

**Crisis de significatividad  
Hacia una apertura más auténtica del ser-en-el-mundo**

**Julio Andrés Gómez Urrego**

**Trabajo para optar al título de  
Filósofo**

**Asesor  
Dr. Andrés Francisco Contreras**

**Universidad de Antioquia  
Instituto de Filosofía  
Medellín  
2020**

## Contenido

Introducción.....	4
Capítulo I.....	12
1.1 Significatividad.....	12
1.1.1 Ontología hermenéutica de la facticidad .....	14
1.1.2 Sobre el concepto de sentido .....	17
1.1.3 Descripciones significativas .....	19
1.1.4 ¿Pobreza significativa? Pequeña irrupción a propósito de una novela de Ray Bradbury .....	23
1.2 Dasein y Mundo .....	24
1.2.1 Ontología fundamental en <i>Ser y tiempo</i> y la analítica del <i>Dasein</i> .....	25
1.2.2 Mundo.....	28
1.3 Mundaneidad .....	31
1.3.1 El estar a la mano.....	32
1.3.2 Breve comentario sobre el espacio y el tiempo .....	34
1.3.3 El co-estar .....	36
1.3.4 Consolidación de estructuras fácticas.....	38
1.4 Diagnóstico.....	41
1.4.1 Habladuría, Curiosidad, ambigüedad .....	42
1.4.2 El <i>Dasein</i> , caída, arrojamiento y cuidado.....	46

Capítulo II.....	51
2. Crisis de sentido en el siglo XXI.....	51
2.1 Homo laborans.....	52
2.2 La gran despensa .....	56
2.3 Descripciones contemporáneas: Transparencia y pornografía .....	59
2.4 Consecuencias .....	65
2.5 Serenidad, dejar ser, cansancio.....	69
2.6 Coda.....	75
Conclusión.....	76
Bibliografía.....	78

## Introducción

El presente trabajo tiene como finalidad exponer y cuestionar algunos de los empobrecidos nexos significativos propios de la sociedad contemporánea, que articulan y se impulsan a partir de ciertas concepciones de la naturaleza humana y el mundo. *Significatividad, Dasein y Mundo* serán los conceptos claves desde los cuales Heidegger nos permite pensar esta problemática. Una vez se logre esto, nos preguntaremos por posibilidades de respuestas —si las hay— que permitan resignificar el mundo, acorde con una disposición más originaria. Lo anterior, intentando ganar un horizonte comprensivo de mayor amplitud respecto de la facticidad del *Dasein* y su ser-en-el-mundo. Si la concepción de la naturaleza humana y el mundo contemporáneo se caracteriza por cierta *penuria* en lo significativo —y en el sentido mismo—, trataremos de, una vez expuesto ese panorama de crisis, pensar algunas formas de respuesta.

En un primer momento, teniendo como foco el curso temprano de Heidegger impartido en el año 1923 *Ontología hermenéutica de la facticidad* (2011), exploraremos la relevancia del concepto *significatividad* y las implicaciones que tiene su “pobreza” o “riqueza” entendida ya no en términos ontológicos, sino de una manera concreta de vivir del *Dasein* en su cotidianidad. Una vez se haya ganado claridad sobre el terreno de la significatividad y se comprenda en parte la problemática planteada, nos dirigiremos, en un segundo momento, hacia la analítica del *Dasein* en la obra *Ser y tiempo* (2009) publicada en 1927; allí, sin perder de vista la significatividad, abordaremos el cuestionamiento que Heidegger hace de la tradición en la medida que ésta se sirve de algunas categorías y concepciones de hombre y mundo. Frente a éstas, el abordaje del filósofo alemán se da a partir de una mostración fenomenológica y un ir “a las cosas

mismas”<sup>1</sup>, en este caso, a nuestro ser-en-el-mundo. Al ser esbozadas algunas de las consecuencias a las cuales lleva esta categorización de lo humano y sus despliegues fácticos, en un tercer momento, trataremos de dar cuenta de dicha influencia en la cotidianidad humana en textos posteriores a *Ser y tiempo* (2009), como son *La pregunta por la técnica* (1994 [1953]), la *Carta sobre el humanismo* (2006 [1946]) y principalmente, echando mano de un análisis bastante actual que hace el filósofo coreano Byung-Chul Han<sup>2</sup> en algunos de sus textos: *La sociedad de la transparencia* (2013 [2012]) y *La Sociedad del cansancio* (2012 [2010]). En este tercer momento, se hará un diagnóstico que permita rastrear la crisis de significatividad y algunas de sus formas de manifestación acorde a dinámicas más actuales, que, si bien sugieren los textos de Heidegger, se profundizan en el filósofo coreano en lo que respecta a nuestra época. Finalmente, luego de exponer lo que aquí se ha denominado crisis de significatividad, trataremos de indagar por algunas formas de respuesta a dicha crisis, no como una solución definitiva, pero sí como elementos que permiten sugerir, al menos, una relación distinta de lo humano respecto de su habitar en el mundo. Para ello, acudiremos a uno de los textos tardíos de Heidegger, *Serenidad* (2002 [1959]), y trataremos finalmente pensar en clave ética<sup>3</sup> algunos de los aportes del filósofo alemán en relación con un par de nociones aristotélicas en la *Ética a Nicómaco* (2007) [Eth. Nic]).

La concepción de ser humano que se tenga en cada caso modifica radicalmente la relación que éste tiene con el mundo; desde al animal racional aristotélico, el hombre como hecho a imagen y semejanza de dios, el *ego cogito cartesiano*, etc. en general, hay distintas formas de aproximación a la naturaleza humana y, en consecuencia, distintas formas de relacionarse con el mundo. Heidegger cuestiona las concepciones de lo humano heredadas por la tradición, indagando así, por un reconocimiento adecuado del ser del existir, cosa que se propone realizar en *Ser y tiempo* (2009)<sup>4</sup>. Dichas concepciones tradicionales se vinculan a una visión parcial de lo humano implicada, por ejemplo, en la definición que se hace de ello con base en la capacidad de hablar y razonar (Aristóteles),

---

<sup>1</sup> Frase acuñada por Husserl y que Heidegger retoma en *Ser y tiempo* (2009, p. 48 [SZ, p. 28]).

<sup>2</sup> El pensador coreano se hace relevante en la presente monografía debido a la pertinencia y relación con la temática que se abordará sobre Heidegger.

<sup>3</sup> Ética no se entenderá en ningún momento como un conjunto de principios o normas, aquí se alude a la responsabilidad que tiene el *Dasein* consigo mismo en tanto *Dasein*, que sugiere cierta estética del cuidado en lo que respecta a sus posibilidades.

<sup>4</sup> Cabe destacar que en *Ser y tiempo* (2009) la pregunta por el *Dasein* está al servicio de la pregunta por el sentido del Ser, no obstante, a partir de dichas indagaciones se pueden pensar problemáticas si se quiere de talante antropológico como las que en el presente texto vemos involucradas. La indagación por el ser del existir humano cobra relevancia en la primera sección de *Ser y tiempo* (2009),

en su fe (medievo), en la subjetividad del *ego cogito* y la idea certeza (Descartes y el proyecto de la modernidad) o en una consciencia trascendental característica del proyecto husserliano.<sup>5</sup> Lo que se tiene, en suma, es un conjunto de definiciones y conceptos heredados por la tradición, que se solidificaron llegando a ser monolíticos y, peor aún, en algunos casos, dogmáticos. Heidegger dará un giro con respecto a estas posturas que clasificará de metafísicas<sup>6</sup>, desde Aristóteles hasta Nietzsche. El filósofo alemán, en la denominada destrucción de la tradición metafísica y su posterior reapropiación positiva, quiere socavar los fundamentos tradicionales de la “naturaleza” del hombre. Su punto de partida es la pregunta por el sentido del Ser, que lo lleva a indagar por ese ser que tiene la peculiaridad de preguntarse por el Ser, el *Dasein*. La analítica ontológica del *Dasein* es lo que aquí nos incumbe, pues es allí desde donde puede pensarse una noción más comprensiva del existir humano. El uso del término *Dasein*, ser-ahí o existencia, trata de desvincularse de toda definición tradicional de lo que se ha entendido por hombre, siendo su propósito, advertir, indicar, señalar la posibilidad de una resignificación de lo humano, cuyo sustento tenga como base la experiencia fenomenológica, es decir, cómo lo humano se muestra desde sí mismo en su acontecer.

El esfuerzo por parte de Heidegger de adentrarse en una comprensión del *Dasein* exige una crítica que, si bien abarca toda la tradición, posa su mirada en la modernidad, pues en ella, según Heidegger, se da la consumación de la tradición metafísica. La subjetividad moderna se caracteriza por una voluntad libre y racional que considera poder aprehender y comprender la realidad de una manera absoluta y metódica; el mundo puede conocerse partiendo desde mi subjetividad, entendida como garante de la certeza; de fondo, encontramos aquí la clásica distinción entre un hombre como sujeto y un mundo como objeto, un sujeto cognoscente y un objeto que puede ser conocido. Heidegger difumina esa clara división moderna del sujeto y el objeto, cuando considera el ser humano desde su ser fáctico, el *Dasein*, como ser-en-el-mundo. Ya no se trata de una postura teórica, contemplativa, ni tampoco parcial, es una fenomenología del existir que se comprende a partir de la vida mundana y, de cómo se construyen en ella los lazos

---

<sup>5</sup> Aunque el proyecto de Heidegger se acerca grandemente al de Husserl, dejo de lado en el presente trabajo una delimitación del pensamiento del primero con respecto al segundo.

<sup>6</sup> Heidegger dirá en la *Carta sobre el humanismo* (2006) que: “Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica” (p. 24[GA 9, p. 321])

significativos<sup>7</sup> a partir de lo práctico —que es en sí mismo experiencial— y ya no meramente desde lo teórico.<sup>8</sup> Con Heidegger no hay una definición impuesta de hombre, sino una comprensión a partir de su ser fáctico y de aquello que le es más propio.

El filósofo alemán, al adentrarse en el mundo de lo fáctico, da cuenta de un *Dasein* cuyos nexos de significatividad se constituyen, no de “categorías” (término tradicional reservado para los entes que no son el *Dasein*), sino a partir de la experiencia fenomenológica que resulta de la cotidianidad humana, y que en *Ser y tiempo* (2009) se expresa en lo que Heidegger denomina “existenciarios”, siendo estos aquellos que muestran al *Dasein* en lo que le es propio en todo lo que él hace o deja de hacer, esto es, en general, en toda la amplitud de su ser-en-el-mundo. De acuerdo con Heidegger, la “fundamentación” de la naturaleza humana nos remite a su facticidad, yendo con esto más atrás de cualquier tipo de definición, como lo es por ejemplo la del sujeto epistemológico moderno; es a la facticidad a donde debe dirigirse la mirada, si se quiere llegar a una comprensión originaria del ser humano; el hombre ya habita en-el-mundo y se mueve dentro de él.

Si la concepción dada de la relación hombre-mundo modifica la forma que tenemos de comprender y de comportarnos, y por ende también de nuestra “realidad”, se hace necesario realizar una aproximación a una relación más auténtica en lo que respecta al hombre y su habitar en-el-mundo<sup>9</sup>. Como ya se ha mencionado, hay ciertas maneras de comprender esta relación hombre-mundo que van en detrimento de lo originario, es decir, de la significatividad fáctica que esta relación supone. Lo anterior, en la medida en que parcelan la “realidad”, ya sea desde la objetividad científica, ya sea desde el dogmatismo religioso, una postura secular o una hegemonía de la razón etc. El análisis heideggeriano que se hace del *Dasein* nos permite pensar la posibilidad de preguntarnos por una forma de vida auténtica, que no se conforme simplemente con los esquemas interpretativos dados de antemano que configuran lo real o, por lo menos, que acierte a reconocer los

---

<sup>7</sup> Para comprender la significatividad, me remito al curso temprano de Heidegger *Ontología hermenéutica de la facticidad* (2011). Allí lo significativo se abordará como el todo de sentido que habitamos en nuestra comprensión experiencial del mundo. Dicha noción es central a lo largo del trabajo y por tanto se profundizará en ella en los capítulos de la monografía.

<sup>8</sup> Incluso, dirá Heidegger (2009) que ese plano cotidiano del habitar mundano es el que posibilita todo tipo de estructuras de mundo y regiones del conocimiento como lo son las teorías epistemológicas y las comprensiones del mundo a partir de la biología, la sociología, antropología etc.

<sup>9</sup> Si partimos de la idea de que Heidegger comprende el *Dasein* como ser-en-el-mundo, tanto la palabra *Dasein* como mundo son originarias y se auto-relacionan; por tanto, si digo “mundo”, de modo implícito ello involucra ya la idea de *Dasein*, claro está, en el sentido de la mundaneidad heideggeriana.

límites de estos, evitando negar así posibilidades distintas de habitar y comprender el mundo. En cualquier caso, es importante hacer notar que toda elección fáctica de posibilidades de existencia se realiza siempre desde una interpretación determinada de las cosas y, como se ha dicho, específicamente desde una manera concreta de entender la relación hombre-mundo. Esta nueva apertura hacia la pregunta por el *Dasein* permite dar un paso cualitativo que lleva desde una descripción existencial hasta un preguntar que reviste matices éticos, que pueden ser pensados desde la antigua pregunta aristotélica por la vida buena (2007 [*Eth. Nic*]). Sin embargo, la pregunta ética por una vida buena debe ser antecedida por una exploración de la crisis significativa de nuestro ser-en-el-mundo contemporáneo, la cual, a manera de diagnóstico, permite pensar posibilidades distintas. Esto se realizaría desde un *ethos*,<sup>10</sup> con ciertos rasgos auténticos, que posibilita una verdadera apropiación individual del propio despliegue en-el-mundo.

Al adentrarnos en ese diagnóstico crítico en nuestro despliegue fáctico como *Dasein*, pensado desde las relaciones actuales que se dan en la sociedad contemporánea, podremos apreciar los pobres nexos de sentido que constituyen nuestra experiencia fáctica. Pensar este problema y su diagnóstico desde lo significativo remite a la forma que tenemos de vérmolas con las “cosas”<sup>11</sup>, la manera como adquiere sentido el mundo a partir de la forma en la que nos desenvolvemos en él. Siempre estamos habitando un mundo significativo, aunque dichas significaciones pueden no ser auténticas y terminan siendo el producto de expresiones “prefabricadas”, que circulan de un lado a otro, que terminan por ocultar y negar la riqueza significativa de los fenómenos. Lo anterior es producto de los términos y relaciones en los que se mueve la sociedad occidental contemporánea; los *media*, la publicidad, el consumismo, la novedad, los avances tecnológicos etc., y que, en pensadores como Heidegger, se asocian a la caracterización de la técnica moderna cuya estructura éste denomina emplazamiento (*Gestell*)<sup>12</sup> (1994 [GA 7]).

---

<sup>10</sup> Con este término se alude a la *Ética a Nicómaco* (2007[*Eth. Nic*]), en la que éste se comprende como el carácter y los modos de ser del ser humano respecto del vicio y la virtud. Podríamos pensar en algo así como el talante o la disposición que asumimos en nuestra vida cotidiana.

<sup>11</sup> La palabra “cosa” alude a cierta comprensión del “mundo” como un “objeto” —lo que explica las comillas—. Aquí, evidentemente, no quiere darse la idea de que *el mundo* se entienda como un conjunto de “cosas” que están ahí delante de manera yuxtapuesta.

<sup>12</sup> El abordaje de esta crisis significativa a partir de la técnica será desarrollado tangencialmente, debido a la envergadura y complejidad del tema; sin embargo, habré de destacar el estrecho vínculo entre ciertos fenómenos sociales actuales de la denominada crisis y su relación con la técnica. Una de las tareas del presente escrito es mostrar cómo lo que Heidegger entendía por técnica ha mutado o se ha expandido en otras formas de talante más actual pero que, no obstante, pertenecen a esa misma estructura o se relacionan con ella.



