común que se encuentra bajo el imperio del reloj. Heidegger nos hace ver que más allá del tiempo que rige en el *Uno* hay un tiempo más originario que hace posible que el tiempo público pueda temporalizarse. Hasta ahí estamos de acuerdo con su esquemática y apreciación. Sin embargo, rechazamos atribuir ese tiempo originario a la temporalización del ser, y más concretamente, de la *presencia* como esquema de la temporaneidad (*Temporalität*).

carreteras, los semáforos, el combustible e igualmente el mecánico y las refacciones si aquél se avería, e incluso toda interpretación científica y técnica que hace posible la existencia de un útil como el auto. Los éxtasis temporales que se distienden en el ocuparse del conducir deben poder temporizarse a partir del horizonte de la presencia que las temporaliza. El tiempo extático-horizontal tiene como su concreción el mundo cotidiano del *Dasein* y sólo en él puede darse como tal.<sup>196</sup>

Ahora bien, si el hombre no es solamente *Cura* ni encuentra su propio poder ser en la individuación, si por el contrario es un ser de *praxis* y como tal es capaz de darse a sí mismo una específica forma de su *socialidad*, entonces al poder subvertir el mundo cotidiano dado y su plexo de referencias debe también por ello poder subvertir el tiempo del mundo cotidiano y esto no es otra cosa que traspasar los límites del pasado y el futuro en el presente. ¿Cómo se subvierte este tiempo del mundo cotidiano? ¿Cómo es posible traspasar las dimensiones temporales? ¿No se estarán aquí planteando cosas sin sentido de las que no cabe ocuparse? ¿Pero es que cabe ocuparse de cosas que no pueden tener un sentido? Pero si todo sentido es tal por su referencia al mundo cotidiano entonces algo fuera de ese mundo se torna un sin-sentido. ¿No será precisamente lo sin-sentido el lugar desde el cual pueda mostrarse un tiempo más allá del tiempo cotidiano? ¿Es lo sin-sentido como lo opuesto al mundo lo que en última instancia hace que el mundo sea mundo?

Cuando un ser humano decide darle una funcionalidad “diferente” a un objeto-útil transgrede su forma-útil que se encuentra signada en el todo de referencias del mundo cotidiano. Este impugnar el plexo de sentidos saca, por decirlo así, al objeto útil de la cotidianidad establecida. Si todo objeto-útil en cuanto *forma-útil* está limitado en su ser por la funcionalidad a la cual ha sido asignado, sacarlo de esa funcionalidad es traspasar esos límites. Si todo objeto-útil es un ente intratemporal porque como útil tiene un sentido en el mundo y con ello una determinación temporal, entonces todo subvertir sus límites como útil significado es un traspasar sus límites temporales. Pero traspasar sus límites temporales es en cierto sentido “sacarlo del tiempo”. Sacar del tiempo a un objeto le es posible al ser humano porque en su relación con los objetos está siempre en una perspectiva de *biplanidad*. El objeto tiene una *intención de forma*, un sentido dentro del mundo, pero igualmente una *expectativa de forma*, un poder ser lo que es u otro. Su *ser-otro*, como hemos visto, depende de su consistencia material. Usar “inadecuadamente” un útil a partir de la *expectativa de forma* que podemos prefigurar en su consistencia material es darle un nuevo sentido, pero para el mundo cotidiano este nuevo uso resulta ser un sin-sentido. Cuando el hombre hace uso de los objetos de una mera diferente de como están signados en el mundo hace de algo presente un ser que puede ser presentificable en tanto la presencia lo haga presentificable, es decir, en tanto un *poder-presencia* lo mantenga en esa modalidad.

---

<sup>196</sup> “Cuando decimos que un ente ‘tiene sentido’, esto significa que se ha vuelto accesible *en su ser*, que es lo primero de todo que, proyectado sobre ‘aquello sobre el fondo de lo cual’, ‘tiene sentido’ ‘propiamente’. Un ente sólo ‘tiene’ sentido porque abierto por adelantado como ser, resulta comprensible en la proyección del ser, es decir, por el ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ de este ser. La proyección primaria del comprender el ser ‘da’ el sentido. El preguntar por el sentido del ser de un ente hace su tema del ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ del comprender el ser que sirve de base a todo óntico ‘ser relativamente a ‘ un ente”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 352.

Es en el presente, el *ahora*, en donde la impugnación del horizonte de sentido hace que el objeto adquiera una nueva presentación de su ser, de hacerse presente gracias a una *presencia*. Esa presencia no es otra cosa que el hombre como ser social y su capacidad de subvertir un código de sentido para configurar una nueva forma de *politicidad*. Veamos un ejemplo sencillo y trivial para ejemplificar esto y luego utilizaremos otro usado por el mismo Heidegger para que quede más claro el aspecto de la *politicidad del tiempo*.

Un lápiz como objeto-útil tiene una *forma-útil* que lo determina en su ser. Si pensamos en el lápiz y todas sus referencias de sentido en el mundo cotidiano podemos destacar que sirve para escribir, que es posible encontrarlo en la oficina, la escuela o la papelería. Este objeto-útil que sirve para escribir debe tener también una forma específica que permita la acción para la cual debe ser usado. El objeto-útil lápiz en cuanto posee una *forma-útil* específica puede ser pre-comprendido en el todo de sus significaciones. Pero supongamos que el lápiz no es usado para lo que está producido, su *intención de forma* no es tomada en cuenta. Un ser humano toma un lápiz y lo usa, sin poner mucha atención en ello, en rascarse la cabeza. Este sujeto humano sentía la necesidad de rascarse y el objeto que encontró más a la mano para satisfacer esa específica necesidad fue el lápiz que se encontraba resguardado en la bolsa de su camisa. ¿Por qué usar un lápiz para rascarse? Porque en la *intención de forma* de los objetos siempre se encuentra como subsistente su materialidad, la forma y la materialidad son una en el objeto sea que tenga la *forma-útil* o una *forma-natural*. En su *forma-útil* el lápiz, para poder ser usado correctamente, es delgado, liviano, hecho de un material no duro pero sí resistente y se adecua por su estética a la mano humana. Cuando este sujeto usa el lápiz para rascarse lo hace para satisfacer una necesidad y lo puede hacer porque en la *forma-útil* y en la consistencia material del objeto encuentra que cumple con una *expectativa de uso*: el objeto cumple la expectativa de satisfacer mi necesidad de rascarme. Si aparte del lápiz el sujeto hubiera tenido *a la mano* un martillo es obvio que siempre se decidirá por el lápiz para rascarse porque es el objeto más cercano que cumple esa *expectativa de forma*. Igualmente en el ejemplo que dimos del torturador que usa un martillo si tuviera además de este objeto un lápiz cercano, siempre se decidirá por el martillo como objeto-útil para torturar:

Al usar *esa* cosa y no *otra* que pudo estar en su lugar, el sujeto no sólo satisface su necesidad general –animal- de ese tipo de cosas, sino su necesidad de la forma de esa cosa concreta. En el proceso de reproducción social, el carácter de auto-realización (del sujeto) inspira la realización misma del producto.<sup>197</sup>

De este modo el objeto es sacado de su sentido utilitario en el mundo cotidiano y junto con ello de la temporalidad correspondiente a ella. El lápiz ya no se presenta como objeto-útil para escribir sino como objeto-útil para rascarse y mientras dura *el tiempo* en el que se ejecuta la acción ese objeto se presenta en su *ser-para-rascarse* porque la *presencia del sujeto* que le da ese sentido lo mantiene en esa funcionalidad. Pero no es la pura presencia del sujeto que invierte la relación utilitaria de un objeto lo que le da esta nueva significación y

---

<sup>197</sup> Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, ed. cit., p. 170.

temporalidad, sino la unidad de toda la relación entre un sujeto que usa *así* un objeto y el objeto puede ser usado *así* mientras se ejecuta la acción porque puede, de acuerdo a su materialidad, satisfacer la *expectativa de forma* o la necesidad específica del sujeto. La *presencia* que mantiene presente al útil y lo presentifica como *ser-así* es la totalidad de la relación simultánea del sujeto que usa, el objeto que es usado, la necesidad del sujeto que busca satisfacerse en el uso y la posibilidad de que el objeto pueda ser usado, sobre la base de su materialidad, para satisfacer *esa necesidad*. El pasado del útil lápiz es traspasado; su *haber-sido* hecho para escribir es transformado y con ello también su futuro porque cuando el mismo sujeto vuelva a sentir la necesidad de rascarse tendrá una comprensión de que el lápiz es un posible objeto de uso para satisfacer esa necesidad.