Desde una crítica y diagnóstico a partir de algunas de las nociones heideggerianas, propiciada por algunos de los párrafos de *Ser y tiempo* (2009), se establecerá un vínculo con el pensador coreano Byung-Chul Han, ya que, en algunas de sus obras, se dan ciertas caracterizaciones de la sociedad, entendidas como sociedad del cansancio, de la transparencia, de la aceleración, del rendimiento, del progreso, del éxito, de la pornografía etc., lo cual guarda una estrecha cercanía con lo que el filósofo alemán llama caída, inautenticidad, publicidad, habladería, nivelación, entre otros. Podríamos decir que tanto el filósofo alemán como el coreano dan cuenta de la medianía propia del *Dasein* y que con Byung-Chul Han se logra cierta actualización de las exploraciones heideggerianas. Una vez se haya expuesto lo problemático que resultan las concepciones del mundo y la crisis a la que llevan dichas concepciones sobre la comprensión de lo humano en su sentido más auténtico, será perceptible la manera como desde Heidegger se presenta un esfuerzo por pensar lo humano de un modo *más originario*. Abriéndose a una comprensión distinta, Heidegger se desmarca de la tradición que entiende lo humano bajo la idea de “hombre” y pasa a caracterizarlo como *Dasein*, que es-en-el-mundo. ¿Es posible pensar una ética<sup>13</sup> partiendo de la analítica existencial heideggeriana y la crisis contemporánea de sentido de la que da cuenta Byung-Chul Han? ¿Es nuestra actual forma de relación con el mundo propicia para el despliegue pleno de lo humano? ¿Hay una forma distinta de habitar?

Desde Heidegger podríamos pensar una oposición a una época que satura y adormece nuestra apropiación del mundo, negando la posibilidad de un habitar auténtico y propio del *Dasein* —o, al menos, significativamente más rico—<sup>14</sup>. La forma en que desde Heidegger podría pensarse esta oposición consiste en sugerir un cierto tipo de disposición (*ethos*) frente al mundo, que le permita resistir, comprender, pensar, dejar ser y hacer las cosas, distintos de aquellos en los que actualmente nos vemos absorbidos<sup>15</sup>. Ya

---

<sup>13</sup> Aquí, “ética” no se refiere a un sistema de normas o reglas que se deben seguir, sino que se asume, más bien, como la comprensión que el *Dasein* realiza de sí mismo y su entorno con miras a elegir. Se trata de una ética que apuesta por que el *Dasein* asuma sus posibilidades más propias.

<sup>14</sup> Pues es evidente que, en la obra del filósofo alemán, esa medianía no es algo “malo” o que se pueda “superar”. Sin embargo, cabe preguntarse por posibilidades significativas más amplias y distintas que, aunque sea de un modo escaso y limitado, permitan ciertas apropiaciones y gestos auténticos.

<sup>15</sup> Es necesario indicar que aquí se evidencia la imposibilidad de dar respuestas totalizadoras y proféticas que prometan una posible liberación absoluta del *Dasein* respecto de su situación. Los postulados heideggerianos argumentan, más bien, la imposibilidad de desligarnos de esa medianía cotidiana; pues es éste el ámbito en el que nos movemos siempre. Aun así, ello no implica una total dependencia de esta medianía. Así sea en su penuria, se trata de mostrar algunos gestos que nos permitan escaparnos y vivir de manera más auténtica.

Aristóteles se había preguntado por la mejor forma de vida (2007 [*Eth. Nic.*]) priorizando ciertos modos de ser sobre otros; con Heidegger, podríamos decir que hay de fondo una preocupación existencial por el vivir propio del *Dasein*, siempre que su obra se lea en una clave ética en el sentido antes indicado. Conservando la distancia y los intereses existentes en ambos autores, podríamos decir que tanto el filósofo griego como el alemán indagan por lo más propio del ser humano.<sup>16</sup> Dicha búsqueda puede ser pensada desde la pérdida de significatividad ya mencionada, en la que se denunció la inadecuación de ciertas concepciones de hombre y su relación con el mundo,<sup>17</sup> que conllevan un empobrecimiento de la vida humana. Como vemos, si pensamos la pérdida de sentido o significatividad desde estos filósofos, se hace evidente cierto momento de convergencia, pues a ambos les concierne una preocupación por el despliegue humano; el uno, Aristóteles, porque no se hace justicia a la noción de hombre en su despliegue ético<sup>18</sup> en lo que respecta a una vida *eudaimónica*; el otro, Heidegger, porque se preocupa por una vida que sea asumida desde las posibilidades más propias, aún cuando el *Dasein* se caracterice por vivir en la medianía.

Así pues, podríamos decir que hay cierto *ethos* inadecuado, que determina al ser humano en su “agenciarse” contemporáneo. Dicho *ethos* puede ser puesto en cuestión, adentrándonos en la ética y pensando cierta forma de respuesta a ese talante actual, con base en los autores ya mencionados.<sup>19</sup> Según lo dicho, la noción de disposición presente en la *Ética a Nicómaco* (2007) permite pensar, ya no con matices exclusivamente ontológicos o existenciales, sino propiamente éticos —existentivos— un punto de partida distinto al que caracteriza la sociedad contemporánea en general. Teniendo en cuenta que los nexos significativos actuales del ser humano se mueven en una atmósfera social caracterizada por la transparencia, el cansancio, el rendimiento y la pornografía (análisis

---

<sup>16</sup> Si bien Heidegger cuestionará a Aristóteles en algunas de sus consideraciones, es sabido que realiza también una apropiación positiva de elementos esenciales de la obra del estagirita. Franco Volpi hace una lectura de *Ser y tiempo* vista a partir de su relación con la ética aristotélica y descubre en ella una interpretación fenomenológica de la *Ética a Nicómaco* véase: Volpi, Franco (2012 [2010]).

<sup>17</sup> Limitar el fenómeno de lo humano a ciertos esquemas interpretativos necesariamente niega una posibilidad significativa más rica de la experiencia del *Dasein*, lo que nos permite asumir que hay una pérdida de significatividad, de sentido.

<sup>18</sup> En Aristóteles, la pérdida de sentido puede ser pensada a partir de los desvíos y tergiversaciones de lo que se comprenda por “vida buena” (2007).

<sup>19</sup> Recordemos que la noción de *ethos* se vincula a ciertas formas de vida que se han llevado, unas mejores que otras, en lo que respecta a la consecución de la vida buena; esto para tener presente que el eje del trabajo consiste en retomar este concepto para pensar la posibilidad de un vivir más propio, en oposición al que hemos heredado y que ha sido caracterizado en la inautenticidad heideggeriana y los mecanismos sociales que critica Byung-Chul Han.

planteados por Byung-Chul Han), el *leit motiv* del presente escrito nos lleva a indagar por posibilidades de un talante (*ethos*) distinto, que tenga en cuenta la recuperación de los nexos significativos del vivir fáctico que han sido reemplazados por toscas expresiones de lo humano y que podemos identificar con la inautenticidad heideggeriana y con el “infierno de lo igual” como diría Byung-Chul Han.

Ahora bien, es necesario advertir que este proyecto presenta grandes límites, tanto en lo que concierne a los autores, sus obras, como a mi capacidad reflexiva y al objetivo mismo del trabajo. Aquí, se dejarán de lado algunos posibles temas de reflexión que, si bien se relacionan directamente con lo dicho anteriormente, sobrepasan los alcances de un trabajo de grado en este nivel. Me refiero principalmente a la consideración del tiempo, la muerte y la angustia; temas éstos que solo serán abordados de manera tangencial. Queda descartado igualmente todo lo que atañe a la segunda sección de *Ser y tiempo* (2009). Solamente abordaré algunas de las temáticas propias de la analítica del Dasein y el concepto de significatividad, en conexión con uno de los cursos tempranos de este autor, a saber, *Ontología hermenéutica de la facticidad* (2011). De Aristóteles, tampoco se pretende abordar *in extenso* su obra. Solamente tomaré como referencia los elementos conceptuales que dan forma a la pregunta por una vida ética encaminada a la eudaimonía, lo que se reduce fundamentalmente a dos libros de la *Ética a Nicómaco* (2007[*Eth. Nic*]); el libro I, en el que se menciona el *ethos* y los modos de ser ético, en lo que respecta a las acciones del hombre en su ser práctico; y el libro VI, en el que se abordan las virtudes dianoéticas.

El presente trabajo se encuentra dividido en dos grandes capítulos. En el primero, pretendo desarrollar los conceptos heideggerianos de significatividad y ser-en-el-mundo, como lugar adecuado para diagnosticar y poner cuestión la manera actual de entender nuestra facticidad. En el segundo capítulo, analizaré dos de los libros de Byung-Chul Han (*La sociedad de la transparencia* (2013 [2012]) y *La Sociedad del cansancio* (2012 [2010])), en los que éste lleva a cabo una actualización de la crítica heideggeriana desarrollada en el primer capítulo. Para concluir, extenderé esta discusión a Aristóteles y sugeriré que en la idea de buscar una vida buena se encuentran elementos de gran actualidad, que nos permiten hacer frente a la pobreza actual de sentido de la que aquí se ha hablado.

## Capítulo I

### 1.1 Significatividad

Siendo la significatividad uno de los conceptos de mayor relevancia a lo largo de la monografía, quisiera que su primera aproximación se diese en términos fenomenológicos de mostración, cosa que Heidegger logra concretar en *Ontología Hermenéutica de la facticidad* (2011 [GA 63]). Brevemente, el ejercicio consiste en hacer patente mi experiencia en relación con algo (un libro) y la carga significativa que conlleva, con el fin de más que definir un concepto, tratar de expresarlo y transmitirlo de manera, si se quiere, palpable; ello precisamente por la potencia, la riqueza y, a mí modo de ver, la belleza que implica dicho concepto.

Tomo un libro cualquiera de mi biblioteca personal, ¿cuál es mi relación con este libro? ¿Qué es? ¿Qué significa para mí? Reconozco sus pastas duras y negras, ni si quiera tengo que abrirlo para saber qué libro es, su título es *Poesía no Completa*, y es una antología de la poetisa polaca Wislawa Zymborska. Aunque es posible, es difícil que mi aproximación a éste sea pensada en términos de un mero objeto, con un peso, un ancho, una forma, con símbolos etc. Las anteriores son características que posee el objeto. Pero mi relación con él, desde la significatividad, está asociada a una trama de sentido distinta. Las significatividades que “brotan” al tomar el libro son, por ejemplo, unos recuerdos, una estrofa, unos versos o una sensación incómoda —esa de haber olvidado un tanto de lo que hay allí escrito—. Rememoro algunos poemas, como aquel que, aunque gracioso, no te deja indiferente: ese de los anuncios clasificados en el cual había una oferta laboral para “ENSEÑAR A GUARDAR SILENCIO”. También vienen a mí otros tantos confusos, que apenas si pude leer y ante los cuales quedaba totalmente en blanco; o uno

que se titula “*Nada dos veces*” y que me gustaba leer en voz alta. Del libro, llevo presente algunos versos, especialmente esos que trataban de hacer valiosos los instantes en actos tan sencillos como la atención en el mirar, un tacto más fino o, simplemente, un ir más tranquilo... Siguen brotando significaciones de este libro; no solo sobre su contenido. Recuerdo que antes tenía la misma edición, pero se la regalé a una chica tiempo atrás y por ello tuve que comprar ésta nueva para mí; recuerdo también que me gustaba llevarlo a veces “a la U”, porque algunos de sus poemas se dejaban leer en cualquier parte y la letra era grandota; entonces también podía leerlo en el bus. Y así, podría seguir explorando las significaciones de muchas otras maneras, no solo las que se me han ocurrido en este momento. Sin embargo, creo que es suficiente para, al menos, en un primer momento, mostrar la densidad y complejidad que constituye mi vínculo con algo tan aparentemente simple como un libro, comprendido desde el sentido que éste ha tenido para mí y su manera de constituirse.

Estas significatividades que brotan *son las mías*; las de mi lectura, las de mis noches y mañanas leyendo el libro; las de mi cotidianidad con él; todas están ahí y se constituyen más allá de la relación con el mero “objeto” o con la “cosa-libro”. Es precisamente esa *densidad de sentido* a la que no se pretende negar su apertura, para en ella descubrir lo rico que resulta el mundo significativo en el que habitamos; claro está, sin intención alguna de querer develar algo así como una única “significatividad auténtica”. ¿A dónde se pretende llevar la indagación partiendo de esta breve descripción fenomenológica? Se trata de mostrar que este ejercicio es valioso, en la medida que descubre *algo más* que un mero objeto rectangular de color negro. La verdad no sé cuánto mide, cuánto pesa, incluso cuántas páginas posee; y es que no es en torno a ese interés cuantitativo de espacio, volumen, peso y materia en el cual se mueve cotidianamente mi interacción con dicho “objeto”; tampoco se refiere meramente a un valor, un precio, un único uso. El sentido de *este libro* se acerca un poco más a lo que antes brevemente se narró; lo cual, aunque siempre limitado a una perspectiva, no deja de ser la expresión de una riqueza inabarcable de significado, que desborda la aparición concreta de la cosa. Esta expresión de lo significativo no es un invento ni una abstracción subjetiva, ingenua e imaginativa; tampoco es únicamente un bello o un mal recuerdo. Es el sentido que está de algún modo presente siempre —oculto o no— y que es *más* que la pobre mirada que le damos al acontecer cotidiano cuando convertimos las cosas en puros “objetos”.

Resulta bastante grotesco y peligroso reducir la comprensión a meras expresiones toscas, planas y neutras de “lo real”; siendo esto lo que solemos hacer, en una sociedad cuya

manera de descubrir el significado de las cosas se torna cada vez más superficial en sus consideraciones. Al limitarse así el fenómeno denso y enriquecedor de lo significativo, se genera una carencia de narratividad en la compleja trama de sentido que habitamos, lo cual tiene consecuencias en nuestro despliegue fáctico: tan simple como ver un libro como un mero “objeto” o considerar a otros como meras cifras en una estadística. Los anteriores desarrollos críticos sobre el concepto de significatividad —su densidad, peligro y pobreza actual— se desarrollarán primero a partir de la obra temprana de Heidegger *Ontología Hermenéutica de la facticidad* (2001), para dirigirnos luego a la obra *Ser y tiempo* (2009) y explorar allí, un poco más a fondo, lo que aquí se ha denominado como crisis de significatividad.

### 1.1.1 Ontología hermenéutica de la facticidad

Del curso fragmentado del joven Heidegger (2011 [GA 63]), siendo una reconstrucción entre apuntes de clase e ideas del pensador alemán, diremos que la preocupación central recae en cierto método o metodología para adentrarse en la experiencia cotidiana sin hacerle violencia<sup>20</sup>, con el fin mostrar, desde ella, cómo se constituye sentido. El curso sirve como puente para esclarecer algunos conceptos que se encuentran tácitos o no son desarrollados *in extenso* en la obra *Ser y tiempo* (2009), como es el caso de la significatividad (*Bedeutsamkeit*). Con este concepto se descubren los primeros intentos por parte del filósofo alemán de recuperar la importancia de lo significativo desde un horizonte fenomenológico-hermenéutico. ¿A dónde nos lleva lo anterior? A mostrar que lo humano y su despliegue en el mundo cuenta con una riqueza significativa mucho más amplia que esas toscas interpretaciones objetivadoras de la realidad ya caracterizadas, bien sean éstas teóricas, éticas, políticas, religiosas etc. Estas comprensiones limitadas de la realidad, si bien tienen un significado preciso, restringen el fenómeno del sentido de modo abrupto; ya que con esta manera restringida de considerar las cosas se está negando el libre despliegue de lo humano y de su ser-en-el-mundo, con toda la amplitud expresiva que le corresponde.

Heidegger, para distanciarse de esas concepciones, lo primero que hace es dejar de lado los prejuicios sobre las cosas, los conceptos previamente dados y las teorías que tratan de ellas. ¿Cómo lo logra? Se remite a la facticidad, con la intención de rastrear aquello que

---

<sup>20</sup> Con método no quiere darse a entender una metodología específica que se imponga a las cosas y extraiga de ellas ciertos “resultados”. En este caso, el filósofo alemán se refiere a un intento de captación que no reduzca la experiencia fáctica y que no la desfigure.

ella nos muestra *desde sí misma*, develando con ello algo mucho más complejo en la comprensión del “hombre” y de su experiencia del mundo. A su vez, en su investigación, trata de distanciarse de un lenguaje que regionalice y categorice el acontecer humano; de allí el uso de expresiones como *Dasein* (ser-ahí, existir) para referirse a algo distinto de lo que la tradición ha comprendido por “hombre”, “ser humano”, “persona” etc., como veremos a continuación.

La facticidad es clave porque desde ella tomamos distancia de una ontología tradicional. Frente a ella, la ontología fundamental heideggeriana se da en “el existir y las posibilidades del existir” (2011, p. 19 [GA 63, p. 3]), lo cual remite a la facticidad propia del *Dasein*. De acuerdo con él: “*Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» existir «propio»*. Más exactamente, la expresión significa: ese existir «*en cada ocasión*»” (2011, p.25 [GA 63, p. 7]). Heidegger no recurre a ninguna fundamentación metafísica, solo está diciendo algo que cualquiera puede constatar y es que somos “en cada ocasión” de algún modo. ¿Cómo remitirnos a esa “ocasión”? ¿Desde dónde acontece? ¿Cómo dar cuenta de ella y su constitución de sentido sin tergiversarlo? Al mismo tiempo que señala hacia dónde se dirige su interés, Heidegger busca la forma o “metodología” de aproximarse a esa facticidad y hacerla tematizable: “la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir” (2011, p. 33 [GA 63, p. 15]). Heidegger encuentra que la existencia humana cotidiana se caracteriza fundamentalmente por una huida de sí. Su apuesta se centra en tratar de expresar ese estar absorbidos en la cotidianidad, sin recurrir a teorías o prejuicios interpretativos; tratando de acercarse a esa facticidad, sin desfigurar dicha experiencia. Aludiendo a la tarea hermenéutica:

Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del *ermeneuein* (*del comunicar*), es decir, del interpretar que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la facticidad... Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un sujeto y el objeto aprehendido, al cual aquella solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad (Heidegger,2011, p. 33 [GA 63, p. 15]).

Con la referencia a la facticidad como punto de partida y a la hermenéutica como “método”, queda hasta ahora medianamente claro que para identificar cómo se da el despliegue de lo humano en el mundo, de lo primero que debe alejarse es de esas interpretaciones de lo que se tiene por el “hombre” y el “mundo”, las cuales anulan toda

posibilidad de comprensión de estos fenómenos: “Los conceptos de «hombre», a saber: 1) ser vivo dotado de razón, y 2) persona, personalidad, son el fruto de la experiencia y visión de un mundo cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas de antemano en cada ocasión de un modo determinado.” (2011, p. 41 [GA 63, p. 21]). Frecuentemente, el punto de partida para la comprensión de las cosas está dado por una categoría definida, la cual es asumida implícitamente en su significado, y no por una exploración fenomenológica de las cosas en su cotidianidad. Solamente desde este último terreno puede arrojarse algo de luz sobre lo que el *Dasein* cotidiano es o mejor, acerca de cómo se manifiesta su “esenciar”<sup>21</sup>. Más que una definición, lo que se trata es de realizar una “indicación formal”, es decir, ofrecer mediante el lenguaje unos indicios o aspectos claves que “indiquen” el lugar de una experiencia futura del asunto del cual se trata y que, en lugar de determinarlo o definirlo, remitan a él sin desfigurarlo (cf. Lara, 2011, pp. 43-70). Heidegger no busca comprender las cosas desde unos fines predeterminados ni tampoco espera que su investigación arroje resultados, como lo hacen las ciencias, desde una metodología predefinida. Su interés está en adentrarse en la experiencia de las cosas y en manifestar aquello que dicha experiencia nos muestra: “El dominio del entendimiento fáctico no es algo que se pueda calcular de antemano ni nunca. De igual modo, no se puede normalizar su repercusión en la aprehensión y en la comunicación mediante expresiones matemáticas” (2011, p. 36 [GA 63, p. 18]). Una vez que se han esclarecido los parámetros investigativos por parte de Heidegger, cabe preguntarse: ¿Con qué se encuentra éste al remitirse a la experiencia fáctica?

Con lo que Heidegger se encontrará en su aproximación a la facticidad es con que el *Dasein* está en-el-mundo en torno a algo, ocupado en algo. Son innumerables los despliegues a nivel existensivo<sup>22</sup> que remiten a diferentes acciones y actividades. Remisiones que van desde lo aparentemente simple, como aquellos sentidos a los que nos puede remitir, por ejemplo, nuestra cama (como un lugar para dormir, descansar etc.), hasta remisiones de otro tipo, como aquellas que involucran las finas fibras que nos incumben en nuestro proyecto personal, asumido éste desde ciertas circunstancias sociales, culturales y políticas. Dichas remisiones de sentido se constatan en nuestro

---

<sup>21</sup> Heidegger emplea el término de una manera verbal, con el fin de dejar de entender “esencia” en el sentido clásico, esto es, como una definición que alude a lo propio de algo de un modo estático y permanente (substancial). Por el contrario, el término se entiende aquí de forma dinámica, como aquello que algo está siendo en cada ocasión aquello que fácticamente es.

<sup>22</sup> Por existensivo ha de entenderse la comprensibilidad y preocupaciones propias del *Dasein* en su facticidad, su despliegue de ser-en-el-mundo a nivel óntico-individual.



ocuparnos cotidiano y son posibilitadas, según Heidegger, a partir de lo significativo, es decir, desde una trama de sentido que se urde para poder ser-en-el-mundo y habitar en él. Habitamos el sentido, habitamos un mundo que tiene ya un significado que le es inherente. Para nada nos encontramos como “sujetos” que deben aprender cognoscitivamente un “mundo” que les sería extraño. No necesitamos leer una especie de “manual introductorio” para habitar en el mundo. Por el contrario, toda teoría o todo esfuerzo teórico es posterior a la constitución de sentido primaria en la que *ya* habitamos.

### **1.1.2 Sobre el concepto de sentido**

Independientemente del tipo de remisiones y las significatividades que las constituyen, habitamos sentido. Este darse del sentido se teje de una manera especial en el acontecer fáctico donde se juega nuestra comprensión de mundo. Aquí no se presenta una comprensión categorial y fija del orden de las cosas, sino que hay una relación vinculante y orgánica en nuestra experiencia cotidiana: “Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculará unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo” (2011, p. 111 [GA 63, p. 86]). La significatividad no define ni instauro un orden de objetos y espacios, sino que ésta expresa un cómo de interacción, es decir, un modo del despliegue humano en-el-mundo. No estamos como conciencias contemplando el mundo; quiérase o no, hay un ocuparnos de algún modo, un demorarse —dirá Heidegger:

Este demorarse en... tiene su demora, tiene su tiempo, lo que de permanencia tiene la temporalidad de la cotidianidad, un demorarse en el prolongarse de la temporalidad. Tal demorarse, en principio y en general, no es un demorarse solamente contemplando, sino precisamente un entretenerse con algo, un dedicarse a algo. El pararse en la calle puede ser, ciertamente, un estar parado sin hacer nada, pero aun así es algo totalmente distinto al figurar de una cosa llamada hombre entre otras cosas llamadas casas o hileras de casa (Heidegger, 2011, p. 112[GA 63, p. 87])

Una vez que Heidegger se sitúa en ese demorarse y ahonda en él y en su constitución de sentido, comprenderá – de modo paradójico – que la manera en que nos solemos ocupar en-el-mundo se da a partir un demorarse acelerado: “Se reconoce todo lo moderno en cómo artificiosamente se hurta al tiempo propio y sólo de esa manera se procura un efecto. (Negocios, propaganda, proselitismo, economía de camarillas, pasteleo intelectual.)

(2011, p. 38 [GA 63, p. 19])<sup>23</sup>. Heidegger, en últimas, nos está diciendo que nuestras significaciones suelen darse en estos términos modernos y ajetreados. Sin embargo, cabe aclarar que, hasta este punto, su interés no está en juzgar ni cuestionar las maneras de ocuparnos, sino en comprender esas estructuras que se agencian en el existir cotidiano, independientemente de aquello en que se manifiesten (publicidad, superficialidad, negocios etc.). No obstante, a su vez, vemos que el filósofo alemán reivindica que el sentido puede constituirse de otra manera, pensando en su carácter ontológico y en las posibilidades que subyacen a él. Hay otras formas de ese darse del sentido que sugieren una relación más auténtica y originaria, en ellas podría existir la posibilidad de una escucha más atenta de lo que acaece:

Por el contrario, aquello en cuanto lo que el existir aparece ante sí mismo en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para el público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta (Heidegger, 2011, p. 38 [GA 63, p. 19]).

Heidegger hará un esfuerzo por comprender la significatividad en su sentido más auténtico. Si bien reconoce que nuestro ocuparnos se caracteriza por ese agenciarse moderno y sus tendencias interpretativas, considera que dichas tendencias parecen encubrir el fenómeno del sentido en su rasgo más originario y constitutivo. Hasta ahora, Heidegger ha nombrado algunas de las formas que caracterizan nuestro ocuparnos y también la posibilidad de una constitución de sentido que atienda a su carácter originario. Sin embargo, en el orden argumentativo, debe justificar dicha postura. Con tal fin, el filósofo alemán se remite por decirlo así de algún modo a “nuestras significatividades” y desde ellas reconoce algunas formas de descripción de las mismas; unas que tienen en cuenta el fenómeno de lo significativo en su amplitud y otras que no. En algo aparentemente tan simple como lo es la descripción de una mesa, Heidegger evidenciará algunas formas de violencia significativa y a su vez develará algunas posibilidades en la apertura de sentido.

---

<sup>23</sup> Esta caracterización de lo moderno insinúa lo que posteriormente se conocerá en *Ser y tiempo* (2009) como *medianía*. Con ella, se alude a esa forma ajetreada y del *business* en la que solemos ocuparnos y que resulta tan actual.

### 1.1.3 Descripciones significativas

Heidegger realiza tres tipos de descripciones en su búsqueda por aquello propiamente significativo. De sus descripciones, señala dos como erróneas, debido a que permanecen en la superficie del sentido.<sup>24</sup> Para mostrar su punto, se remite a un “objeto” determinado: “consideremos la cotidianidad más absoluta: el estar en casa, en una habitación en la que encontramos, pongamos, ¡una mesa!” (2011, p. 113 [GA 63, p. 88]). Como vemos, se remite a la cotidianidad, ya que es desde ella desde donde se constituye el sentido.

La primera descripción de la mesa parece aludir a lo que se conoce como cualidades primarias y secundarias, y se da en los siguientes términos:

Se trata de una cosa en el espacio; en cuanto tal cosa espacial es también algo material. Pesa tanto, tiene tal color, tal forma; el tablero es cuadrado o redondo; mide tanto de alto, tanto de ancho; la superficie es suave o rugosa... (Heidegger, 2011, p. 113 [GA 63, p. 88])

Aun con tal descripción, se profundiza un poco más en ella (segunda descripción) al destacar su valor y su funcionalidad:

Vista más de cerca, sin embargo, la mesa es algo más; la mesa no es solo una cosa espacial y material, sino que está provista también de determinados predicados de valor: la mesa está bien hecha, es funcional; es un aparato, un mueble una pieza de mobiliario. El dominio universal de lo real se puede dividir, por lo tanto, en dos reinos: cosas naturales y cosas de valor...” (Heidegger, 2011, p. 114 [GA 63, p. 89])

Heidegger aparentemente está ahondando en una descripción que no se limite a sus cualidades, pensando, en un segundo momento, en la utilidad y el valor del objeto. Sin embargo, ambas caracterizaciones resultan insuficientes, pues, según el filósofo, son constructos establecidos como prejuicios de difícil desmontaje (2011, p. 114 [GA 63, p. 89]),<sup>25</sup> en los que no se está indagando por la constitución de sentido, sino que se está realizando una mera enunciación del objeto descrito: “...no se está diciendo nada en absoluto, mientras siga reinando una radical falta de acuerdo acerca de cómo aparecen [las cosas] y desde que perspectiva puede descubrirse algo acerca de ellas, y sin reconocerse que la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser” (2011, p. 114 [GA 63, p. 89]).

---

<sup>24</sup> Ello no significa falsas, solo que no dan cuenta del sustento significativo en su originalidad.

<sup>25</sup> Heidegger al indagar por una descripción significativa a su vez se está disputando con aquellos lenguajes que solo son utilitarios, valorativos, objetivos y cuantificables.

Heidegger, finalmente, hará una descripción que se demore y dé cuenta verdaderamente de lo significativo en el trato con las cosas. Me remitiré y citaré *in extenso* varios de los fragmentos de la misma, por su relevancia en el presente escrito:

En la habitación ésta, aquí, está la mesa ésta, aquí (no “una” mesa cualquiera entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta para escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo, al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. (Heidegger, 2011, p. 115 [GA 63, p. 90]).

[...]el estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal y cual manera hace tal función; tal y cual cosa de ella es «poco práctica», inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba bien (para...). Tiene unas rayas aquí y ahí —en la mesa suelen estudiar los críos; esas rayas no son interrupciones cualesquiera de la pintura, sino que han sido los críos, y siguen siéndolo. (Heidegger, 2011, p. 116 [GA 63, p. 90]).

[...]este lado no es el lado del este. Ni el lado estrecho es tantos centímetros más corto que el otro, sino donde se sienta la mujer al anochecer para leer; en esa mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos tal decisión con un amigo, aquí se escribió tal trabajo, se celebró tal fiesta. (Heidegger, 2011, p. 116 [GA 63, p. 90]).

Vemos, de manera bastante bella, la riqueza significativa que posee para nosotros en sus remisiones un objeto tan aparentemente simple como la mesa. La mesa, ya sea vista únicamente desde sus cualidades primarias y secundarias, ya sea vista desde su funcionalidad o su valor entendidos como una proyección subjetiva ajena a la cosa real, resulta insuficiente para explicar nuestro *nexo más próximo* a ella, eso es, su *significatividad*. Ese brotar significativo y la pluralidad de sentidos están presentes, habitamos en ellos, aún cuando no sean tematizados; pues andamos viviendo y no pensando cómo se construye el sentido de aquello en que vivimos.

Si bien la investigación por parte de Heidegger y su interés de “captar de modo categórico-ontológico el ahora inmediato de lo existente” (2011, p. 117 [GA 63, p. 91]) no tienen ningún carácter judicativo, es decir, no pretenden emitir juicios morales sobre nuestra relación con el mundo o nuestro comportamiento en él, sus abordajes permiten sí realizar una indagación crítica de este tipo. En efecto, al comprender la densidad y complejidad de lo significativo, se hace posible un diagnóstico crítico del modo concreto del existir humano, a partir de las relaciones de sentido en las cuales nos movemos y habitamos. Con ello, podemos preguntarnos, por ejemplo, si en dicha cotidianidad se ocultan formas significativas —como las que se mencionaron en torno a la descripción

de la mesa— y si éstas han sido usurpadas o reducidas por modos toscos y deficitarios de comprendernos a nosotros mismos.

Si hemos notado cómo se da la significatividad a partir de la comprensión de la mesa, podríamos pensar en el peligro que conlleva un ocultamiento de lo significativo. La mesa no es meramente una cualidad ni un mero valor agregado; considerarla únicamente en esos términos tendría consecuencias fácticas que se evidenciarían en la cotidianidad, tanto en la relación con las “cosas” como, con los otros. El peligro de interpretar las cosas y nuestra relación con los otros desde la idea de coseidad y valor se encuentra precisamente en que dichas concepciones niegan el carácter dinámico y complejo de lo significativo, reduciéndolo a un mero aspecto accesorio, del cual se puede prescindir a voluntad, que no sería parte inherente de las cosas. Por el contrario, para Heidegger: “la significatividad no es un rasgo de la cosa sino un carácter de ser” (2011, p. 114 [GA 63, p. 89]).