El objeto adquiere así otra temporalidad con su específico pasado, presente y futuro que sólo se mantiene como tal por la *presencia* del sujeto que lo presentifica *así*. Fuera de eso el objeto retorna al ámbito temporal donde está significado y vuelve a ser un lápiz para escribir porque su uso “inadecuado” constituye una excepción del mundo cotidiano, pero esto no le quita fuerza al hecho de que la temporalidad cotidiana puede ser traspasada y subvertida. Si estos usos “inadecuados” y triviales son pasados por alto o resultan indiferentes a los seres humanos es porque se conciben como asuntos de los que no cabe *perder el tiempo* porque desde el horizonte de la temporalidad cotidiana y regular son sin sentidos, *no hay tiempo* para ellos.<sup>198</sup>

El tiempo de la *praxis* humana no está orientado principalmente al futuro o la anticipación porque en esa concepción se encuentra a la base la representación de lo dado como disponible, de un poder ser que es repetición de algo que ha sido. Pero de lo que se trata no es de reiterar o repetir lo dado, sino de traspasar lo dado para ser otro y en ese ser otro darse una verdadera apropiación del pasado y el futuro. Estas dimensiones temporales son apropiadas “realmente” cuando se puede transformarlas y establecer una relación temporánea con ellas. En el presente, en el tiempo del *ahora* (*jetztzeit*)<sup>199</sup>, la temporalidad cotidiana se ve constantemente cribada por esa multitud de astillas temporáneas que cuando logran articularse en un éxtasis de temporación crean un nuevo espacio-temporal, desplazando de su lugar epocal a lo cotidiano dado.<sup>200</sup> Es en el presente, el *ahora* que se extiende en su dimensionalidad hacia lo sido y lo por venir, en donde se juega la ratificación o

---

<sup>198</sup> El mismo Heidegger advierte esta característica de modos de ser del útil que escapan a toda conformidad del uso del mundo cotidiano de tal suerte que por ello “no se tiene tiempo” para ellos pero lo reduce a un simple fenómeno de estar ahí como cosa insistente (Aufsässigkeit): “En el ‘andar’ con el ‘mundo’ ‘de’ que ‘se cura’ puede hacer frente lo ‘no a la mano’ no sólo en el sentido de lo inempleable o de lo que falta en absoluto, sino como algo ‘no a la mano’ en el sentido de que justamente *no* falta, *ni* es inempleable, pero que ‘se cruza en el camino’ del ‘curarse de’. Aquello hacia lo que no puede volverse el ‘curarse de’, aquello para lo que ‘no tiene tiempo’, es algo ‘no a la mano’ en el modo de lo no procedente, de lo en suspenso”. Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 87.

<sup>199</sup> “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino que está lleno de ‘tiempo del ahora’ [jetztzeit]”. Benjamín Walter, *Tesis sobre la historia*, ed. cit., p. 51.

<sup>200</sup> Entendemos por éxtasis de temporación a un determinado proyecto de politicidad que logra temporalizarse, es decir, establecerse como la pauta de sentido temporal de los entes en el mundo.

la impugnación del *continuum* temporal.<sup>201</sup> El *continuum* del tiempo normalizado y hecho cotidiano es constantemente transgredido. En este *continuum* los objetos y los hombres están ya asignados a las posibilidades dispuestas para ellos. Y la única forma de saltar por encima de ese *continuum*, de *cepillarlo a contrapelo*, es volver sobre el pasado no como simple repetición de lo sido sino como fuente de otras posibilidades encubiertas por la temporalidad cotidiana.

Lo esencial es comprender que ahora, *aquí*, hay algo dado (pasado) que puede ser apropiado y transformado para quebrar este presente (futuro). El movimiento de irrupción del *continuum* temporal e histórico de lo cotidiano normalizado sólo es posible a través del *hoy* que voltea a ver su otro rostro y su verdad: que no es otra cosa que pasado “coagulado” o sedimentado en un presente. El movimiento hacia el futuro, en el sentido de lo que las generaciones humanas se representan como lo nuevo que advendrá en todo cambio, está aún atrapado en la representación temporal del *continuum* normalizado, en donde lo que vendrá se piensa como lo que no será ni conocido ni apropiado por quienes *hoy* existen. ¿Cómo podrían saber los demás de algo de lo que no tenían noticia alguna si antes no se los han hecho ver? Posiblemente el modo de apropiación es lo único que les aguarda a las generaciones por venir y el encuentro entre los que impulsan y los que reciben los bienes está en la fidelidad en el proyecto mismo porque, en su libre decisión, el bien donado puede volverse también un mal.

Modificar el pasado es posible porque el pasado es lo constantemente presente, lo que ya está *aquí*<sup>202</sup> pero que no es visto porque el *continuum* temporal del mundo cotidiano normalizado lo arroja fuera de su presencia; su ser es un no-ser, un sin-sentido, algo que no es ni pasado ni futuro ni presente. Cada vez que un objeto es alterado en su funcionalidad cotidiana o que una materialidad específica es conformada en un nuevo valor de uso se establece una dimensionalidad temporánea que abre un pasado y un futuro propios que no son los que imperan en el tiempo cotidiano. El presente es presente porque es un pasado –una posible realidad- que se ha concretizado como presente, mantenida como presente. Y el futuro no es sino el presente extendido como pura presentificación. Uno sólo puede “futurizar” las posibilidades si estas son posibles como parte de *este* presente mantenido en su presentificación, y ello, a su vez, se hace posible si es una presencia actual, constante, sostenida por un proyecto de socialidad. En el *tiempo de la praxis* el pasado y el futuro no son dimensiones cerradas y estables, sino procesos que constantemente se están

---

<sup>201</sup> Walter Benjamín tiene razón cuando considera que el marxismo debe contener y hacer suyo un *mesianismo* que rompa la continuidad temporal e histórica. Sin embargo, el hombre mismo, como impugnador del sentido del mundo, es quien constantemente intenta desbaratar este *continuum*. El hombre es lo eminentemente mesiánico y sólo por ello puede trasponer a una entidad sobrenatural lo que corresponde a su propia naturaleza.

<sup>202</sup> “El conocimiento tiene que basarse sobre algo materialmente existente. Tal vez podamos detectar alguna ‘lógica’ de algunos aspectos del desarrollo histórico, pero en última instancia no sabemos lo que realmente lo que va a pasar; y mucho aun en un mundo tan irracional –o *anárquico* como diría Marx-, de la formación social actual. Lo que sí nos deja restos, aunque sean a veces muy escondidos y difíciles de percibir, es el pasado. Éste sí está presente *materialmente* en nuestra vida cotidiana”. Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*, ed. cit., pp. 47-48.

configurando en el *ahora* por la potencia transformadora del hombre. Si el tiempo es finito es porque constantemente está siendo trascendido. Es además finito porque cada nueva configuración establece límites temporales. El *tiempo de la praxis* es un tiempo intemporal de muchas configuraciones temporales. *Ahora, aquí*, más allá del *continuum* temporal normalizado hay otras experiencias y prácticas temporales, como proyectos de *politicidad* que suceden fuera y en los límites del mundo cotidiano actualmente presentificado. Veamos todo esto ahora apropiándonos de un ejemplo de Heidegger.

Heidegger hace alusión a la configuración de la ciencia moderna de la naturaleza para ejemplificar cómo la proyección del ser, en cuanto comprensión del ser de un ente, abre la posibilidad ontológica de la matematización de la naturaleza. En esa proyección del ser los caracteres ontológicos de un ente son puestos como presentes a partir de la presencia de la temporización del ser que pone al ente ahí delante para ser descubierto en su modo de ser. La prefiguración ontológica de la naturaleza matematizada no sólo pone disponible al ente como objeto para ser usado y tematizado, sino también establece un específico modo de relacionarse con él y con ello un modo de *ser-en-el-mundo*. Heidegger tiene razón cuando afirma que un ente sólo nos es accesible cuando de alguna manera ya tenemos una cierta comprensión de su ser, pero no coincidimos cuando hace de esta accesibilidad del ente algo que sucede en las regiones ontológicas del ser. La comprensión temporánea del ser como proyecto hay que entenderla más allá de la esquemática temporal de Heidegger, pues efectivamente el ser de los entes es previamente figurado en un proyecto de ser como *presencia*.

Así como en el trato con los objetos cotidianos estos pueden ser usados y consumidos de otra forma distinta a uso “normal” la naturaleza misma también puede ser usada y consumida de maneras diversas cuando así lo permita su propia estructura material. ¿Por qué tuvo que esperar la humanidad hasta la época moderna para hacer efectiva la matematización de la naturaleza cuando ya antes había posturas teóricas sobre ello? En su capacidad de alterar y apropiarse de la naturaleza como ser de *praxis*, los hombres descubren cualidades y formas nuevas del ente natural que solamente pueden ser usadas y consumidas cuando pueden satisfacer una específica necesidad. Si en la antigüedad la realidad estructurada matemáticamente quedó como pura investigación teórica es porque en ese mundo, en esa *socialidad*, no había cabida para usar ese descubrimiento en el conjunto de relaciones sociales establecidas. Sólo después, cuando un sujeto social irrumpe alterando las formas de socialidad vigentes con una necesidad de usar matemáticamente a la naturaleza, es cuando la física moderna puede establecerse como el nuevo paradigma de conocimiento del ente natural. No hay que olvidar que en la mayoría de los teóricos de la matematización moderna late la idea de usar ese conocimiento para hacernos “dueños y señores de la naturaleza”, algo que resultaba impensable para los pensadores antiguos.

Un sujeto histórico sólo se constituye como tal cuando tiene la capacidad de asimilar e integrar diversas formas de uso y consumo de los objetos naturales y los objetos-útiles a su propio proyecto de *politicidad*. Como bien nos enseñó

Foucault<sup>203</sup>, cuando un grupo de poder se impone sobre los demás usa mecanismos y estrategias de poder que están ya diseminadas como prácticas locales y aisladas para engullirlos en sus propios mecanismos y estrategias. Así como cuando alguien tiene necesidad específica busca entre lo disponible aquello que puede satisfacer su necesidad, así los diversos proyectos de *politicidad* usan saberes y prácticas a su alcance ya (ahora) disponibles para subsumirlos a su proyecto<sup>204</sup>, pues como hemos insistido, todo proyecto de *politicidad* instaura una nueva forma de usar y consumir los objetos y con ello una forma específica de socialidad, esto es, de relaciones sociales nuevas. Si el proyecto de *politicidad* de un sujeto histórico necesita tener a la naturaleza como objeto disponible para su explotación económica tiene que echar mano de aquello que le permita usar a la naturaleza como ente explotable y eso implica servirse de un saber previo sobre ello.

En el cambio del paradigma antiguo al moderno el tiempo natural con sus ciclos es quebrado y el tiempo del reloj y el cálculo comienza su reinado. El mundo cotidiano donde el ente natural como naturaleza imperaba es traspasado por una nueva socialidad en donde el ente natural es ente matemático, así el tiempo del ente natural se pierde o es absorbido por la nueva temporalidad. Un nuevo *continuum* temporal queda fijado y estructura sus propias dimensiones temporales, *se hace su historia*. Si el ente natural es *ahora* ente como *res extensa* o como ente matematizado es porque el poder de un proyecto de *politicidad* establecido funge como el *poder-presencia* que sostiene esa presentificación del ente natural como ente de cálculo y medición.<sup>205</sup> Sin esa *presencia* la caracterización nueva del ente no sería la dominante. Asimismo, el hecho de que una configuración de *politicidad* domine y se imponga sobre las otras mediándolas, limitándolas, rechazándolas o negándolas a partir de sus propios principios, no implica que desaparezcan del todo. Porque así como en el mundo cotidiano los trastrocamientos y alteraciones de los objetos se dan siempre, así también nuevas formas de *politicidad* están burbujeando en el mar del sin-sentido en la espera de *darse tiempo* para hacer valer su poder.

---

<sup>203</sup> “Más bien se debe hacer un análisis *ascendente* del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo estos mecanismos de poder han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global. No es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo; pienso que hay que analizar la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden, se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder”. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, ed. cit., p. 153.

<sup>204</sup> “Cualquier universalidad que pretenda ser hegemónica debe incorporar *al menos dos* componentes específicos: el contenido popular ‘auténtico’ y la ‘deformación’ que del mismo producen las relaciones de dominación y explotación. Sin duda, la ideología fascista ‘manipula’ el auténtico anhelo popular de un retorno de la comunidad verdadera y a la solidaridad social que contrarreste las desbocadas competición y explotación; sin duda ‘distorsiona’ la expresión de anhelo con el propósito de legitimar y preservar las relaciones sociales de dominación y explotación. Sin embargo, para poder alcanzar ese objetivo, debe incorporar en su discurso ese anhelo popular auténtico”. Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008, p. 19.

<sup>205</sup> Sin dejar de lado, por supuesto, que se abre un nuevo ámbito de la verdad de los entes que si bien es abierto y sostenido por una específica relación histórico-social, sin embargo lo trasciende.

Si el hombre como ser de *praxis* es un ser finito porque extiende su finitud a todo lo real y así mismo, y ello significa extralimitarse sobre los límites, el sobrepasar los límites; y si los límites temporales de la cotidianidad normalizada pueden ser sobrepasados alterando su *continuum* temporal, es entonces el hombre, el ser humano quien sostiene siempre como *presencia* de un concreta figura de *politicidad* al conjunto de referencias que dan sentido a una cotidianidad y que torna presentes los usos, costumbres, tratos y modos de ser de esa cotidianidad. El *poder-presencia* que mantiene estables y sin interrupciones a los objetos del mundo no es otro que el hombre mismo. Y esto implica que la *politicidad* establecida sobre una cierta organización del uso y consumo de la realidad y de la estructuración de las relaciones sociales correspondientes puede ser un bien, pero también puede ser un mal.



## Historia epocal y la dictadura del ser

La exposición de la temporalidad en Heidegger nos permitirá comprender su concepto de la historicidad pues como él mismo afirma la historicidad no es otra cosa que la temporalidad concreta.<sup>206</sup> En la historicidad encontramos el mismo entramado categorial expuesto en la temporalidad extático-horizontal pero orientado al *Dasein* como ente que se gesta a partir de su constitución como ente histórico. En esta determinación del gestarse del *Dasein* es donde nos quedará más evidente que su destino y sus modos de ser son algo que siempre le vienen propuestos desde una instancia donadora de sentido como lo es el ser.

Heidegger nos dice que así como en la comprensión vulgar del tiempo el pasado es interpretado como una subsistencia que ya no es, en la comprensión vulgar de la historia el pasado es tomado también como algo que no es ya, que no es pero que queda como vestigio en el presente, o como parte de un proceso evolutivo que ha sido superado. Asimismo, la historia es representada como un cambio en el tiempo de las agrupaciones humanas y de las diversas culturas. En todos estos sentidos de la comprensión vulgar de la historia subyace el hombre como sujeto histórico de esos procesos lo que en última instancia remite a reconocer que el *Dasein* es lo eminentemente histórico, pero sin quedar claro en qué consiste ese ser histórico del *Dasein*.

Una forma de acercamiento a la historicidad lo tenemos en los objetos ya prefijados como históricos por las diversas ciencias que se orientan por un sentido de lo histórico del *Dasein*. Los utensilios, las ruinas, los objetos, los documentos y todo aquello cuanto se conserva de épocas pasadas se nos muestran con un carácter de historicidad. Pero el hecho de que estos objetos sean vistos como históricos no tiene que ver con sus propiedades como cosas ni en su uso como utensilios ni porque se hayan conservado y permanezcan en el presente a pesar de que el mundo en el que se relacionan con otros útiles y significados ya no sea. Los objetos históricos son tales porque pertenecían a un mundo, y sólo porque el *Dasein* es, en cuanto existe, en el mundo, es que los objetos son históricos porque muestran un *mundo-sido* de un ser-sido del *Dasein*.<sup>207</sup> Primariamente histórico es el *Dasein* y secundariamente lo son los entes que hacen frente dentro del mundo, tanto el útil como la naturaleza, porque representan y están en relación con un modo de ser del *Dasein* mismo.