Un carácter de ser muestra una apertura de sentido que no puede resumirse en una simple definición. La constitución de sentido de la que goza la mesa en relación con el *Dasein*, en este caso, el vínculo establecido entre Heidegger y una vieja mesa, conlleva una rica carga de experiencias acumuladas en aquello que se muestra: “la significatividad sólo se entiende a partir de la apertura que previamente se encuentra en ella, por medio de la cual lo que aparece en lo que aparece significa apuntando y de ese modo se impulsa hasta el aquí” (2011, p. 123 [GA 63, p. 96]). Nótese que el carácter de apertura es aquello que lleva la prioridad, es decir, es aquello que se ofrece *desde el comienzo* en la experiencia de las cosas. Todo ello es gracias a una posibilidad del existir propia del *Dasein* en su ser-en-el-mundo. Existen un montón de formas en las cuales puede concretarse esta apertura; de allí la belleza de eso significativo en su no agotarse. Negar otras concreciones significativas posibles en la facticidad tiene efectos en la experiencia, pues no reconoce el sentido dado de forma inmediata, limitándolo y reduciéndolo. Habitamos, pues, en marcos interpretativos de los que no podemos prescindir. Pero éstos no son estructuras estáticas e inmutables, sino puntos de partida dinámicos, que se pueden romper, ampliar o transformar.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> “Los para-qué (el comer de todos los días, el escribir o trabajar habituales, el coser a veces, el jugar) no son modos arbitrarios y absolutamente independientes de dedicarse a algo, de demorarse en ello, sino que son modos que, determinados en su ocasionalidad por una cotidianidad histórica, se transforman y re-determinan desde la cotidianidad y para la cotidianidad conforme a su temporalidad.” (Heidegger: 2011, p. 125[GA 63, p. 98]).

Heidegger caracteriza el ser-en-el-mundo mediante la estructura del cuidado (*Sorge*); existir es un ocuparse (*sich besorgen*) de las cosas o de los asuntos que le salen a cada uno al encuentro, cuidarse a sí mismo y a los otros en la solicitud (*Fürsorge*). En palabras de Heidegger: “El verdadero modo del propio ser en un mundo es el *cuidar*, el atender, sea fabricar, atender los negocios, tomar posesión de algo, impedir, preservar de daños o pérdida, etc. Lo entorno es la normalidad, la publicidad del vivir.” (Heidegger, 2011, p.130 [GA 63, p. 102]). Pensar la “esencia” del *Dasein* desde el cuidado, desde el encuentro significativo con el mundo y con los demás, nos muestra un dinamismo y una experiencia muy compleja y bastante enriquecedora en la comprensión de lo humano. Este cuidado, sin embargo, se oculta en la experiencia cotidiana de las cosas, hasta el punto de que el propio *Dasein* cree estar frente a mundo, como si éste fuese un conjunto de objetos presentes, desconectados entre sí y carentes de sentido. Al respecto, comenta Heidegger:

Reside en el carácter de ser del cuidado el que éste quede absorbido en su ocasionamiento, asimilado a su realización. En la costumbre y publicidad de la cotidianidad se disipa el cuidado, la atención: eso no quiere decir que desaparezca, sino que ya no se muestra, que está encubierta. El cuidarse de... y el andar en... adquieren el aspecto aparente de la falta de cuidado, de atención. El mundo que aparece se aparece de modo directo como si simplemente estuviera ahí. (Heidegger, 2011, p.131 [GA 63, p. 103])

En este auto-ocultamiento del cuidado, puede reconocerse una cierta “violencia” ejercida contra el carácter significativo del mundo, que encubre bajo formas simples y reductoras la riqueza de experiencia de sentido del *Dasein*. Pero no sólo esto. El estar inmerso en un mundo articulado significativamente supone asumir ciertas posturas y marcos interpretativos heredados, que pueden anular u ocultar otras posibilidades de comprensión. Aunque sin desarrollar completamente esta idea, Heidegger menciona ya en esta obra temprana el fenómeno de la hablilla o habladería (*Gerede*): “La hablilla habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para las diferencias” (2011, p. 52 [GA 63, p. 32]). Este fenómeno será posteriormente desarrollado en *Ser y tiempo* (2009), junto con la curiosidad, la ambigüedad, la publicidad etc. Todos estos modos de ser son característicos de la medianía, esto es, de la impropiedad e inautenticidad del *Dasein*; modos en los cuales suele desarrollarse nuestra cotidianidad.

Si, como se mencionó en la introducción, el presente escrito toma como punto de partida la idea de que hay unas concepciones de hombre y de mundo que menguan una comprensión más rica y auténtica del ser del *Dasein*, es evidente que en la significatividad

encontramos el lugar propicio para pensar y cuestionar esas pobres interpretaciones de lo humano que reducen y desatienden su sentido. Lo anterior, por un lado, porque ello nos muestra la riqueza y apertura de sentido posible a partir de nuestro ser-en-el-mundo como *Dasein* y, por otro lado, porque ello nos muestra lo limitadas y superficiales que son esas maneras concretas cotidianas de considerar nuestra apertura de mundo.

#### **1.1.4 ¿Pobreza significativa? Pequeña irrupción a propósito de una novela de Ray Bradbury**

Quisiera hacer una pequeña interrupción del discurso y echar mano de la literatura distópica, para, brevemente, ilustrar dos momentos relacionados con lo que venimos diciendo: primero, el de la vulgarización de los contextos significativos en los que podemos habitar y segundo, el de la posibilidad de otro acercamiento a búsquedas distintas y más originarias de lo significativo.

Bradbury, *Fahrenheit 451* (2010), futuro. Una sociedad que está marcada por varios parámetros, uno tan sencillo como que la velocidad mínima de conducción es de 80km/h; hay que ¡ir a tope! Los letreros publicitarios son enormes para poder ser vistos a altas velocidades. Las circunstancias son de guerra, pero sus habitantes ignoran la mayor parte del tiempo este suceso, pues están distraídos con pantallas gigantes que ocupan hasta las cuatro paredes de la sala. A ello, se suman unos audífonos para escapar de la “realidad” y escuchar sonidos tranquilizadores y confortantes. Es una sociedad que tiene prohibido los libros, pues ante todo quiere que sus ciudadanos sean “felices”. Estos libros, sin embargo, hacen al hombre “infeliz”, siendo más cómodo lidiar con seres expuestos al volátil y ameno entretenimiento. La historia se desvanece y nivela a sus ciudadanos, las relaciones se vuelven superficiales, tanto así que Montag, un bombero cuya labor consiste en quemar libros, lleva aproximadamente quince años viviendo con su esposa y apenas si sabe algo de ella; tanto así que cuando muere, no siente mayor pena al saber que era una desconocida para él... Posteriormente este bombero será acusado por leer un poema sobre la guerra que hace llorar a una de las amigas de su esposa que evocaba la incertidumbre del futuro y la posibilidad latente de que su marido no regresase. El bombero tendrá que huir, pues, aunque antes cumpliera cabalmente con su quema de libros, conoce a una

jovencita y a un viejo profesor que le muestran otros sentidos posibles de habitar, distintos de aquellos que su sociedad “feliz” le impone.<sup>27</sup>

Clarrisse McClellan, diecisiete años, vive en las mismas circunstancias significativas de la sociedad anteriormente descrita. Se autodenomina, en modo jocoso, como “loca”, realiza “actividades extrañas”: caminar por la noche (seguramente despacio), ver las puestas de sol, apreciar los distintos matices que proveen los distintos sonidos o las variaciones que encuentra en aquello que posa su mirada, escuchando algo más que meros sonidos o viendo más que un mero color<sup>28</sup>. Sus familiares también son extraños, a diferencia de los demás, se sientan a conversar y a contar historias entre ellos, en lugar de usar los audífonos y ver sus pantallas. En una ocasión, uno de sus tíos fue encarcelado por conducir por debajo del límite de velocidad, iba a 65km/h. Clarrisse muere atropellada. Sin embargo, enseñó a Montag, el bombero, que hay pequeñas y distintas maneras de sustraerse a las imposiciones de la sociedad en la que se vive y a la pobreza de significaciones que ésta impone. Cabe aclarar, en todo caso, que para Clarrisse, dichas significaciones no eran realmente pobres, sino solo distintas expresiones entre las cuales ella podía elegir.

## 1.2 Dasein y Mundo

Nos hemos dirigido a *Ontología hermenéutica de la facticidad* (2011), porque es en ella donde se evidencia en una primera aproximación lo que aquí se ha denominado como la “crisis significativa”. No obstante, estos escritos tempranos de Heidegger, ricos en sus aproximaciones e intereses, en este caso hacia el mundo fáctico, si bien pueden ser considerados como independientes en su carácter filosófico y propositivo (Bedoya, 2017,

---

<sup>27</sup> Se impone cierta idea o sentido de lo que se ha de entenderse por “felicidad” algo que Montag, el bombero, no experimenta a la manera en que esa sociedad se lo inculca.

<sup>28</sup> Heidegger dirá que el sentido lo es *de algo*; siempre hay significatividad; no hay algo así como carencia, pobreza o “crisis significativa” a nivel ontológico. Siempre hay apertura significativa, lo que se quiere mostrar es que hay formas que, aunque de algún modo siempre estén imbricadas en una trama limitada de sentido, muestran mayor apertura respecto de otras; claro está, a un nivel existivo. Formas que pueden ser indagadas desde pequeños movimientos tan enriquecedores como la narración “demorada” de la mesa; una actividad tan simple como un detenerse e ir despacio al estilo Clarrisse o la lectura de un poema (formas entre otras posibles, cuya mención es arbitraria). No significa lo anterior que incluso, esas mismas actividades que aparentemente muestran una apertura, a su vez, puedan estar al servicio de eso mismo que aquí se ha tratado de evidenciar como “crisis significativa”; pues expresiones como las del arte o algunos versos pueden obedecer a esos mismos esquemas empobrecedores de la cotidianidad fáctica. Bien dice Heidegger que la medianía y la caída hacen parte de nuestro acontecer cotidiano como *Dasein*, y no son algo de lo que nos podamos librar.



p.29), a su vez, pueden verse potenciados por su obra posterior (*Ser y tiempo*) y pueden ser puestos en relación con ello en un constante diálogo. El curso temprano de Heidegger logra dar cuenta de lo significativo en lo que habitamos; dicho desarrollo se verá complejizado en su obra posterior (*Ser y tiempo*), en donde se logra profundizar en lo significativo desde nociones como *Dasein* y mundo. Brevemente, diríamos que en *Ontología (2011)* se muestran las consecuencias de esa carencia significativa y la pérdida de su potencialidad en nuestro acontecer cotidiano, mientras que en *Ser y tiempo (2009)*, se evidencia aquello que genera dicha crisis y que comprende al *Dasein* y al “mundo”. De allí la importancia de remitirnos a estos conceptos en este otro contexto.

*Dasein* y mundo son dos nociones cargadas de sentido, que, no obstante, al remitirnos a ellas de modo demorado enseñan el riesgo que corremos si no damos cuenta de cómo y de dónde se sustentan. Inicialmente, en lugar de dar por sentado un saber sobre “el hombre”, Heidegger se remite a la cotidianidad, para poder comprender algo de ella, sin partir de supuestos ni concepciones heredadas. Es en esa exploración por parte del filósofo alemán que, al dirigirse a una analítica del *Dasein* cotidiano, nos permitirá en el presente trabajo apropiarnos de esas estructuras ontológicas y explorarlas en un plano existencial. En esta otra obra, Heidegger examina la relación que el *Dasein* tiene con las “cosas” y con los otros, que se muestran en estructuras tales como el tener-a-la-mano (*Zuhandenheit*), el tener ahí delante (*Vorhandenheit*), el ser-unos-con-otros (*Mit-Dasein*) etc. En estas estructuras, se da una comprensión de mundo que parte de una constitución significativa en un complejo y denso entramado de sentido: “Al todo respectivo de este significar lo llamamos *significatividad [Bedeutsamkeit]*. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*” (2009, p. 108 [SZ, p. 87]). Este será entonces el tema que ahora vamos a desarrollar.

### **1.2.1 Ontología fundamental en *Ser y tiempo* y la analítica del *Dasein***

Los intereses de Heidegger en *Ser y tiempo (2009)* se mueven a un nivel ontológico, su investigación gira en torno a la pregunta por el *sentido* del Ser. El filósofo alemán, en primera instancia, se dirige a aquel ente que tiene la posibilidad de preguntarse por el Ser, el *Dasein*. Heidegger se aproxima al *Dasein* desde la experiencia fenomenológica y lo que ella nos muestra en su constitución de sentido, desarrollando lo que se conoce como la analítica del *Dasein*. De la analítica se desprenden dos tipos de análisis, de estructura y de contenido: 1) El de estructura, con intereses ontológicos, que da cuenta de los existenciales, que se agrupan en la *Sorge* y que desglosados abarcan el ser-en-el-mundo

con el respectivo tener-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y su modo derivado, el estar ahí delante (*Vorhandenheit*), y el ser de los unos con los otros (*Mitsein*) en sus diferentes modalidades. 2) El análisis de contenido parte de la cotidianidad, mostrando en qué se concretan dichas estructuras ontológicas en el ser-ahí cotidiano. Estos análisis permitirán dar cuenta de lo que consideramos ser humano en sus rasgos esenciales, evitando partir de preconcepciones ontológicas inadecuadas. En lugar de definir lo humano, Heidegger parte de la mostración de ciertas estructuras que, en lugar de pretender fijar su significado (al modo de una cosa determinada por sus propiedades), dan cuenta de la dinámica constante y del movimiento de sentido propio de la facticidad del *Dasein*. Ya al comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger expone esa dinámica al sugerirnos una peculiar “definición” de lo que se comprende por *Dasein*:

El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez el *mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser *mismo* lo que le va cada vez a este ente. (Heidegger, 2009, p.62 [SZ, p. 42])

Aunque esa primera aproximación al *Dasein* por parte de Heidegger se muestra algo confusa y difícil de entender, lo que el autor está queriendo decir es que nos la tenemos que ver, de algún modo, con aquello que somos. Puesto que existimos, no podemos menos que ser aquello que ya somos: “«La esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]” (2009, p. 63 [SZ, p. 42]). Queramos o no, conscientes de ello o no, debemos lidiar con nosotros mismos, lo cual, más que darnos una especie de “definición”, nos muestra un horizonte, es decir, señala o indica algo, pero no responde a un “qué”. Algo somos en este momento, pudiendo ser algo distinto más adelante, esto es, somos algo que tiene-que-ser y manifestarse de alguna manera aquí y ahora. A esto que somos lo llama Heidegger *existencia*, desvinculándola de todo tipo de “significación” entendida como un mero estar allí delante (*vorhanden*):

Y, por otra parte, el *Dasein* es el *mío* cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el *Dasein* es cada vez el *mío*. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la «tiene» tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera ahí (Heidegger, 2009, p. 63 [SZ, p. 43]).

Heidegger, haciendo uso de la metodología fenomenológica,<sup>29</sup> no responde a lo humano desde lo abstracto. Lo que hace, teniendo en cuenta el papel de la fenomenología, es remitirse al marco significativo de vivencias cotidianas, como ya se dijo en el apartado sobre la significatividad. Este abordaje, por parte del filósofo alemán, es fundamental, pues la significatividad del *Dasein* está acreditada fenomenológicamente por la experiencia que cada uno de nosotros, los lectores, puede realizar por sí mismo en el momento de apropiarse de estos análisis. En dichas aproximaciones no se dice algo distinto de lo que se puede constatar —y es que algo somos que, a cada instante, tenemos que ser de alguna manera ocupándonos en el mundo, en nuestros asuntos.