Ahora bien, la caracterización de la esencia de la historicidad del *Dasein* solamente puede ser expuesta a partir de su relación con la temporalidad, pues como hemos dicho, la historia no es más que el tiempo en su concreción. La temporalización del *Dasein* debemos tomarla entonces en su temporación original como un *ser-resuelto*. En el *estado-de-resuelto* el *Dasein* se anticipa a sí mismo en su más propio poder ser en las posibilidades en las que se sitúa en el presente fáctico. Siendo yecto está siempre referido a un mundo en donde las posibilidades le están ya abiertas y existe además fácticamente con otros. El *Dasein* resuelto parte del mundo que en su regularidad está dominado

---

<sup>206</sup> Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 413.

<sup>207</sup> *Ibid.*, pp. 410-412.

bajo la interpretación del *Uno*, así que el *ser-resuelto* si bien actúa en ese estado de interpretación cotidiana va en contra de él para volver nuevamente a él. De ese modo el *Dasein* se vuelve en una resolución de posibilidad dentro del mundo como ser propio.<sup>208</sup>

Como ya habíamos visto en la esquemática de la temporalidad cuando el *Dasein* se decide por sus posibilidades más propias lo hace impulsado desde el *advenir* lo que remite al mismo tiempo a la *reiteración* de su *ser-sido*, su pasado. Así cuando en el mundo el *Dasein* se resuelve en una posibilidad de existencia esto no es otra cosa más que un retroceder a una tradición de posibilidades transmitidas. Estas posibilidades heredadas constituyen el bien que hace posible la existencia propia y resuelven al *Dasein* a constituirse en la tradición de una herencia; el *Dasein* se hace tradición de sí mismo.

Cuando en el precursar la muerte el *Dasein* expulsa de su resolución las posibilidades accidentales o banales que se le presenten en la cotidianidad pública lo prepara para tomar sobre sí las posibilidades heredadas y con ello hacerse a sí mismo un destino individual. En el destino individual es donde plenamente se da el *gestarse histórico del Dasein* que se hace tradición de sí mismo al empuñar las posibilidades, que si bien son heredadas, son también elegidas por él. Sólo existiendo como destino individual es que puede el *Dasein* estar abierto para las circunstancias felices o desagradables de la vida.

Pero si pareciera que el *Dasein* sólo es histórico en tanto individualizado como ha sucedido en los análisis de sus otras estructuras, Heidegger da un giro sorprendente en el que termina por relacionar esencialmente el destino individual de cada *Dasein* con un destino colectivo. En el famoso parágrafo 74 Heidegger nos dice que el verdadero *gestarse histórico del Dasein* sólo es posible como destino colectivo:

Pero si el “ser ahí” que es en forma de “destino individual” existe, en cuanto “ser en el mundo”, esencialmente en el “ser con” otros, es su *gestarse histórico* un “gestarse con” y constituido como “destino colectivo”. Con esta expresión designamos el *gestarse histórico* de la comunidad, del pueblo. El “destino colectivo” no es un conjunto de “destinos individuales”, como tampoco puede concebirse el “ser uno con otro” como un venir a estar juntos varios sujetos. En el “ser uno con otro” en el mismo mundo y en el “estado de resuelto” para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipados los “destinos individuales”. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del “destino colectivo”. El “destino colectivo”, en forma de “destino individual”, del “ser ahí”, en y con su “generación”, es lo que constituye el pleno y propio *gestarse histórico del “ser ahí”*.<sup>209</sup>

Antes de entrar al análisis sustancial de este extenso párrafo hay que destacar en primer lugar el uso que hace Heidegger de las expresiones comunidad (*Gemeinschaft*) y pueblo (*Volk*) para referirse al destino colectivo. No es gratuito que la forma fundamental del destino colectivo esté estrechamente ligada con el ser de un pueblo o comunidad y no con el de una *sociedad*.

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 414.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 415.

Ciertamente hay un cambio sustancial de contenidos entre hablar de sociedad y de pueblo porque mientras que la primera mienta un conjunto de relaciones establecidas por un juntarse unos con otros bajo ciertos intereses comunes - como en los pactos o contratos de la teoría política moderna- en el segundo se da la idea de una unidad no por asociación sino por identificación con ciertas características que se conciben como compartidas por todos sus integrantes. Esto lo destacamos porque precisamente en la concepción histórica heideggeriana la idea de pueblo o comunidad es central para lo que él entiende como el gestarse histórico.

Ahora bien, lo determinante de este párrafo del parágrafo 74 es que nos da una síntesis apretada del verdadero concepto de historicidad en Heidegger. En esencia, lo que nos dice Heidegger es que el destino colectivo es un participar en común, una lucha o esfuerzo hacia un proyecto común. Y proyecto hay que entenderlo en su sentido de anticipar una posibilidad de existencia en la que de manera colectiva un conjunto de individuos se han resuelto a un modo de ser propio que retomando una específica tradición la reiteran o la *replican* en el presente para, asumiéndola, gestarse un destino general del cual cada *Dasein* puede, después, hacerse de un destino individual.<sup>210</sup>

Los destinos individuales solamente pueden ser tales si emanan o se nutren de una historicidad colectiva. Con lo cual caemos en la consideración de que la única y verdadera historicidad que da sentido al mundo del *Dasein* es la historicidad de un pueblo, no de una sociedad ni de una humanidad abstracta – en el sentido de una historia universal- porque solamente un pueblo se encuentra constituido por tradiciones heredadas independientemente de la índole de éstas.<sup>211</sup> La historia genuina es la historia de un pueblo como un proyecto de identidad común en la que cada individuo, como integrante de esa comunidad, puede encontrar su lugar específico, su destino individual.

Aquí Heidegger crítica implícitamente la concepción histórica de la modernidad que ve a la historia como un *continuum* en progreso en el cual el pasado es superado o visto como estadio inferior de la meta final. Para los modernos la tradición es un estorbo del cual hay que liberarse, y para Heidegger un momento esencial de la configuración de una comunidad. En Heidegger la historia no es un universal abstracto que desarrolla en el tiempo a la conciencia, la razón, el espíritu o la humanidad, sino un concreto: el devenir tradición de sí mismo de un pueblo en relación al ser.<sup>212</sup>

La historia tiene su razón de ser no en su volcarse en el pasado y tratar de encontrar en ella una comprensión de lo que ha devenido hasta ahora, sino cuando se orienta por el futuro como proyecto de un pueblo, vale decir también un proyecto político, que remota sus raíces heredadas para actualizarlas en la nueva configuración de las posibilidades abiertas. En el gestarse histórico del pueblo se da también la verdadera concreción de la temporalidad, pues como

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 417.

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 427.

<sup>212</sup> “Pues ‘espíritu’ no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser”. Heidegger, Martín, *La autoafirmación de la universidad alemana*, Tecnos, España, 1996, p. 12.

lo hicimos notar en el apartado anterior, la temporalidad en su forma de sentido de la *Cura*, es una temporalidad interna al mundo cotidiano que permite la orientación fáctica sobre los entes intramundanos y sus relaciones de significatividad. En la temporalidad resuelta los éxtasis temporales sólo se extienden hacia formas de ser ya dispuestas y reconocidas. En cambio, en la gestación histórica la temporización de la temporalidad, como horizonte que permite que los entes se hagan presentes en su ser, permite que el mundo mismo se geste. Ya no son simplemente los entes y la naturaleza los que son descubiertos en el mundo, sino es el mundo mismo el que se desvela en su ser determinando una nueva forma de ser de los entes intramundanos y adjudicándole a cada cual su destino:

La historicidad del “ser-ahí” es esencialmente la historicidad del mundo, el cual es inherente a la temporación de la temporalidad horizontal-extática en razón de esta misma. En cuanto el “ser ahí” existe fácticamente, hace frente también ya lo descubierto dentro del mundo. Con la existencia del “ser en el mundo” histórico es incluido en cada caso ya en la historia del mundo lo “a la mano” y lo “ante los ojos”. Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen sus “destinos”.<sup>213</sup>

La historia del mundo debe entenderse entonces de dos maneras: como un gestarse histórico del mundo en unidad con el *Dasein* y un gestarse histórico de los entes intramundanos. La donación de sentido del mundo en su significatividad se realiza en el destino colectivo que libera un mundo nuevo junto con todas sus relaciones. Sin embargo, aun cuando la gestación del mundo se concibe como destino colectivo esto no significa para Heidegger que la historia sea un determinismo absoluto, puesto que el ser desvela nuevas posibilidades de hacer un mundo, y es el *Dasein* quien asume el llevar a cabo, en su existencia resuelta, esas posibilidades. Pues recordemos que de manera regular y cotidiana el *Dasein* se encuentra caído en el *Uno*, lo cual encubre esa relación esencial con el ser y el asumir originalmente sus posibilidades de existir auténticas. Sin embargo, la importancia de lo colectivo como destino común que abre un mundo muestra que la historicidad auténtica es la suma de los diversos destinos individuales orientados por un proyecto de politicidad, es decir, de formas de organización fáctica de la existencia, están en relación con el desvelamiento de posibilidades de politicidad por parte del ser que pueden concretarse o no. Heidegger rompe así el esquema de la historia moderna como un *continuum*, lo que implica que en el proceso histórico hay un seguimiento trazado hacia un fin.

La historia no es *continuum* para Heidegger porque el ser irrumpe en el mundo desvelando nuevas posibilidades de ser y eso no lo controla ni lo puede determinar el hombre. De ahí que por ello Heidegger no le dé ninguna importancia a los cambios que se producen en el mundo cotidiano respecto a las alteraciones que sufren los útiles. La suma de las alteraciones, cambios e impugnaciones que los hombres puedan realizar de los útiles no constituyen lo propio de la historicidad. El que la existencia efectiva los hombres puedan modificar algunas relaciones de sentido del mundo no impacta en la configuración de la historia, porque los entes intramundanos tiene siempre ya

---

<sup>213</sup> Heidegger, Martín, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 419.

su destino acordado por el ser.<sup>214</sup> Lo que finalmente lleva a Heidegger a reconocer que la manera en que los útiles se gestan permanece en la oscuridad y corresponde al misterio del ser.<sup>215</sup> Pero como hemos defendido, es precisamente estas modificaciones y alteraciones a los objetos del mundo cotidiano lo que impugna su código de sentido y puede, a la larga, producir una subversión del todo social. Si permanecen en la oscuridad estos cambios de la politicidad humana es porque siempre están fuera “del ojo temporal” del mundo cotidiano y sólo cuando son integrados en un proyecto de politicidad irrumpen con su alteración convirtiéndose en una normalidad. Mientras estas alteraciones permanezcan en la sombra, y de hecho siempre tienen que permanecer en la sombra del mundo cotidiano, no serán comprendidas en su importancia efectiva para la constitución de la *socialidad*.<sup>216</sup> Pero esto sólo sería posible a partir del reconocimiento del ser humano como ser de *praxis*, cosa que Heidegger, y su esquema ontológico, nunca podrían.

En su concepto de la historia encontramos de manera más evidente la ambigüedad con que Heidegger trata la relación entre el yo y los otros, entre el *Dasein* y el *ser-con*, o entre el hombre y su *socialidad*. Mientras que los análisis preliminares del *Dasein* parece que se mueven hacia una caracterización puramente individualista, constantemente se ve impelido a reconocer esa otra instancia constituyente del hombre: su ser social. En la historia como fuente de la constitución del mundo, Heidegger tiene que reconocer que no bastan los esfuerzos individuales o los destinos particulares. Para configurar un mundo esto tiene que hacerse como proyecto colectivo, pero por tal Heidegger sólo entiende un proyecto de un pueblo, y en última instancia, proyecto abierto o donado por el ser.<sup>217</sup> Sin embargo, un proyecto de sentido del mundo, un proyecto de socialidad como código de metasignificación, no se estructura necesariamente como un esfuerzo colectivo, sino como hemos visto, como proyectos subjetivos que pueden ser reabsorbidos o transformados por otros proyectos lo que finalmente puede dar lugar a una especie de proyecto común. Así, la politicidad del hombre como ser de *praxis* es encubierta por Heidegger como una *politicidad del ser*. Heidegger tiene que dar un salto metafísico hacia

---

<sup>214</sup> “Lo que se ‘gesta’ con los útiles y las obras en cuanto tales tiene un movimiento de carácter peculiar que hasta aquí permanece por completo en la oscuridad”. *Ibíd.*, p. 419.

<sup>215</sup> “La exégesis existencial de la historicidad del ‘ser ahí’ se hunde constantemente, sin que se note, en la sombra, las oscuridades resultan tanto menos disipables cuanto que ni siquiera están desenmarañadas las posibles dimensiones de un planteamiento adecuado de la cuestión, y en todas ellas hace de las suyas el *enemiga del ser* y, como se acaba de ver, del *movimiento*”. *Ibíd.*, p. 422.

<sup>216</sup> “La historia universal carece de armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de las ideas sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *shock* que la hace cristalizar como mónada. El materialismo histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”. Benjamín, Walter, *Tesis sobre la historia*, ed. cit., pp. 54-55.

<sup>217</sup> No hay que pasar por alto que el frecuente uso de la expresión “el ser de este ente (*Dasein*) lo somos cada vez *nosotros* mismos”, de acuerdo a la esquemática histórica de Heidegger no es otra cosa que el “nosotros los alemanes aquí y ahora en este momento histórico”. El *nosotros* no hace referencia a un nosotros abstracto ni a un “nosotros los seres humanos”, sino siempre al “nosotros, ahí, en el mundo histórico del que nos ocupamos”, en este mundo articulado como mundo colectivo, como pueblo.

el ser para no reconocer lo que se intuye veladamente en su concepción histórica: que son los hombres, cuando se integran en un proyecto de socialidad común, los que hacen la historia y pueden darse a sí mismos un mundo.<sup>218</sup>

Finalmente queda claro como el aspecto antropogenético y ontogénico del hombre como ser de *praxis* es traspuesto a una supra identidad como lo es el ser. Si como hemos intentado demostrar a lo largo de esta investigación, es el ser humano el que da forma y sustento a las relaciones del mundo en cuanto tiene la capacidad de alterar sus relaciones de socialidad, vemos que todas las cualidades que Heidegger atribuye al ser no son otra cosa que las características abstraídas del hombre. Detrás del ser heideggeriano se oculta el ser humano. Pero, con rigor a la verdad, el hombre no es el ser<sup>219</sup>.

La *politicidad* en Heidegger reside en el ser, y el *momento político* en el gestarse histórico de un pueblo. La relación entre ontología y política se hace patente en la historicidad lo cual implica que sí existe en Heidegger una decisión acerca de lo político que atraviesa toda la obra de *Ser y tiempo*.

Podemos definir, sucintamente, la *politicidad* a la que llega Heidegger de la siguiente forma: *lo político acontece cuando un pueblo se resuelve a ser sí mismo a partir de una posibilidad abierta por el ser en la cual su futuro se liga esencialmente con su tradición o pasado. Esta resolución se constituye como el destino de un pueblo que hace suya la misión de llevar hasta sus límites la esencia de lo que el ser ha propuesto para él. La época o la historia sólo puede guiarla quien ha asumido de manera auténtica ese llamado desvelante del ser.*<sup>220</sup>

¿Y no es todo lo anterior una apuesta por una politicidad de lo totalitario? ¿No es esta manera de caracterizar lo político un rechazo a los principios de la democracia moderna? Si es el ser el que voca y abre un específico destino a un pueblo, no es entonces la libre decisión de los ciudadanos lo que determinan el curso de los acontecimientos de su historia, sino el impuesto destino del ser. Aquí hay una peligrosa ambigüedad que se presta a muchas interpretaciones y que puede dar lugar a consecuencias históricas terribles como el holocausto. La historia en Heidegger no es un destino en el sentido de una imposición sobre la existencia humana, la historia se vuelve destino cuando, resueltamente, los integrantes de una comunidad hacen suya una posibilidad histórica abierta por el ser y que retoma sus específica tradición. El destino histórico de un pueblo es la posibilidad histórica de asumir resueltamente y decididamente esa donación de sentido de un nuevo mundo. Y precisamente ahí es donde la ambigüedad se torna peligrosa porque no queda claro cuáles son los criterios por los que una específica comunidad decide que

---

<sup>218</sup> Pensamos que los reproches que Heidegger dirige hacia las “malas interpretaciones” de su obra y el fracaso del proyecto de *Ser y tiempo* tiene mucho que ver con ese núcleo subjetivo que, como una sombra, acompaña toda la arquitectónica de su propuesta ontológica.