Ese ocuparse del *Dasein* en sus asuntos, ese tener-que-ser, está suscrito a ciertos valores, intereses y significados establecidos. Podríamos decir, haciendo uso del término desarrollado anteriormente de la significatividad, que el mundo cotidiano está dotado de ciertas comprensiones de sentido que rigen nuestras relaciones humanas. El sentido, en un plano óntico, se muestra fijo y determinado por una circunstancia o un estado interpretativo concreto; pero la investigación ontológica da cuenta de que, en esa aparente estabilidad, las cosas no sólo podrían ser distintas, sino que están siempre en movimiento. Así lo explicita el profesor Ramón Rodríguez: “ontológicamente hablando, el ser humano recibe su ser no como algo dado y terminado, sino como algo pro-puesto, por realizar o por hacer” (2015, p. 54)<sup>30</sup>. Vemos, pues, la riqueza y proyección que conlleva el ser del *Dasein* a nivel óntico-ontológico en su carácter de apertura: “Pues se trata del hecho de que el hombre existe poniendo siempre en juego su ser, estando siempre envuelto en la faena de tener que ser: para él, el mero hecho de ser consiste en tratar con su ser; de lo que se trata, mientras es, es de su ser.” (2015, p. 54)

Heidegger reconoce la posibilidad y multiplicidad que tiene en su despliegue de ser el *Dasein*, distinguiendo dos modos de ser: “y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse «aparentemente» [...]” (2009, p. 64 [SZ, p. 43]).<sup>31</sup> Su interés es saber aquello que constituye ontológicamente estos dos modos de

---

<sup>29</sup> Al inicio de *Ser Y Tiempo*, en el §7, se aclaran los términos en los cuales Heidegger comprende la fenomenología (2009, p. 47 [SZ, p. 27]).

<sup>30</sup> El presente trabajo echa mano de algunas de las aproximaciones fenomenológicas del profesor Rodríguez, véase: Rodríguez Ramón (2015). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Tecnos, España.

<sup>31</sup> Cabe aclarar que hasta aquí se está haciendo una descripción netamente ontológica, que no implica una consideración ética partícular. Ese “perderse” o “ganarse” sólo remite a una apropiación auténtica o no de la existencia.

ser, tomando al *Dasein* tal como éste aparece en su inmediatez y regularidad: “El *Dasein* no debe ser interpretado en lo diferente de un determinado modo de existir, sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad. Esta indiferencia de la cotidianidad del *Dasein* no es una nada sino un carácter fenoménico positivo de este ente” (2009, p. 65 [SZ, p. 44]).

Así, partiendo de la facticidad humana,<sup>32</sup> Heidegger se encontrará con algunas estructuras que denominará existenciaros. Comprender al *Dasein* en un sentido existencial y enumerar algunos de los “existenciaros” que constituyen su ser, implica diferenciarlo radicalmente de los entes que están ahí delante (las cosas, los objetos), los cuales se definen por medio de categorías:

Todas las explicaciones [*Explikate*] que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos existenciales [—“existenciaros” en la terminología de Gaos—]. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de categorías. (Heidegger, 2009, p. 66 [SZ, p. 44]).

Abordar al “hombre”, “a la persona”, en suma, al *Dasein*, desde los existenciales, abre una comprensión más auténtica de lo humano, que es el lugar hacia donde Heidegger intenta acceder.

## 1.2.2 Mundo

Si nos remitimos a nuestra experiencia cotidiana, nos damos cuenta de que habitamos mundo. No nos tenemos a nosotros como meros sujetos desligados de un lugar, sino que estamos inmersos en un tejido de significatividades, la trama del mundo en el cual nos movemos. Hablar del *Dasein* sin tener presente la noción de mundo es bastante limitado; el *Dasein* es mundo, ser en-el-mundo. Si el *Dasein* solamente se entiende en relación con el mundo —como afirma Heidegger—, la investigación se remite necesariamente a dicho fenómeno (mundo): ¿Cómo se constituye el mundo y cuál es su vínculo con el *Dasein*? El vínculo *Dasein*-mundo rebasa un mero estar dentro ocupando un espacio y un mero carácter de cosa que está ahí. Para Heidegger, ese estar particular del *Dasein* se comprende desde el habitar; el *Dasein* habita mundo en una cercanía y familiaridad con

---

<sup>32</sup> Es curioso que un fenómeno como el de la facticidad se presente como alternativa para indagar por el ser del *Dasein*; pero precisamente porque éste es ópticamente muy cercano, es también ontológicamente muy lejano —dirá Heidegger (2009, p. 37 [SZ, p. 16]).

él: «in» [—en alemán—] procede de *innan-*, residir, habitar, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo, tiene la significación de colo, en el sentido de hábito y diligo” (2009, p. 75 [SZ, p. 54]).

Por ser un modo de ser del *Dasein* mismo, al igual que ocurre con él, el mundo no se define categorialmente. La aproximación al mundo se da desde su carácter de sentido, el cual nos involucra a nosotros en tanto *Dasein*, y, en consecuencia, desde *nuestro* habitar en él. Ese habitar se da en un lugar, unas circunstancias y toda una relación que implica cierto contexto y entramado significativo. Estas consideraciones heideggerianas logran toda una resignificación de lo que suele entenderse por “mundo”. El filósofo va descubriendo, a medida que avanza en su analítica, cómo el concepto *mundo* cobra una relevancia fundamental, pues se presenta como un *a priori* del vivir fáctico del *Dasein* (2009, , p. 75 [SZ,p.54]).

El estar-en-el-mundo es un existencial, es decir, es propio y acorde a la estructura del *Dasein*; en este sentido, es diferente de un ente susceptible de ser descrito mediante una categoría. Por ello, Heidegger, se da a la tarea fenomenológica de aclarar aquello que entiende por “estar-en”, para evitar así una comprensión meramente espacial-objetivadora del *Dasein*. Este ente peculiar no “está en el mundo” como lo está la maleta sobre la mesa; a él le corresponde una especie de espacialidad existencial de un tipo enteramente distinto. No estamos meramente confinados en un espacio físico-material; hay múltiples posibilidades de habitar en las que el *Dasein* se despliega. Esto se aleja de esa comprensión reductora del espacio como un mero lugar:

En virtud de su facticidad, el estar-en-el-mundo del *Dasein* ya se ha dispersado y hasta fragmentado cada vez en determinadas formas del estar-en. La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [Besorgen] (Heidegger,2009, p.78 [SZ, p. 57]).

El despliegue del *Dasein* en-el-mundo se da en un sinnúmero de formas de habitar. Independientemente de la actividad o inactividad, siempre y de alguna forma, habitamos mundo, nos ocupamos en él. Este ocuparse (*Besorgen*) es un término existencial a tener en cuenta que refiere a nuestro modo de relacionarnos con las cosas: “en contraposición con estas significaciones pre-científicas y ópticas, la expresión «ocuparse de algo» se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo” (2009, p. 78 [SZ, p. 57]).

Este ocuparse no es casual, es una estructura ontológica que está siempre presente; el *Dasein* tiene un permanente ocuparse en el mundo.

Por su carácter originario y existencial, Heidegger hace temático el ocuparse que comprende el estar-en del *Dasein*. La necesidad de hacer temático este ocuparse se debe a que se puede caer en interpretaciones que no lo tengan en cuenta y que, por lo tanto, desemboquen en erradas comprensiones de la relación *Dasein*-mundo: “El estar-en-el-mundo —aunque pre fenomenológicamente experimentado y conocido— se hace *invisible* como consecuencia de una interpretación ontológicamente inadecuada.” (2009, p. 80 [SZ, p. 59]). Cuando Heidegger se entrega a la comprensión del *Dasein* y del mundo en su carácter originario empieza a mostrar lo problemáticas y cuestionables que resultan las concepciones de “mundo” que se erigen como “objetivas”, “reales” o “verdaderas” sin tener en cuenta este ámbito. Cotidianamente, el mundo aparece representado como un conjunto de “cosas” separadas, dentro de las cuales estaría el ser humano, el cual, a su vez, es interpretado como una “cosa” más, al lado de otras, sin una relación esencial con ellas. Frente al originario encontrarse del *Dasein* en su mundo, esta concepción resulta enteramente inadecuada: “Pero cuando el «fenómeno» mismo del «conocimiento del mundo» empezó a ser tomado en consideración, cayó de inmediato en una interpretación «externa» y formal” (2009, p. 81 [SZ, p. 60]).

Lo mismo que le sucede con la interpretación del ser humano parece sucederle a lo que conocemos por mundo: se asume desde ciertas interpretaciones ontológicas inadecuadas, que se corresponden con las regiones de objetos de diferentes ciencias —como las ciencias de la naturaleza—, reduciendo con ello su más auténtica significación. Heidegger alude a diversas teorías como ejemplo de esas interpretaciones de carácter externo y formal. Dentro de esas teorías encontramos, por ejemplo, la epistemología, que asume el esquema de la Modernidad que separa al sujeto de su objeto de conocimiento. Por el contrario, para Heidegger, “*el conocimiento es un modo de ser del estar-en-el-mundo*” (2009, p. 82 [SZ, p. 61]), un modo entre muchos otros posibles. Este modo se forma a partir de un *estar ya en-el-mundo*, que es la base de toda regionalización teórica posterior (ética, teología, estética etc.). Debido al prestigio que se le ha dado a este tipo de indagaciones, Heidegger, al remitirse a lo cotidiano, se enfrenta al predominio de una interpretación de conocimiento en sentido teórico (cognoscente), limpia de todo rastro fáctico, histórico, significativo, valorativo y mundano que afecte una comprensión objetiva-neutral del mundo:

Por consiguiente, cuanto más terminantemente se sostenga que el conocimiento está primera y propiamente «dentro» y más aún que no tiene absolutamente nada del modo de ser de un ente físico o psíquico, tanto más libre de supuestos se cree proceder en la pregunta por la esencia del conocimiento y en el esclarecimiento de la relación entre sujeto y objeto (2009, p. 82 [SZ, p. 60]).

Lo que parece mostrar una limpieza y claridad conceptual resulta siendo una pobreza en la compleja densidad de lo que el mundo es. Heidegger no seguirá esta comprensión, digamos, capsular del conocimiento teórico, pues es precisamente ese *afuera* la piedra angular en toda comprensión, porque está sustentada en un mundo cuyas relaciones, antes de ser teóricas, son cotidianas y familiares, y se dan en modo de ser implícito pre-objetivo de lo a la mano. No quedarse en esa concepción subjetivista y aparentemente objetiva es un logro en la filosofía heideggeriana, pues nos sitúa en un punto de partida distinto. Se trata verdaderamente de un logro, no porque se niegue algo así como el conocimiento teórico, sino porque éste no es asumido ya como la única forma de conocimiento ni tampoco como el punto de partida inmediato y adecuado en la comprensión de la relación *Dasein*-mundo. El ente que somos en cada caso “ya-está-en-medio-del-mundo que constituye esencialmente el ser del *Dasein*” (2009, p. 82 [SZ, p. 61]). La comprensión del mundo como un fenómeno más complejo de lo que la ontología tradicional parece creer lleva a Heidegger a profundizar en lo que él llama mundaneidad, aludiendo al carácter existencial y significativo del mundo en el que habitamos: “«Mundaneidad» es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo de estar en el mundo” (2009, p. 86 [SZ, p. 64]).

### **1.3 Mundaneidad**

Una vez que Heidegger logra plantear un panorama crítico con respecto de la comprensión de lo humano y del mundo, inicia un análisis fenomenológico que dé cuenta de aquella experiencia fáctica mundana que antecede a toda teorización. Heidegger no contestará a la pregunta acerca de qué es el mundo, sino a la cuestión acerca de cómo se da la relación vinculante del *Dasein* como ente que está en-el-mundo. Al dirigirse a esa relación vinculante descubrirá unas robustas estructuras ontológicas que involucran nuestra relación con las “cosas”, con los otros y que además comprenden fenómenos como el espacio y el tiempo.

### 1.3.1 El estar a la mano

Heidegger se remite a la esfera cotidiana y allí se percató de que, en el mundo, de entrada, no hay algo así como constantes aprehensiones explícitas de las cosas y procesos cognoscitivos que la conciencia asimilaría. Lo que hay es una familiaridad de sentido con los objetos y las actividades en las cuales cotidianamente nos ocupamos: “El trato ya se ha dispersado en una multiplicidad de modos de ocuparse. Pero el modo inmediato del trato no es —como ya fue mostrado— el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio «conocimiento»” (2009, p. 89 [SZ, p. 67]). Este “conocimiento” se da desde una pragmaticidad (*Zeughaftigkeit*) en el trato con las “cosas” y su cercanía, en sus diferentes usos y modalidades. El mundo no es una construcción teórica basada en abstracciones, es una configuración que se sustenta desde la cotidianidad mundana:

El Dasein cotidiano *ya está* siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de la manilla. El acceso fenomenológico al ente que comparece de esta manera se logra, más bien, repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y nos acompañan, las cuales encubren completamente el fenómeno de semejante «ocuparse» y, con mayor razón también, al ente *tal como* comparece desde él mismo *en* la ocupación y para ella (Heidegger, 2009, p.89 [SZ, p. 67]).

Nuestras relaciones con las “cosas” se sustentan desde cierta *praxis*, no son comprendidas como una mera *res extensa*, sino que se asocian a nuestra experiencia cotidiana (2009, p. 90[SZ, p. 68]). Si consideramos los entes exclusivamente en términos de una *res extensa* se da a pie a una interpretación que anula el fenómeno de lo fáctico y con ello, a una interpretación que indaga por ciertas cualidades y propiedades de los objetos, sin tener en cuenta su nexos más originario desde la pragmaticidad: “La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía [—la de la *res extensa*—], caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico” (2009, p. 90 [SZ, p. 68]) El acercamiento a las “cosas” como meros objetos que están unos junto a otros ahí delante y que ostentan ciertas propiedades, tiene consecuencias fácticas, por ejemplo, considerar una habitación como un mero espacio geométrico y ya no como un espacio útil-habitacional que se enmarca en una totalidad (2009:91 [SZ, p. 69]). El vínculo más originario que tenemos con las “cosas” tiene un carácter distinto, Heidegger dará algunos ejemplos para dar cuenta de ese



vínculo, el cual se asocia a una trama significativa que rebasa una mera definición teórica de un objeto.

Heidegger, en su famoso ejemplo sobre el martillo, dirá que la forma genuina de mostrarse de éste lo es *desde su uso*, el martillo martillando. Ella es la relación más originaria del tener a la mano (*Zuhandenheit*); pero ésta no se agota allí, sino que involucra cierta teleología (2009, p. 91 [SZ, p. 69]): “Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro del cual el útil comparece” (2009:92 [SZ, p. 70]). El martillo no se nos presenta únicamente ni principalmente como un objeto de mango de madera y cabeza metálica que sirve para producir golpes. Hay una empleabilidad y un uso que remite a algo más que a un objeto martillado, remite a poner un cuadro, una decoración, a construir una casa o destruir un objeto etc. Con ejemplos como el del martillo, el filósofo alemán gana terreno sobre una trama mucho más rica y compleja del mundo, distinta de la que nos podría proporcionar una mera interpretación teórica. Heidegger logra mostrar la conexión con una totalidad desde lo aparentemente simple e insignificante:

En la obra hay también una remisión a «materiales». Ella está necesitada del cuero, del hilo, de los clavos, etc. El cuero, a su vez, es producido a partir de las pieles. Éstas se sacan de animales que han sido criados por otros. En el mundo hay también animales que no son de cría, y en la misma crianza ellos se producen de cierto modo por sí mismos. Según esto, en el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano, martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera —están hechos de todo eso. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la «naturaleza» y lo está a la luz de los productos naturales... Pero aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente —ni tampoco como *fuerza de la naturaleza*—. EL bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento «en las velas». Con el descubrimiento del «mundo circundante» comparece la naturaleza así descubierta. (Heidegger, 2009, p. 92 [SZ, p. 70]).

De lo anterior, cabe destacar por lo menos dos elementos: 1) La complejidad de ese entramado significativo que supera una mera relación con un objeto 2) La peligrosidad que resulta de las distintas formas en las que se puede desocultar esas tramas significativas. Me refiero, por ejemplo, al riesgo que supone desocultar la “naturaleza” o al ser humano mismo en cuanto mero “recurso” susceptible de ser explotado. Evidentemente, este desocultamiento se adentra en terrenos éticos que conciernen la incumbencia óptica de nosotros en tanto que *Dasein*. Parece haber siempre cierta responsabilidad del *Dasein* en su escucha significativa de los acontecimientos. Hay, en efecto, distintas disposiciones o actitudes que permiten ciertas formas de desocultar que

abarcan desde el reconocimiento de las culturas indígenas y su respeto frente a los elementos naturales, hasta los “tiempos modernos” —piénsese, por ejemplo, en la conocida película de Chaplin— en los que la tierra se ve como una fuente inagotable de recursos. Este tema será abordado por Heidegger de modo crítico en *La pregunta por la técnica* (1994) y lo desarrollaremos posteriormente.

### 1.3.2 Breve comentario sobre el espacio y el tiempo

Nociones como las de espacio y tiempo, comprendidas desde la mundaneidad, se distancian de las consideraciones teóricas propias de disciplinas como la física. La aproximación fenomenológica a nuestra experiencia de mundo marca una pauta distinta y una resignificación de términos como éstos, tal como se apreciará a continuación<sup>33</sup>.

Espacio, en el diccionario de la Real Academia Española (rae), significa: “Extensión que contiene toda la materia existente.” Heidegger no niega esta definición de espacio, sólo aclara que ésta no es la espacialidad característica y propia en la que el *Dasein* habita; de allí que trate de: “Abrir el camino para llegar a ver aquella espacialidad que es esencial al *Dasein*” (2009 p. 122 [SZ p. 101]). Heidegger nos dice que hay una *cercanía* con los objetos que nos rodean, que no puede ser simplemente medida en distancias. No puede ser exclusivamente la distancia lo que rige y determina nuestra relación espacial, puesto que hay un complejo intraespacial<sup>34</sup> mucho más familiar y cercano, como se abordó en la relación con las “cosas” y su trama significativa:

La cercanía direccionada del útil significa que éste no tiene simplemente su lugar en el espacio como un ente que está-ahí en alguna parte, sino que en cuanto útil está por esencia colocado, instalado, emplazado, puesto. El útil tiene *su lugar propio* [*Platz*] o bien «está por ahí en alguna parte», lo que debe distinguirse cuidadosamente de un puro encontrarse ahí en un lugar cualquiera del espacio (Heidegger, 2009, p. 122 [SZ, p. 103]).

Son distintas las posibilidades y concreciones espaciales de las cosas a partir de nuestro vínculo con ellas y su lugar propio (*Platz*). ¿Cómo se crearon estas relaciones y

---

<sup>33</sup> Heidegger desarrolla por separado elementos como el tener-a-la-mano, el tiempo y el espacio con fines argumentativos. Sin embargo, esas estructuras se dan conjuntamente en la experiencia mundana y están estrechamente relacionadas.

<sup>34</sup> Término utilizado por el profesor Roberto Rubio para referirse a la noción corriente de espacio del ente: “Teniendo en cuenta la relación entre intramundaneidad y mundaneidad, Heidegger desarrolla la cuestión del espacio en términos de intraespacialidad de lo intramundano y de la espacialidad del *Dasein*.” (2015, p. 108).

posibilidades espaciales? Heidegger llama este espacio común de encuentro la zona [*Gegend*]: “Lo inmediatamente dado [—en dicha zona—] no es jamás una multiplicidad tridimensional de lugares posibles, ocupadas por cosas que están ahí” 2009, p. 124 [SZ, p. 103]). Las zonas se construyen en el influjo de interacciones mundanas, por ejemplo, mi cuarto y la ubicación de los objetos en cierto “orden” que se comprende desde mis actividades y deberes en mi ocuparme o no con ellas. De allí que pueda moverme en esa trama espacial en la que las cosas tienen sentido para mí:

El «mundo circundante» no se inserta en un espacio previamente dado, sino que su mundaneidad específica articula en su significatividad el contexto respectivo de una determinada totalidad de lugares propios circunspectivamente ordenados. Cada mundo particular descubre siempre la espacialidad del espacio que le pertenece. Dejar comparecer lo a la mano en su espacialidad circundante no es ópticamente posible sino porque el *Dasein* mismo es «espacial» en su estar-en-el-mundo. (Heidegger, 2009, p. 125 [SZ, p. 104]).

Dirá el filósofo alemán que el *Dasein* abre espacio [*Raumgeben*], siendo ésta una forma de dejar en libertad la interacción de los entes; ello implica que es un dejar ser, más que un imponer ser (2009, p. 131 [SZ, p. 111]). La forma en la que el *Dasein* se constituye en el espacio es espaciante, creadora, y móvil. Solo a partir de esa espacialidad se fundamenta o construye cualquier otra orientación o comprensión del espacio “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está más bien, «en» el mundo, en la medida que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto espacio.” (2009, p. 132 [SZ, p. 111]).

Lo mismo que pasa con la espacialidad sucede con el tiempo. El tiempo no se mide exclusivamente en segundos. En nuestra cotidianidad hay algo así como medidas mundanas, que bien pueden parecer imprecisas al cálculo, pero que son propias de nuestra facticidad. Heidegger ejemplifica esta particular temporalidad mundana a partir del recorrido por un camino: “«hasta aquella casa hay una media hora», esta medida debe entenderse en sentido apreciativo. «Media hora» no son 30 minutos, sino una duración que no tiene ninguna «extensión» en sentido cuantitativo” (2009, p. 127 [SZ, p. 106]). El tiempo no se refiere a esos treinta minutos exactos del reloj, sino una duración distinta que incluso varía según el caminar, el afán, la forma en que se transita el camino y adonde y cómo se quiere llegar:

Los caminos que en el trato cotidiano nos llevan al ente desalejado no son todos los días del mismo largo... Un camino «objetivamente» largo puede ser más corto que otro «objetivamente» muy corto, que es tal vez un paso difícil y se le hace a uno infinitamente largo. *Pero es en este «hacérsele a uno» donde el correspondiente mundo llega a estar propiamente a la mano.* (Heidegger, 2009, p. 127 [SZ, p. 106]).

En esta comprensión de la temporalidad propia de la mundanidad no hay una especie de relativismo, sino que se tiene en cuenta la experiencia fenomenológica vivida. Bien dirá Heidegger: “Pero ésta es una «subjetividad» que descubre quizás lo más real de la «realidad» del mundo, y que no tiene nada que ver con una arbitrariedad «subjetiva» o con «opiniones subjetivas», acerca de un ente que sería «en sí» de otra manera” (2009, p. 127 [SZ, p. 106]) Es desde mi experiencia desde dónde se validan esa espacialidad y temporalidad que pueden además ser compartidas y narradas con los otros.

Brevemente hemos notado una resignificación de las nociones del espacio y el tiempo comprendidas a partir de la mundaneidad. Darle prioridad a un espacio entendido en términos mesurables y a un tiempo en términos cuantificables sería invertir la comprensión originaria espacio-tiempo. No es adecuado darle prioridad a lo teórico, creyendo que ello es lo que fundamenta la experiencia cotidiana, cuando esto es, por el contrario, un derivado de una experiencia más original en la constitución de sentido. Con estas pequeñas indagaciones, vemos que es posible extraer algunas críticas y reflexiones sobre las consideraciones espaciales y temporales, tratando así de recuperar, una comprensión más auténtica de las mismas.

### **1.3.3 El co-estar**

Otra de las consideraciones en las que Heidegger se detiene, además del trato con las “cosas”, la espacialidad y la temporalidad, es en la relación con los otros. El *Dasein* se caracteriza fácticamente por ser en-el-mundo con otros. Un modo de ser y relación distinta al que se daba en el trato con las cosas y sus remisiones asociadas a la utilidad y cierta teleología. Hay remisiones que aluden a otro tipo de entes diferentes a las cosas. La finca es *de mi abuelo*, este camino fue trazado *por otros hombres*, el libro que compramos nos fue vendido *por un librero* o regalado *por un amigo*; las huellas, las lágrimas, la ropa, la basura, la sangre derramada, tiene que ver *con otros* y con quienes compartimos lo que Heidegger considera es lo más propio del *Dasein* y que es la existencia:

«Los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes generalmente uno *no* se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-ahí dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del *Dasein*; el «también» se refiere a la igualdad del ser como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. (Heidegger, 2009, p.138 [SZ, p. 118]).

La relación con los otros se comprende desde la mundaneidad, es decir, en ese ocuparnos junto con otros seres semejantes a nosotros en-el-mundo, desde un rasgo característico que compartimos y que Heidegger denomina coexistencia (*Mitdasein*). Hay un transcurrir y compartir con los otros en un mundo en común (*Mitwelt*). Este abordaje del *Dasein* enseña que éste no es un ser aislado, que autocomprende el mundo desde su subjetividad y su relación con otras “yoidades”, sino que su ser en-el-mundo consiste en compartir desde ese estar-en que posibilita el vínculo de unos con otros: “Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el *Dasein* circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia” (2009, p. 139 [SZ, p. 119]). No hay algo así como una actividad cognoscitiva del yo, sino más bien un compartir la existencia en-el-mundo en el cual ya estamos absorbidos. Los otros se encuentran en sus modos existenciales: trabajando, en el ocio, charlando, haciendo actividades, tristes, alegres, agonizantes. Los modos de ese co-estar son diversos, desde la lejanía, desde la guerra, desde las tensiones políticas, desde el compartir comunidad, desde la indiferencia, etc. Sin importar quienes seamos y cómo vivimos, de manera indefectible, hay una coexistencia que se da en el quehacer cotidiano. Heidegger denominará ese trato y modos de estar u ocuparse con los otros como solicitud (*Fürsorge*). Tal ocuparse, afirma el filósofo alemán, suele darse en modos deficientes del coestar que atañen a comportamientos tales como prescindir del otro, serle indiferente, no prestarle atención, no interesarse en él (2009, p. 141 [SZ, p. 121]). Las descripciones anteriores no dejan de ser modos de solicitud, sino que, como se sugiere, son deficientes en la medida en que de algún modo ocultan esa coexistencia que nos une y compartimos como *Dasein*<sup>35</sup>. Ante estos modos deficientes, Heidegger, aunque sin desarrollar este punto, sugiere que hay otras formas en las que se puede pensar este tipo de fenómenos de

---

<sup>35</sup> Aquí pareciera existir una preocupación de carácter ética por parte de Heidegger respecto de la responsabilidad que tenemos con los otros en la manera de co-existir, lo cual puede perfilar preguntas como: ¿Cuáles serían los modos positivos de solicitud? Heidegger no se detiene de momento en ello, solo enumera algunas formas de ese co-estar distintas de aquellas que llama sustitutivas-dominantes, que se refieren a las que objetivan, instrumentalizan, cuantifican y reemplazan el cuidado del otro, las cuales hacen ver al *Dasein* como un mero instrumento y no como alguien ante el cual compartimos nuestra existencia.

relación con los otros, que atañen a un vínculo positivo, menos cósmico, del cuidado, enfatizado en la comparecencia del otro como otro y no en su mera presencia cósmica: “Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a *una* cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (2009, p. 142 [SZ, p. 122]). Lo anterior, si bien parece sugerir una crítica —lo que es, de hecho, nuestro interés—, también sugiere que, a nivel ontológico, tanto los modos deficientes de la solicitud como los modos positivos se sustentan en una misma estructura, a saber, el co-estar. El hecho de tener existencia y compartirla es lo que permite incluso esos modos deficientes de estar con los otros, ya que ésta es la manera como esas estructuras se concretizan en la cotidianidad.

Cohabitar con otros seres y compartir existencia. Tal coexistir se da desde una trama significativa que comprendemos desde el fenómeno de la mundaneidad. Así como hay una trama significativa que involucra las cosas y su tener-a-la-mano, hay tejidos significativos que se dan en nuestra relación con los otros y sus modos de solicitud: “Esta apertura de los otros, constituida previamente por el co-estar, es pues también parte integrante de la significatividad, es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afinada en el por-mor-de existencial.” (2009, p. 143 [SZ, p. 124]). La significatividad, por su carácter esencial y primario, resulta clave para perfilar un preguntar y cuestionar sobre los sentidos y formas que se dan en la facticidad del *Dasein*.

#### **1.3.4 Consolidación de estructuras fácticas**

Una vez que Heidegger muestra esta estructura ontológica del coestar, profundiza en aquello que somos desde las distintas concreciones fácticas. Son esas concreciones fácticas el lugar que hace posible resaltar la crisis que supone el concepto de hombre (más bien *Dasein*) y el concepto de mundo (más bien mundaneidad). Desde estas nociones se pueden comprender y expresar las formas en las cuales somos en nuestra interacción con los otros en tanto *Dasein*.

El convivir cotidiano con otros tiene implicaciones en la vida fáctica. Heidegger utiliza términos tales como: diferencia, nivelación, sometimiento etc. con el fin de narrar la manera bajo la cual suele transcurrir nuestra cotidianidad. Esa cotidianidad con los otros se caracteriza entonces por cierta *pérdida de sí*; al estar entregados a la convivencia cotidiana y al distraernos, por ejemplo, en los modos superficiales de la habladuría y del oír-decir, generalmente dejamos de asumir nuestra posibilidad más propia (la muerte), con lo cual se marca una distancia con respecto a nosotros mismos y nuestras

posibilidades auténticas. Cotidianamente, no somos nosotros mismos, no nos asumimos en nuestras auténticas posibilidades:

Esta distancialidad propia del co-estar indica que el Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es el mismo quien es; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades del Dasein, Pero estos otros no son determinados otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos (Heidegger, 2009, p.146 [SZ, p. 126]).

Esos modos impersonales de convivencia (en el co-estar) transcurren con una espantosa normalidad e inconsciencia: “Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura.” (Heidegger, 2009, p.146 [SZ, p. 126]). Dictadura en la cual hay un enajenamiento en cuanto a la convivencia con los otros, ya que permanecemos en ese estado interpretativo del impersonal: “El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El «quien» es el impersonal, el «se» o el «uno» [das Man]” (2009:146 [SZ, p. 126]). Esa impersonalidad anula la apropiación de toda individualidad:

Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del «montón» como se debe hacer; encontramos «irritante» lo que se debe encontrar irritante. (Heidegger:2009, p. 146 [SZ, p. 126])

En ese darse de nuestras relaciones cotidianas se oculta el vínculo originario que nos une en cuanto *Dasein*. El coexistir se manifiesta desde la superficialidad e indiferenciación con los otros. Esa indiferenciación e impersonalidad comprenden lo que Heidegger denomina medianía (*Durchschnittlichkeit*) (2009, p. 146 [SZ, p. 127]). Cualquier impulso o conato marcado por la diferencia y originalidad va en contra de lo que la medianía dicta. La vida cada vez se hace más compleja para aquellos seres cuyas necesidades vitales no se acomodan a esa tosca y burda nivelación de la cotidianidad:

Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la nivelación de todas las posibilidades de ser (Heidegger, 2009, p. 147 [SZ, p. 127]).

Una de las formas en las que Heidegger destaca el darse de esa medianía es a partir del fenómeno de la publicidad. Dicha forma es uno de los lugares más efectivos desde dónde se propaga todo aquello que contribuye a nivelar las opiniones y las posibilidades en

cuanto *Dasein*. La televisión, la moda, las noticias, entre otros, son maneras en las que se introduce esa dictadura de lo impersonal. La publicidad es un fenómeno bastante actual para pensar esas formas de relacionarnos con los otros y de comprender mundo:

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen la publicidad [«die Öffentlichkeit»]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación del ser con las «cosas», ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va «al fondo de las cosas», porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera. (Heidegger, 2009, p. 147 [SZ, p. 127]).

El *Dasein* se despoja de sus posibilidades más propias al permanecer en ese estado aparente y encubridor de fenómenos como la publicidad. Hay una imposición en la forma que tenemos de interpretar el mundo, lo cual impide otras formas distintas de despliegue fáctico: “El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión” (2009 147 [SZ, p. 127]). Huimos de esa posibilidad originaria de ser nosotros mismos renunciando a nuestra capacidad de elección. Nos distraemos en esos modos impersonales en los que optamos por lo normal, lo aparente, lo superficial y lo fácil, lo que le evita al *Dasein* tener que asumir sus responsabilidades: “Así el uno aliviana el *Dasein* en su cotidianidad.” (2009 147 [SZ, p. 127]). Esta elección de lo fácil es a la vez una elección de lo pobre de significado, de lo superficial, de los lugares comunes y de todo aquello que nos da *confort*, en esa indiferenciación y dependencia de la impropiedad.