<sup>219</sup> El ser “se da” en una compleja relación dialéctica entre el hombre y la realidad o entre el hombre y la naturaleza que por su amplitud escapa a los fines de este trabajo el explicarlo aquí.

<sup>220</sup> “Pero queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica. Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, ya *ha decidido*”. Heidegger, Martín, *La autoafirmación de la universidad alemana*, ed. cit., p. 18.

ella es la destinada a realizar de la manera más auténtica esa posibilidad de ser. Lo cual implica que quien se ha abrogado a sí mismo, como comunidad, el ser el elegido de un destino histórico no puede menos de constituirse como un estado totalitario y dictador:

La cuestión fundamental es que, tanto para Heidegger como para cualquier nacionalsocialista, el “ser político del hombre” no tiene consistencia más que como pueblo, nunca como individuo. Desde este punto de vista, la única realidad de lo político es el lazo que une al pueblo y al Estado, que a su vez es indisociable del vínculo que une al pueblo y al Estado con el *Führer*. No hay lugar ni para un contrato ni para un pacto, todo lo más para un plebiscito que ratifique una situación previa (como, por ejemplo, el celebrado el 12 de noviembre de 1933). Heidegger procede a una ontologización radical del Estado. De este modo, habla de “la relación de esencia original entre el pueblo y el Estado”.<sup>221</sup>

Esta ambigüedad y la solución que Heidegger propone al problema de la historicidad y politicidad del hombre es el resultado de hacer del ser un sujeto. Toda su crítica a la modernidad y a la metafísica occidental va en el sentido de realizar esa *Destruktion* de la subjetividad. En cierto sentido encontramos en Heidegger una actualización del esquema ontológico de los filósofos griegos quienes conciben al hombre como libre dentro de ciertos límites, y todo traspasar esos límites es hacer una *hybris*. La existencia resuelta es la concientización de la vida libre dentro de los límites del ser, la *desmesura* que ha provocado la subjetividad moderna es para Heidegger el signo de la crisis de la cultura occidental. Su esquema ontológico, y con ello el histórico y político, busca otorgarle una cierta dignidad e independencia activa al ser respecto de la acción humana. Aunque es positiva esa crítica y el esfuerzo que hace Heidegger por salirse y romper el esquema moderno, su postura de hacer sujeto al ser conduce a esa ambigüedad, pues la politicidad y la historia quedan en una abstracta indeterminación al hacerlas partes del proceso de constitución de una pueblo y del proceso de desvelamiento del ser.

Quien ha apostado por una *politicidad abstracta* y trascendente y no por la politicidad de los hombres *para* los hombres queda entrampado en la oscura ambigüedad ontológica en donde para llevar a cabo el destino del ser sea necesario ir incluso en contra de los hombres mismos. Pensamos que Heidegger no era por ello un nazi en el sentido político e ideológico que tiene ese término, pero que a partir de su propia ontologización de la historia y de la politicidad humana él no pudo escapar al encanto de ese movimiento político al que concibió como el único que ofrecía una salida a la modernidad.

Si uno toma en cuenta los fines abstractos del movimiento nazi y la ontología heideggeriana, su tratamiento de la historia y la política, no deja de asombrar las coincidencias entre ambas. Por ello, aun en sus últimos años Heidegger seguirá firmemente convencido que el nazismo “auténtico”, no el llevado a práctica por Hitler y sus huestes, era la solución al problema de la crisis de

---

<sup>221</sup> Faye, Emmanuel, *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía*, ed. cit., p. 202.

occidente.<sup>222</sup> La democracia no puede resolver el meollo de la crisis occidental que no es otra cosa que la realización de la metafísica o, para decirlo de otra manera, el dominio de la técnica moderna que se disemina en todos los órdenes de la existencia humana y del trato con los entes. Ante un problema de dimensiones plantearías la democracia es insuficiente, pues implica una solución radical:

Mientras, a lo largo de los últimos treinta años, se ha hecho cada vez más claro que el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder cuya capacidad de determinar la historia apenas puede apreciarse. Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> “Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección; pero esa gente era demasiado inexperta en el pensamiento como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y que está en marcha desde hace tres siglos”. Heidegger, Martín, “Entrevista del *Spiegel*” en *La autoafirmación de la Universidad alemana*, ed. cit., p. 77-78.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 68-69.



## Conclusiones

La presente investigación tenía como eje conductor el poner a la vista y evidenciar una relación intrínseca entre política y ontología en la obra *Ser y tiempo* de Martín Heidegger. Para ello teníamos que poner en claro el punto de encuentro de ambas instancias de tal manera que su relación no resultara sobreimpuesta o forzada. El encuadre metodológico al que recurrimos nos permitió encontrar las intersecciones en donde los análisis del *Dasein* ponían al descubierto una cierta forma de asumir lo político en la ontología heideggeriana. Al mismo tiempo, la exposición de esta relación era un distanciamiento crítico a partir del uso de la categoría de *politicidad*. En ésta, lo político es encuadrado bajo una concepción del ser humano como autoproducer de su propia forma de socialidad. Así, el hombre no solamente usa la realidad para modelarla a sus propios fines, sino también sus propias relaciones sociales en un juego de rupturas y afirmaciones de la misma. De este modo, la investigación mostró que es precisamente el rechazo a una concepción de un sujeto –*subjectum*– como ser ontogenético lo que se encuentra a la base de la esquemática del *Dasein* y de la llamada *Destruktion* de la ontología.

En efecto, en Heidegger la puesta en marcha de la llamada *Destruktion* de la tradición filosófica no es otra cosa que la *Destruktion* de la concepción del *subjectum* moderno. Pero no es solamente la ontología moderna la que se ve impactada en la crítica heideggeriana sino también, de manera muy estrecha, la misma política moderna. Una de las categorías claves sobre la que se sustenta la teoría política moderna es la concepción del hombre como un sujeto libre capaz de definir por medio de su voluntad o razón su propia forma de politicidad. El sujeto de la teoría política moderna es un sujeto autónomo que construye sus propias organizaciones políticas y con ello sus mismas condiciones de existencia. Así que toda crítica a la ontología moderna y sus fundamentos es necesariamente también una crítica a la política moderna y su realidad concreta: la democracia moderna. La unión entre ontología y política queda evidenciada en una determinada concepción del sujeto moderno estrechamente ligada con la ontología moderna y de manera general con la filosofía occidental.

Había que buscar entonces la forma en que Heidegger va desarticulando las características del sujeto moderno en su conceptualización del *Dasein*, y más especialmente, en la caracterización de éste como *Cura*. En ese sentido, las investigaciones se avocó a destacar aquellos capítulos de *Ser y tiempo* en donde la *Destruktion* del *subjectum* moderno se hacía más pronunciada. Los resultados generales a los que llegó nuestro análisis y crítica son los siguientes:

- 1) En la unidad estructural del *ser-en-el-mundo* el *ser-sí-mismo* (*Selbstheit*), el *ser-con-los-entes* (*Sein-bei*) y ser con los otros (*Mitsein*)– se cuestiona la teorización del contrato original que da fundamento al Estado en la teoría política moderna al rechazar que el hombre –*Dasein*– sea primariamente un sujeto aislado (un yo) que después racional y voluntariamente se somete a un poder civil para constituir una comunidad. El *Dasein* como *ser-en-el-mundo* es

ya siempre un *ser-con-otros* por lo que no necesita limitar su yoidad para edificar un nosotros. La base la comunidad no es pues el acuerdo racional y voluntario, sino la misma significatividad del *Dasein* que apunta indefectiblemente hacia el ser como el posibilitante de toda forma de comunidad. El estado moderno sería sólo posible por una previa comprensión de su esencia a partir de un sentido de referencia dado por el ser.