Una vez que se aclaran las estructuras ontológicas, en este caso el coestar, y su concreción fáctica, vemos que nuestras relaciones a nivel óptico dejan bastante que desear en cuanto a nuestras posibilidades y formas de vida. Heidegger nos ha mostrado lo que parece ser más común en el *Dasein* en su relación consigo mismo y con los otros; la impersonalidad como aquello que nos caracteriza y devela nuestros modos cotidianos de ser: “El uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*.” (2009, p. 148 [SZ, p. 128]).

Sin embargo, que el uno suela constituir un fenómeno positivo que caracteriza nuestra existencia en su darse cotidiano, no significa que aquí se niegue la posibilidad de pensar otras formas de habitar el mundo, enriquecidas desde otros horizontes de sentido. Me refiero a formas distintas a las de esa dictadura de lo igual, que, si bien no pueden sustraerse completamente de esa medianía, al menos pueden resquebrajarla y hacernos



optar por unos sentidos distintos, aunque ello sea de modo parcial. Existe, en efecto, la posibilidad de apropiarse de una riqueza significativa, que no se inscribe necesariamente en las limitadas y pobres tramas de “sentido” que suelen encubrir lo más originario. Respecto de una posible reapropiación de sentido por parte del *Dasein*, Heidegger dice:

Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del «mundo» y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo (Heidegger, 2009, p. 149 [SZ, p. 130]).

En el contexto de *Ser y Tiempo*, esta “aproximación para sí del mundo” se refiere principalmente a la captación del propio Ahí del ser-ahí (*Dasein*) en cuanto tal a través de la angustia. Independientemente de ello, personajes como Clarrisse McClellan, en la novela Bradbury ya aludida (cf. 23), descubrirán la riqueza de sentido del mundo tal como éste se da en las cosas, sin referirse exclusivamente a la experiencia de la muerte que Heidegger describe. Esto muestra que la riqueza de sentido no reposa simplemente en la apropiación de la muerte, sino que ella brota y se presenta en el contenido del fáctico mundo que late, incluso, en las experiencias aparentemente más insignificantes. El pensamiento de Heidegger, si bien se interesa primordialmente en el ser-para-la muerte, nos permite sacar a la luz estas riquezas de sentido que hacen parte del mundo fácticamente dado y que son encubiertas la mayor parte de las veces por fenómenos como la habladuría.<sup>36</sup>

## 1.4 Diagnóstico

El Dasein está absorbido en-el-mundo y lo está de distintos modos. Ya sea por factores sociales, culturales, educacionales; o bien propios, ajenos, heredados, tradicionales, etc., nos encontramos de cierta manera en-el-mundo. Todo *encontrarse* en el mundo implica hallarse en cierta disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Son esas disposiciones a las que Heidegger trata de acercarse, destacando los esfuerzos anteriores por parte de filósofos como Aristóteles en su aproximación al hombre: “La Retórica de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”

---

<sup>36</sup> Heidegger ya parece hacernos un pequeño guiño sobre la posibilidad de abrir y ampliar el horizonte de sentido: “La significatividad misma, con la que el Dasein ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como «significaciones», las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y el lenguaje” (Heidegger, 2009. p. 109 [SZ, p. 88]).

(2009, p. 158 [SZ, p. 137]). Heidegger actualiza y se apropia de tal hermenéutica cotidiana y la asocia y desarrolla desde comprensiones más actuales. La disposición o *ethos* en el mundo griego refiere a los modos de ser propios de la vida fáctica (2007 [Eth. Nic]). Si bien las disposiciones varían entre individuos, según sus particularidades, hay a su vez algunas constantes en el talante propio de una época, cultura o sociedad. En el caso de Heidegger, se ahondará en tres disposiciones que caracterizan la impersonalidad del *Dasein* de la que hemos tratado: habladuría (*Gerede*), curiosidad (*Neugier*) y ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Estas disposiciones sirven como mapeo para identificar cómo el *Dasein* despliega sus posibilidades y en qué consiste su disponerse cotidiano: “¿Tiene el uno una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar?” (2009, p. 185 [SZ, p. 167]). La respuesta será sí. Esa disposición afectiva estará marcada por las tres nociones ya mencionadas, las cuales comprenden el fenómeno de la publicidad y dan cuenta de esa medianía.

#### **1.4.1 Habladuría, curiosidad, ambigüedad**

La habladuría es una estructura ontológica positiva que descubre el ser del *Dasein* absorbido en el uno o el se (*das Man*). Es el modo de interpretar y comprender propio de nosotros en tanto *Dasein*. Esa habladuría atañe a la manera de develar el mundo bajo cierta significatividad propia de la apariencia y superficialidad de creer que sobre todo se puede hablar y decir algo: “La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa” (2009, p. 187 [SZ, p. 169]). La habladuría limita la aperturidad hacia el mundo, encubriéndolo. Parece bien poco lo que podemos hacer al respecto, pues se trata de un fenómeno bastante robusto y presente en la mayor parte de nuestras actividades: “Muchas cosas son las que primeramente llegamos a conocer de esta manera [—habladuría—] y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El *Dasein* no logra liberarse jamás de ese estado interpretativo en el que ha crecido” (2009, p. 188 [SZ, p. 169]). Es un ámbito común en el que habitamos: el de las conversaciones cotidianas, el de nuestra opinión sobre cualquier cosa, el de nuestra comprensión de mundo, entre otros. En dicho ámbito renunciamos a toda verdadera elección, incluso nos dejamos imponer, sin darnos cuenta, una disposición afectiva: “El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el *Dasein* se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se «ve» y cómo se lo ve.” (2009, p. 188 [SZ, p. 170])

Ese carácter de la habladuría permea muchos de los ámbitos humanos y las formas en las que el *Dasein* habita, esto es, la interacción con los otros y con nosotros mismos: “El *Dasein* que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en.” (2009, p. 188 [SZ, p. 170]). Ello no significa que en la cotidianidad óptica se asuma que no vivimos en relaciones genuinas y originarias. Por el contrario, se cree o creemos habitar bajo cierta libertad y apertura que se dan desde la superficialidad de los eventos de quien piensa que sobre todo puede hablar y opinar. El *Dasein* crea vínculos y relaciones con todo lo que acaece; pero son pobres y volátiles, pues es desde esa apariencia desde donde se sustentan, como se especificó en la disposición de la habladuría y su manera intromisoria de estar en todo y no estar en nada.

Al igual que la habladuría, la curiosidad será otra de esas estructuras disposicionales que nos comprenden desde lo cotidiano. La curiosidad se asocia a una forma de ver los fenómenos que a diario se nos presentan. Heidegger, para desarrollar el fenómeno de la curiosidad, contrapone dos formas de ver, una aparente y otra originaria, la primera caracteriza la curiosidad, la segunda un ver distinto, complejo y profundo:

En el análisis del comprender y de la aperturidad del Ahí en general se ha hecho referencia al *lumen naturale* y se ha llamado a la aperturidad del estar-en *claridad* del *Dasein*, claridad sólo en la cual se hace posible algo así como la visión. La visión fue concebida teniendo presente el modo fundamental del abrir del *Dasein*, es decir, el comprender, entendido en el sentido de la genuina apropiación del ente respecto del cual el *Dasein* puede comportarse en virtud de sus posibilidades esenciales de ser (Heidegger, 2009, p. 189 [SZ, p. 170]).<sup>37</sup>

La apropiación de las posibilidades esenciales asumidas desde la claridad está lejos de ser aquello que caracterice nuestro “ver” cotidiano. Nuestro ver cotidiano, según Heidegger, se da desde la curiosidad (*Neugier*), que no es otra cosa que un “ver *tan* solo por ver” (2009, p. 190 [SZ, p. 172]). Ese ver que se da desde la curiosidad aparenta una apertura de “nuevas posibilidades” ante el mundo, pero no es tal. Dicha “apertura” va de aquí para allá sin quedarse en nada, pasa de largo frente todo lo que se le presenta. En oposición a este ver curioso de la cotidianidad, Heidegger da indicios de otras formas de ver y despliegues más sensatos caracterizados por cierto cuidado y pausa en el mirar: “El cuidado se convierte en búsqueda de las posibilidades de ver el «mundo» tan sólo en su

---

<sup>37</sup> Cabe aclarar que este ver en su aperturidad es la condición de posibilidad tanto para el ver propio de la curiosidad y su avidez de novedades, como de un ver de carácter genuino cuidadoso y demorado.

aspecto reposado y demorado [junto a él]. (2009, p. 190 [SZ, p. 172]). Allí se daría una verdadera admiración y exploración ante las latentes posibilidades esenciales. Echamos de menos un análisis más prolijo por parte de Heidegger referente a esas temáticas divergentes y contrapuestas a esas disposiciones de la impersonalidad.

Existe un contraste entre ese ver cuidadoso que se da desde el demorarse y el reposo y ese ver que brinca constantemente de un lado para otro que no está atento al mundo, sino que trata de escaparse y perderse en él. El ver de la curiosidad es una forma de huida ante el mundo: “La curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato” (2009, p. 191 [SZ, p. 172]). La inquietud, la novedad, un ocio distraído y vago secundan esa incapacidad de quedarnos en lo inmediato y comprenden lo que Heidegger nombrará como la carencia de morada [*Aufenthaltslosigkeit*]. Carencia porque en ese estar en todos lados de forma distraída y en la búsqueda de aquello novedoso no hay un detenimiento ni un auténtico cuidado en el mirar: “la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna” (2009, p. 191 [SZ, p. 173]). No hay ningún arraigo, ni hogar; nuestro *ethos* parece darse en cierta carencia de habitar mundo, no porque no se habite sino por la manera en que lo habitamos. Los modos de ser fácticos están marcados por un desarraigo que afectivamente nos dispone a replicar los modelos de lo que debe decirse y ejecutarse sin ningún compromiso y verdadera responsabilidad. Para la curiosidad nada está cerrado y para la habladuría nada queda incomprendido. Ambas crean una ilusión de comprensión de la vida de la cual nos encontramos satisfechos o incluso insatisfechos, pero en los términos que debe experimentarse dicha insatisfacción a la manera en que nuestras circunstancian sociales nos lo inculcan.

Además de la curiosidad y la habladuría, otra estructura que caracteriza la medianía del *Dasein* será la ambigüedad. Heidegger caracteriza la ambigüedad en los siguientes términos: “Cuando en el convivir cotidiano comparece algo que, por su modo de ser accesible a cualquiera, algo de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto a la comprensión auténtica” (2009, p. 191 [SZ, p. 173]). La ambigüedad se sitúa en ese terreno extraño y paradójico de no saber diferenciar entre aquellas posibilidades auténticas de las que no lo son. Inicialmente, la ambigüedad se muestra como “apertura” hacia esas posibilidades, sin embargo, dicha aperturidad se da desde la habladuría y la curiosidad, lo cual hace dudoso su carácter de autenticidad, pues como ya vimos, estas estructuras disposicionales se mueven en la superficialidad del mirar y el decir.

En la ambigüedad el *Dasein* cree tener previsión sobre los acontecimientos como si pudiese moverse a sus expensas sobre el presente y lo que ha de acontecer. Sin embargo, ello no parece darse porque en realidad no profundiza a cabalidad aquella apertura, no la explora realmente y la anula en su aparente comprensión: “La ambigüedad presenta posibilidades al *Dasein* para luego despojarlas enseguida de su fuerza” (2009, p. 192 [SZ, p. 174]). Es decir, que, si bien parece darse una apertura de carácter originario, al menos inicialmente, dicho evento es desechado por la confianza que el *Dasein* cree tener sobre aquello que acontece desde sus superficiales aproximaciones a los fenómenos: “[...] un mero-presentir-en-común sin mayor compromiso” (2009, p. 192 [SZ, p. 174]). Brevemente, podríamos decir que la ambigüedad opera como una apertura ante las posibilidades auténticas, que se cierra sobre sí misma, al darse desde fenómenos como la habladuría y la curiosidad, los cuales permanecen en el terreno de la impersonalidad y medianía.

La ambigüedad junto con su darse en la habladuría y la curiosidad son fenómenos que se entienden en conjunto en la cotidianidad media. Sin embargo, no deja de ser curioso que Heidegger no se quede sin mencionar, aunque de manera muy breve, una especie de transcurrir distinto, pero no por ello menos importante, a propósito de la habladuría, curiosidad y ambigüedad. El filósofo alemán da la idea de que, si bien los acontecimientos transcurren la mayor parte del tiempo en esa medianía, pueden ser de otra manera:

Pero, en la medida en que el tiempo del *Dasein* comprometido en el silencio de la realización o del auténtico fracaso es diferente y, desde el punto de vista público, esencialmente más lento que el tiempo de la habladuría, la cual «vive más de prisa», esta habladuría ya habrá llegado mucho antes a otra cosa, a lo que cada vez es lo más nuevo. La habladuría y la curiosidad cuidan en su ambigüedad de que lo genuino y recientemente creado ya haya envejecido por la opinión pública en el momento de hacer su aparición. Solo podrá llegar a ser libre en sus posibilidades positivas cuando la habladuría haya perdido su eficacia y el interés «común» se haya extinguido (Heidegger, 2009, p. 192 [SZ, p. 174]).

Heidegger sugiere un transcurrir que no se someta a los cánones de la curiosidad, habladuría y ambigüedad que tienen que ver con lo nuevo, lo sospechado y lo previsto. Ese transcurrir distinto es de un carácter tranquilo y demorado y que parten de actos como el de saber guardar silencio. El silencio es uno de los elementos necesarios para acallar la habladuría, pero no menos importante es lo que se hace con ese silencio, que tiene que ver con algo distinto a estos fenómenos ya esbozados. Heidegger nos deja en ascuas, pues no es su interés en esa investigación detenerse en esas formas, tan solo constatar la manera

en la que se agencian esas estructuras existenciales que nos conforman como *Dasein*. Aún así, el filósofo alemán da algunos indicios para una investigación, en este caso, entorno a una posibilidad distinta no sometida únicamente bajo esos esquemas de medianía, pues tales esquemas se alejan de toda experiencia originaria y se sustentan como ya se dijo, en una superficialidad.

### **1.4.2 El *Dasein*, caída, arrojamiento y cuidado**

Los tres elementos anteriormente desarrollados componen la cotidianidad del *Dasein* y se corresponden con lo que Heidegger llamará caída (*Verfallen*). ¿Qué quiere decir esta caída?

El *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del «mundo» del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo» (Heidegger. 2009, p. 193 [SZ, p. 175])

La caída tiene que ver con ese absorberse en la cotidianidad bajo el amparo (o desamparo) de la habladería, curiosidad y ambigüedad. Esta caída no es ningún no habitar en el mundo o no estar en él, sino que es la manera positiva en la que ordinariamente se presenta la vida y que Heidegger desliga de toda connotación moral: “La estructura ontológico-existencial de la caída sería también mal entendida si se le quisiera atribuir el sentido de una mala y deplorable propiedad óptica que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizás ser eliminada” (2009, p. 194) [SZ, p. 176]. Ello plantea una encrucijada en la presente consideración, pues lo que está diciendo Heidegger es que aún, ante la pobreza de sentido y vínculos que caracterizan esas disposiciones propias de la medianía, esta es la manera en la que habitamos, es la constitución fundamental del *Dasein*. No obstante, ello no impide reconsiderar la apropiación de esas posibilidades desde nosotros mismos y no agenciadas exclusivamente desde la impersonalidad (habladería, curiosidad, ambigüedad), aun cuando sea la caída la que caracterice nuestro existir fáctico.

El modo cadente de nosotros en tanto *Dasein*, al ser asociado a las disposiciones ya desarrolladas, está marcado por la huida y por la pérdida de sí. Curiosamente, dicha pérdida y desarraigo proporcionan seguridad en nuestra vida y confianza en aquello en que nos ocupamos, nos brinda cierta “tranquilidad”:

La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad con relación al modo propio de comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica procura al Dasein una tranquilidad para lo cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas están abiertas. El cadente estar-en-el-mundo que es para sí mismo tentador es, al mismo tiempo *tranquilizante* [...] Sin embargo, esta tranquilidad en el ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino al «ajetreo» desenfrenado. (Heidegger, 2009, p. 195 [SZ, p. 177]).