2) Como *ser-en-el-mundo* el *Dasein* se encuentra determinado por el conjunto de significaciones abiertas por el mundo; la manera esencial del *Dasein* en unidad con las estructuras del mundo es la *Cura*. En esta categoría se realiza la desobjetivación del *subjectum* moderno pues considera al hombre como un "ahí" situado en su referencia al mundo y a la donación de sentido – significatividad- por parte del ser. El sujeto es subsumido como parte de un proceso ontológico que escapa a su control. Asimismo, por ser un elemento esencial al *Dasein* como *Cura* el estar caído o yecto en el mundo, el supuesto sujeto consciente y racional de los modernos se halla transido de la irracionalidad y ambigüedad que caracteriza al dominio del mundo cotidiano en el que fácticamente se desenvuelve el *Dasein*. Regular y cotidianamente el *Dasein* es en el modo de la impersonalidad dominante del *Uno* público y en la inautenticidad. En su existencia fáctica el *Dasein* se encuentra en un modo de ser impropio. Así, el sujeto no tiene mundo en el sentido de ser una auto-producción humana, sino que es en el mundo como parte del proceso desvelante del ser; o dicho de otra manera, propiamente no hay sujeto humano absoluto sino el sujeto-ser.

Con todo esto Heidegger logra una despolitización del mundo cotidiano, pues al no ser el mundo obra de sujeto alguno la única forma de superar su condición de caído y el estado de impropiedad en el que regularmente se encuentra está en la orientación de la existencia como existencia auténtica y resuelta, es decir, en un cambio de perspectiva existencial que aparentemente supera e invierte el mundo cotidiano pero del cual siempre tiende a volver el *Dasein*. La despolitización debemos entenderla desde la crítica de Heidegger a la noción de *subjectum* y de la democracia moderna. Sin embargo, hay una politización o un sentido propio de lo político en relación al ser. Heidegger articula la aparente disolución del mundo cotidiano a partir del estado de ánimo de la angustia en el cual el plexo de referencias es roto y saca al *Dasein* de su condición de pertenencia a un mundo. El desarraigo y la inhospitalidad como fenómenos concomitantes a la angustia resquebrajan el imperio del *Uno* y la sustancialidad con la que se muestra al *Dasein* caído. El mundo cotidiano no requiere entonces de una acción consciente y programada de un sujeto para transformarlo, con el simple cambio de perspectiva existencial es suficiente para salir de él. En ese sentido Heidegger apuesta en un primer momento por la individualidad más radical que niega el aspecto social del hombre ya que la existencia auténtica debe ser asumida por cada *Dasein* como un elegirse propio, aunque finalmente esta elección por las posibilidades propias están determinadas por la apertura del mundo. Aquí hay que comprender esta individualidad existencial como la forma regular en que el *Dasein* es o existe. Pero más allá de las individualidades concretas existe un modo de existencia que articulado en proyecto común, como *Volk*, hace posible el cambio no sólo de la perspectiva existencial, sino del mundo y sus estructuras en sí mismas.

3) La caracterización existencial del tiempo que realiza Heidegger tiene como tarea principal el hacer patente el horizonte de sentido de la *Cura* y a partir de ello su relación con el tiempo histórico. El tiempo de la comprensión del *Dasein* como *ser-en-el-mundo* funciona como el tiempo interno de la cotidianidad fáctica y como orientación existencial de la *Cura*. En el tiempo orientado a la comprensión del ente (*Zeitlichkeit*) la primacía la tiene el futuro –el advenir– porque precisamente su orientación extática apunta a las diversas posibilidades abiertas en el mundo. Con ello el tiempo es sólo el tiempo de la cotidianidad normalizada y establecida sin que pueda plantearse una ruptura con este *continuum* temporal porque como el *Dasein* individual no tiene injerencia directa sobre la esencia del mundo en cuanto tal y sólo le queda elegir posibilidades y comportarse tanto existencial como temporalmente dentro de él. Así en la explicación del tiempo está también una apuesta por lo político que viene determinada por la despolitización de la cotidianidad.

El tiempo interno del mundo cotidiano solamente recibe un igual tratamiento desde el recogimiento del tiempo vulgar del dominio público hacia el tiempo originario como éxtasis que se temporalizan en la *Cura*. El sentido de la temporalidad (*Zeitlichkeit*) está entonces sometida al tiempo del ser (*Temporalität*) como fuente no sólo de las temporadas fácticas, sino también como origen de lo propiamente histórico. La historia resulta en Heidegger una donación de sentido por parte del ser que articula un proyecto comunitario del cual después se configuran los propios proyectos individuales. Ahí es donde el cambio del mundo se hace posible, pero no como libre autodeterminación humana, sino como apertura ontológica, como iluminación del ser de una posibilidad de lo político. El destino colectivo es la esencia de los diferentes destinos individuales, la politicidad del *Dasein* es instaurada desde el juego de sentido que el mismo ser propone por lo que lo político es también un proceso ontológico. La democracia moderna es, por consiguiente, cuestionada e infravalorada desde el espectro ontológico que Heidegger nos propone no sólo porque lo político queda determinando desde un sujeto metafísico, sino porque también al desmontar la subjetividad moderna se desmonta con ello el principio que anima toda la teoría política moderna: el hombre como sujeto libre y consciente que construye sus propias organizaciones políticas.

Ahora bien, una de las tareas de toda de la esquemática de *Ser y tiempo* no consiste únicamente en desmontar y evaporar a la subjetividad moderna, sino en reducir el elemento social del hombre para dejarlo en manos del destino del ser. Por eso el realce de lo individual tiene una importancia programática en sus análisis porque es desde la entronización de la individualidad como el aspecto auténtico de la existencia donde se elimina cualquier condición social del hombre. Si bien es cierto que la configuración histórica se da como proyecto colectivo esto es posible porque el ser abre un sentido nuevo de la historia como proyecto de un mundo. El destino no es, pues, un fatalismo histórico, sino el entrecruce entre la decisión colectiva y la posibilidad de politicidad abierta desvelada por el ser.

El reino del ser es el que establece las reglas, modos y comportamientos de los entes dentro del mundo y las posibilidades de existencia del *Dasein*, aun cuando el *Dasein* elige libremente los modos y posibilidades que desea realizar como parte de su proyecto de existencia. Todo esto muestra que el ensamblaje

teórico de ser y tiempo apuesta por un sentido de lo político sobre la base de una caracterización ontológica por lo que la ontología mostrada en los análisis del *Dasein* y sus estructuras tiene como trasfondo un proyecto político.

A partir de la crítica de las elucidaciones ontológicas se pudo mostrar que no es ni la individualidad ni el ser los que conforman el mundo y su plexo de significaciones. Al contraponer los análisis existenciales a una concepción de la politicidad como autoconfiguración humano-social de su propia socialidad se pudo evidenciar que la significación de los entes intramundanos constantemente se ve trastocada y subvertida sobre la base de considerar a los entes no bajo la forma de objetos-útiles, en su forma-útil, sino como valores de uso que el hombre se apropia para satisfacer sus necesidades. El hombre puede modificar el uso de los objetos signados en el plexo de referencias a partir de su relación práctica con ellos y de una apropiación de su consistencia material. El hombre como ser de *praxis* impugna con ello el código de sentido y esto puede, a la larga, establecer una nueva politicidad y sus relaciones de socialidad específicas.

De ese modo, si el hombre tiene la capacidad de trastocar el sentido de los entes intramundanos que se presentan en el mundo, puede por lo mismo trastocar el *continuum* temporal de la cotidianidad normalizada y con ello establecer una nueva temporalidad de los objetos y de formas de ser. La muerte misma puede ser trascendida porque como ser finito el hombre hace de su finitud algo finito lo que en Heidegger queda reducido a los límites existenciales y temporales de las posibilidades de la existencia fáctica.

El proyecto filosófico de *Ser y tiempo* se nos muestra entonces con toda su claridad como un proyecto político y existen elementos, entonces, para poder determinar una postura en Heidegger sobre lo político. Es en la concepción histórica de Heidegger en donde lo político trasluce con todas sus aristas. Para Heidegger la historia efectiva y real es sólo la historia de un pueblo que a partir de un proyecto colectivo donado por el ser se decide a sí mismo por un destino colectivo que se engarza con su tradición o pasado. Consideramos que estos tres principios: a) la historia como destino de un pueblo; b) un proyecto colectivo de corte nacionalista enraizado en su propia tradición; y c) la decisión de llevar a cabo el destino que el ser les ha propuesto como pueblo, son los elementos que nos permiten interpretar y comprender la postura de Heidegger frente al nazismo y la adhesión y simpatía que tuvo para con este movimiento político, porque bien miradas las cosas Heidegger encontró en ese movimiento algo que él había teorizado mucho antes de que Hitler y sus huestes llegaran al poder.

Sin embargo, si bien en Heidegger se encuentran elementos de un proyecto político que encuentra muchas coincidencias con el régimen nazi, pensamos que su propuesta política trasciende lo que los nazis llevaron a la práctica. Hay pues una notable diferencia entre el “nazismo realmente existente” y la propuesta política heideggeriana. Uno de esos elementos divergentes entre el nazismo histórico y el ultra-nazismo teórico de Heidegger está en la cuestión de la relación intrínseca entre política y ontología, o entre el destino colectivo y el ser. La comunidad o el pueblo sólo son tales cuando se han apropiado de su tradición para concretizar un proyecto político abierto por el ser. Por ello

Heidegger rechaza a la democracia moderna –representada por el americanismo- porque hace de los individuos asociados el fundamento de las decisiones políticas, pero igualmente rechaza aquella postura política que va más allá del democratismo –representada por el comunismo- y que construye la politicidad no a través de las diversas opiniones sino de un ideal general de existencia. Para Heidegger ambas posturas tienen el defecto de que el *subjectum* sigue siendo el núcleo de sus fundamentos y de que se olvida u oscurece toda referencia al ser. La ontología política heideggeriana hay que buscarla entonces ahí en donde el hombre -como *Volk*- y el ser se encuentran y mutuamente construyen un mundo. El nazismo de Heidegger es más “ontológico” y por ello puede entenderse su apoyo y admiración a este movimiento político, pero también su rechazo y crítica cuando él consideró que se alejaba de su sentido “auténtico”. Podemos concluir, sin temor a equivocarnos, que para Heidegger el nazismo era un movimiento político con auténtica capacidad para hacer frente a la crisis occidental y que su última palabra no estaba aún dicha.

## Bibliografía

Adorno, Th. W., *La jerga de la autenticidad*, Ediciones Akal, España, 2005.

-----, *Minima moralia*, Ediciones Akal, España, 2005.

Alleman, Beda, *Holderlin y Heidegger*, Argentina, 1965.

Althusser, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México, 1994.

Arendt, Hannah et al, *Sobre Heidegger: cinco voces judías*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, España, 2005.

Benjamin, Walter, *Ensayos escogidos*, Ediciones Coyoacán, México, 1999.

Bourdieu Pierre, *La ontología política de Martín Heidegger*, Paidós, España, 1991.

Castro Mendiola, Francisco, *Habitar en la época técnica: Heidegger y su recepción contemporánea*, Plaza y Valdez, México, 2008.

Cerroni, Umberto, *Introducción al pensamiento político*, Siglo XXI, México, 1999.

Colletti, Lucio, *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México, 1977.

Collins, Jeff, *Heidegger y otros Nazis*, Gedisa, Madrid, 2004.

Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar*, UNAM, México, 1986.

-----, *Martín Heidegger: en el camino del pensar*, UNAM, México, 2004.

Derrida, Jacques, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 2008.

-----, *Políticas de la amistad/El oído de Heidegger*, Trotta, España, 2006.

Dreyfus, L. Hubert, *Ser-en-el-mundo: comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2003.

Echarri, Jaime, *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Era, México, 1986.

-----, *Las ilusiones de la modernidad*, El Equilibrista/UNAM, México, 1995.

- , *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998.
- Escalante Evodio, *Heidegger*, UAM, México, 2007.
- Espejo, Miguel, *El enigma de la técnica*, UAP, México, 1987.
- Farías Víctor, *Heidegger y el nazismo*, FCE, México, 1998.
- Faye, Emmanuel, *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Ediciones Akal, España, 2009.
- Ferry Luc, *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992.
- Galcerán Huguet, Monserrat, *Silencio y olvido: el pensar de Heidegger durante los años 30*, Editorial Hiru, Hondarribia, 2004.
- Gandler, Stefan, *Fragmentos de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 2009.
- Gaos, José, *Introducción a el Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, FCE, México, 1996.
- González, Joan, *Heidegger y los relojes*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2008.
- González, Juliana et al, *Heidegger: la pregunta por la ética*, UNAM, México, 2001.
- Gramsci, Antonio, *La política y el estado moderno*, Premia Editora, México, 1985.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, España, 2009.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Argentina, 2008.
- , *Historia y crítica de la opinión pública*, Editorial Gustavo Gili, España, 2006.
- Hegel Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, FCE. México, 1998.
- Heidegger, Martín, *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ediciones Fausto, Argentina, 1996.
- , *Aportes a la filosofía*, Editorial Biblos, Argentina, 2003.
- , *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, España, 2008.
- , *De la esencia de la verdad*, Herder, España, 2007.
- , *El concepto de tiempo*, Herder, España, 2008.
- , *El ser y el tiempo*, FCE, México, 2000.

-----, *Escritos sobre la universidad alemana*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

---

-----, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Chile, 2007.

-----, *Hitos*, Alianza Editorial, España, 2007.

-----, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

-----, *Introducción a la filosofía*, Ediciones Cátedra, España, 2001.

-----, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, España, 2003.

-----, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973.

-----, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, España, 2005.

-----, *Lógica: la pregunta por la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

-----, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, 2007.

-----, *Nietzsche*, Ediciones Destino, España, 2005.

-----, *Ontología*, Alianza Editorial, España, 2008.

-----, *Parménides*, Ediciones Akal, España, 2005.

-----, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Editorial comares, Granada, 2008.

-----, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, España, 2007.

-----, *Ser y el tiempo*, Editorial Universitaria, Chile, 2005.

-----, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2002.

-----, *Tiempo e historia*, Editorial Trotta, España, 2009.

-----, *Tiempo y ser*, Editorial Tecnos, España, 2006.

Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona, 2002.

-----, *Teoría de las necesidades en Marx*, Península, Barcelona, 1998.

Hobsbawm, E.J., *Historia del siglo XX*, Crítica, Buenos Aires, 2003.

Honett, Axel, *Crítica del poder*, Antonio Machado, España, 2009.



- , *Reificación*, Katz Editores, España, 2007.
- Horkheimer, Max y Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, España, 2006.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, España, 2002.
- , *Estado autoritario*, Ítaca, México, 2006.
- , *Teoría crítica*, Amorrortu, Argentina, 2003.
- , *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, España, 2006.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios Ediciones, México, 1984.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2008.
- , *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, 2002.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Linares, Jorge Enrique, *Ética y mundo tecnológico*, FCE, México, 2008.
- Lowith, Karl, *Heidegger: pensador de un mundo indigente*, FCE, México, 2006.
- Lukacs, George, *Historia y conciencia de clase*, Sarpe, España, 1985.
- Marcuse Herbert, *Razón y revolución*, Siglo XXI, México, 1982.
- Martínez Marzoa Felipe, *Heidegger y su tiempo*, Akal Editores, España, 1999.
- Marx, Karl, *Cuadernos de París*, Ediciones Era, México, 1974.
- , *El capital*, tres tomos, FCE, México, 1982.
- , *Escritos de juventud*, FCE, México, 1984.
- , *La ideología alemana*, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1978.
- Micieli, Cristina, *El hombre alienado, el último hombre y la caída*, Editorial Biblos, Argentina, 2009.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?*, Siglo XXI, México, 2010.
- , "¿Qué es el hombre como tal?", en *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, IIJ-UNAM, Año 3, No. 7, México, 2008.

-----, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007.

Moreno Claros, Luis Fernando, *Martín Heidegger*, Edaf, España, 2002.

Novikov, K.A., *El libre albedrío y el determinismo marxista*, Editorial Cartago, México, 1984.

Pöggeler Otto, *Filosofía y política en Martín Heidegger*, Ediciones Coyoacán, México, 2005.

Revueltas, José, *Dialéctica de la conciencia*, Ediciones Era, México, 1982.

Rivadeo, Ana María, *Epistemología y política en Kant*, Acatlán-UNAM, México, 1987.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Ed. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1980.

-----, *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Oceano, México, 1983.

Santiesteban, Luis César, *Heidegger y la ética*, Editorial Aldus, México, 2009.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, México, 1983.

Steiner, George, *Heidegger*, FCE, México, 2001.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, España, 2001.

-----, *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.

Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, FCE, México, 2007.

Volpi, Franco, *Martín Heidegger: aportes a la filosofía*, Maia Ediciones, Madrid, 2010.

Walter, Benjamin, Tesis sobre la historia, Ítaca/UACM, México, 2008.

Zizek, Slavoj, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

-----, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008.

---