La caída se convierte en un fenómeno propio del *Dasein* en la concreción de sus posibilidades ónticas. En la caída no nos perdemos como *Dasein*, sino que, más bien, nos ganamos desde la impropiedad, pues ésta es una forma, una modalidad del estar-en-el-mundo, independientemente del carácter o implicaciones de ese estar. No obstante, el filósofo alemán introduce un término bastante fuerte y al parecer crítico para caracterizar esa caída, para ello utiliza el término alienación. Dicha alienación es el caer absorbido en la tentación y modo de ser tranquilizador ocultando la más propia posibilidad del poder-ser:

Esta alienación, que le cierra al Dasein su propiedad y posibilidad, aunque solo sea la posibilidad de un auténtico fracaso, no lo entrega, sin embargo, a un ente que no es él mismo, sino que lo fuerza a la impropiedad, es decir, a un posible modo de ser de sí mismo. La alienación tentadora y tranquilizante de la caída lleva, en su propia movilidad, a que el Dasein se enrede a sí mismo (Heidegger, 2009, p. 196 [SZ, p. 178]).

Como ya se aclaró, términos como “caída” y “alienación” no son vistos como tal por el *Dasein*; desde nuestra comprensión de mundo, ignoramos ello. La vida transcurre y se da en estos términos, son modos de asumirse o ser asumidos que revelan la estructura del *Dasein*. La caída a la vez que comprende fenómenos como los ya abordados (habladuría, curiosidad, ambigüedad) es comprendida a su vez desde una estructura que condensa todos los existenciarios y disposiciones de la analítica, el concepto de cuidado (*Sorge*). En la investigación ontológica, la estructura del cuidado da cuenta de que estamos absorbidos en una totalidad remisional, siendo éste (el cuidado) un macroconcepto que puede unificar los ya numerosos existenciales hasta ahora trabajados y sus derivaciones. El cuidado se presenta como una totalidad estructural originaria. Sea cual fuere la manera de darse de cada existencia esta se comprende desde el cuidado: “[...] se da existencialmente a priori «antes», es decir, desde siempre, en todo fáctico «comportamiento» y «situación» del Dasein” (2009, p. 211 [SZ, p. 193]). Independientemente de nuestro despliegue de posibilidades ante el mundo, el cuidado,

como estructura ontológico-existencial, está siempre presente. El *Dasein* cuida de sí, aun en las formas más impersonales y niveladoras de la medianía cotidiana, como se ha tratado de mostrar.

El cuidado comprende toda nuestra existencia, la cual suele transcurrir en los términos críticos que ya se han desarrollado (alienación, caída, desarraigo etc.) Frente a esa manera en la que el *Dasein* cuida de sí, propia de la impersonalidad, resulta vital recuperar y preguntarnos por las significatividades, puesto que, al estar absorbidos en una trama de sentido superficial y pobre, cabe la pregunta por un rompimiento frente a esa totalidad estructural significativa en la que nos movemos, para así evidenciar sus carencias respecto de nuestras propias posibilidades. Heidegger nos hablará de fenómenos como la angustia, que de alguna manera agrietan esa significatividad:

El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-ante-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído (Heidegger; 2009, p. 209 [SZ, p. 191]).

La angustia reviste un carácter especial en la medida que nos permite descubrir esa totalidad estructural en la que estamos inmersos, ya que toma distancia de ese modo huidizo en que nos absorbemos en el mundo. La angustia rompe con esa dinámica de estar absorbidos y sus respectivas significatividades. Para la angustia: “El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva” (2009, p. 205 [SZ, p. 186]). La angustia ataca la significación en la cual estamos absorbidos. Hay un derrumbamiento aunque sea momentáneo de aquellas significaciones en las cuales nos movemos, lo cual da paso a una apertura de sentido de carácter originario: “El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo” (2009, p. 205 [SZ, p. 187]). Así pues, con ello se da un movimiento distinto al usual transcurrir fáctico:

El «mundo» ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del «mundo» y a partir del estado interpretativo público. Arroja al *Dasein* de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-estar-en-el-mundo. [...] La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre



para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre" (Heidegger, 2009, p. 206 [SZ, p. 187]).

La angustia aísla, pero no en el solipsismo encapsulado sino en un estar-ante-el-mundo. El sentimiento que genera es de desazón [*Unheimlichkeit*] y el de no estar en casa [*Nicht-zuhause-sein*] (2009, p. 207 [SZ, p. 188]). Toda la familiaridad y estar en casa se pierde y con ella su alienante tranquilidad: "Esta desazón persigue constantemente el *Dasein* y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno" (2009, p. 207 [SZ, p. 188]). Esa desazón propiciada por la angustia nos acerca más a nosotros mismos en la medida que desenmascara las apariencias de sentido que habitamos y no niega esa inconformidad a la que se expone al no encontrar un sentido claro ni fijo. La huida de sí, por el contrario, debido a su carácter anestésico y tranquilizador, cree estar en casa cuando en realidad habita en esos modos impersonales de ser. Heidegger invertirá los términos y considerará que una verdadera desazón resulta de ese carácter tranquilizador que llevamos en nuestra vida: "El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein, y no al revés. El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario" (2009, p. 208 [SZ, p. 189]). La verdadera desazón es aquella que no logra comprender el carácter impersonal y anestésico al que el *Dasein* se encuentra sometido cotidianamente en su trama de sentido.

Lo que Heidegger destaca en la angustia es su carácter de apertura como una disposición afectiva fundamental (2009, p. 209 [SZ, p. 190]). Toda disposición, incluso la de la publicidad, abre, pero solo la angustia se presenta como un abrir distinto: "[...] revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser" (2009, p. 209 [SZ, p. 191]). Esta disposición fundamental se nos presenta como un fenómeno positivo que permite resquebrajar las tramas de sentido en las que nos vemos inmersos. Esta disposición contribuye, en su momento de lucidez, a identificar la posibilidad de una comprensión significativa de carácter más auténtico. La angustia, como fenómeno extraordinario, nos acerca a una relación significativa con nosotros mismos, las cosas y los otros de manera más originaria. Sin embargo, a su vez es un suceso extraño y difícil de experimentar, parece salirse nuestras manos puesto que no se mueve en el terreno de lo convencional propio del uno.

La angustia es un fenómeno demasiado complejo y difícil como para creer poder hacer de ella una bandera en nuestro intento de romper con las pobres significatividades que

habitamos. Quisiéramos indagar por otras formas, quizás menos sublimes, menos elevadas y fundamentales, a lo mejor tan solo otras formas más simples, humildes y precarias, pero también más cercas a nosotros en nuestro vivir fáctico en un intento por recuperar una significación más cercana y auténtica. Heidegger nos muestra una dirección, señala, indica, y desde su pensamiento nos permite explorar a nosotros desde otros ámbitos quizás menos originarios, menos fundamentales, a lo mejor demasiado mundanos, pero que también nos incumben y nos generan incógnitas: ¿Existen otras disposiciones que puedan alejarnos a la manera como la angustia lo hace de esas precarias significaciones que habitamos? ¿Hay otras formas de apertura que nos permitan asumir verdaderamente nuestras posibilidades como *Dasein*?

El presente capítulo tenía como propósito remitirnos a *Ontología hermenéutica de la facticidad* (2011) y *Ser y tiempo* (2009) para pensar desde la significatividad y desde la analítica del *Dasein* la complejidad de lo que se suele llamar naturaleza humana. En nuestra indagación se han podido extraer por lo menos dos ideas claves para proseguir con el presente escrito, el primero es la densidad que comprende el *Dasein* en su ser-en-el-mundo y su dinámica inasible en categorías y definiciones de diccionario. Lo segundo es que, a pesar de lo anterior, la manera en que el *Dasein* concreta su habitar suele estar caracterizado por una limitación y pobreza significativa en nuestra disposicionalidad fáctica (impersonalidad, habladuría, curiosidad. etc.). Teniendo en cuenta el terreno hasta ahora ganado a partir de Heidegger, nos dirigiremos a una intensificación de dicha crisis significativa pensada en fenómenos más contemporáneos que ya aborda el filósofo alemán en textos posteriores a *Ser y Tiempo* como lo son *La pregunta por la técnica* (1994 [1953]) y *Serenidad* (2002 [1959]) y que pondremos en diálogo con algunas de las caracterizaciones y críticas sociales del filósofo coreano Byung-Chul Han que de algún modo actualizan y acercan a nuestra realidad más cercana algunas de las posturas heideggerianas.

## Capítulo II

### 2. Crisis de sentido en el siglo XXI

La pobreza significativa que hemos desarrollado anteriormente desemboca en una crisis en nuestra forma de habitar mundo, amparada en ciertas concepciones, presupuestos y definiciones que se materializan en un talante, una disposición, en suma, un *ethos*. Este *ethos* es el producto de ciertas dinámicas sociales y afecta nuestro desenvolvimiento en ellas, el cual indudablemente involucra la forma en que nos comprendemos a nosotros mismos y la manera en que comprendemos el mundo. Heidegger nos ha permitido nuestras primeras aproximaciones para pensar esa pobreza de sentido en términos de *crisis*<sup>38</sup> a partir de *Ser y Tiempo*. Ahora trataremos de intensificar dicha crítica, dirigiéndonos a fenómenos bastante contemporáneos referidos a nuestro despliegue fáctico: ¿Qué disposición (*ethos*) caracteriza nuestro modo de actuar contemporáneo? ¿Quién ese hombre del siglo XXI?, ¿dónde y cómo habita?, ¿cuáles son esas significaciones que emergen inmediata y casi espontáneamente al pensar en él?

Luego de leer algunos de los cortos libros ensayísticos de Byung-Chul Han<sup>39</sup> lo primero que se nos puede venir a la mente es pensar en internet, globalización, autoexplotación, propaganda, capitalismo, negocios, oficinas, autofotos, progreso, éxito, pornografía, era

---

<sup>38</sup> Heidegger no utiliza de modo explícito el concepto crisis, sin embargo, sus indagaciones a partir de *Ser y Tiempo* nos han permitido pensar la presente problemática de sentido a partir de dicho concepto.

<sup>39</sup> Han es un filósofo surcoreano (1959) formado académicamente en Alemania. Sus textos suelen reflexionar en torno a los vínculos sociales contemporáneos. Han acentúa sus reflexiones sobre las relaciones sociales actuales y sus implicaciones fácticas. El carácter de su escritura es crítico, especialmente frente a las dinámicas capitalistas, el hiperconsumismo y los *media*. A partir de dichas críticas se percibe un cuestionamiento de cierta violencia que se ejerce hacia lo humano, su conducirse en el mundo y su entorno, un cuestionar para nada lejano a las aproximaciones que se han dado en el presente escrito desde Heidegger.

digital, *multitasking*, etc. A partir de dichos fenómenos el coreano permite una indagación de la sociedad contemporánea y de los términos que la caracterizan. La conveniencia de la obra de Han en el presente escrito se debe a que éste logra cierta radiografía social, al exacerbar y exponer sus dinámicas, dibujando un cuadro grotesco y nauseabundo a propósito de ese *ethos* contemporáneo que nos comprende.

## 2.1 Homo laborans

El sujeto<sup>40</sup> contemporáneo en los términos que narra Han está arrojado a un vórtice entre la aceleración, la transparencia, el rendimiento, el éxito, el “sí puedo” y una falsa creencia de libertad (2013, p. 92). La aceleración hace que los individuos se dediquen a actividades propias de una cotidianidad utilitaria y productiva, impidiendo otras formas y espacios distintos como los son el ocio, la reflexión y el pensar. En términos heideggerianos podríamos decir entonces que nosotros como *Dasein* nos encontramos ocupados en actividades marcadas por ese talante de urgencia y apresuramiento en el que se carece de una verdadera reflexión acerca de nuestro obrar: “El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en el sentido que impera en todo cuanto es” (2002, p. 19). Esa forma de comprender el sujeto moderno que anda ocupado en actividades propias de la impersonalidad es muy cercana a la caracterización que hace Han del “hombre” entendiendo éste como sujeto de rendimiento. Al caracterizar de esa forma al ser humano los análisis de Han permiten cuestionar esa “esencia” que se impone de modo unilateral y define al hombre en pro de sus actividades, como lo es la de definirnos y comprendernos como sujetos que deben rendir. Han es mordaz y exagera su crítica resaltando lo grotesco que resulta comprendernos como ser humano exclusivamente en esos términos y las consecuencias que implica, como lo veremos más adelante.

Una de las formas en las que se expresa ese rendimiento que caracteriza al sujeto contemporáneo, dice Han, se da desde la positividad: “La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo poder (*können*) sin límites. Su plural afirmativo y colectivo «Yes, we can» expresa precisamente su carácter de positividad” (2012, p. 27). La positividad tiene que ver con estimularnos como sujetos a cumplir metas y propuestas que sean socialmente bien vistas, que cumplan con los requisitos de un sujeto de éxito

---

<sup>40</sup> Utilizaremos adrede el término *sujeto* para referirnos al “hombre” porque es en esos términos en los cuales suele darse su comprensión y no esa potencialidad propia del *Dasein* en su carácter más originario.

un cierto ideal de “éxito”—. Según Han, el sujeto de las sociedades contemporáneas no está ligado exclusivamente a un esquema de obediencia y prohibiciones, en él hay también cierta creencia de poder cumplir con sus metas y proyectos: “El sujeto de rendimiento es más rápido y productivo que el de obediencia. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria. El poder eleva el nivel de la productividad obtenido por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber” (2012, pp. 27-28). Es decir, tenemos un sujeto que además de sus obligaciones se ve acosado por lo que cree son sus propias elecciones no siendo estas más que el producto de la impersonalidad que nos caracteriza como *Dasein*.

Según Han, en la actualidad, hay una complejización de las dinámicas disciplinarias que caracterizaban el modelo foucaultiano del poder y de los sujetos de dicha sociedad: “La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad del rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia» sino «sujetos de rendimiento»” (2012, p. 25). Aquello que hoy en día nos caracteriza como sujetos se debe a la forma en que rendimos, es decir, nuestro despliegue en términos de producción y progreso. Dicho progreso es asociado a una actividad constante que por su positividad desemboca en “sujetos” que se sobreexigen a sí mismos y se agotan: “El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención, debido a esto, la percepción queda fragmentada y dispersa” (2012, p. 33). Esa fragmentación genera una pérdida de sí pues andamos dispersos y no hay ninguna reflexión ni elemento conciliador que nos permita volver a nosotros mismos en nuestra singularidad y apropiación de nuestra existencia. Esa pérdida de sí, de no tenernos a nosotros mismo, se impulsa por ese exceso de actividades que no permiten ningún detenerse reflexivo, como lo desarrolla Heidegger en textos tardíos como *Serenidad* (2002): “La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes. Porque hoy en día se toma noticia de todo por el camino más rápido y económico y se olvida en el mismo instante con la misma rapidez. Así, un acto público sigue a otro” (2002, p. 17). Heidegger coincide con Han en describir al sujeto contemporáneo como alguien ocupado y que va de allí para allá comprendiendo mundo en términos de rendimiento, eficiencia y progreso sin demorarse realmente en nada, sin pensar en su forma de ocuparse.

Han, por su parte, condensará en la figura del *homo laborans* al hombre contemporáneo: “El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota así mismo, a saber, voluntariamente, sin coacción externa. Él es al mismo tiempo verdugo y víctima” (2012,

p. 30). Somos verdugos de nosotros mismos en la medida en que nos sobreexigimos en ese afán de actividades propios de la positividad del “todo lo puedes”. En ese poder del sujeto contemporáneo se ejecutan un sinnúmero de actividades diarias (*multitasking*) de modo excesivo que tratan de exprimir “el máximo del tiempo”. Ello deriva en una pérdida de toda apropiación, singularidad y arraigo de su vida por ese andar disperso y atareado. Han incluso catalogará este hombre como carente de ser al nutrirse de la apariencia, de lo superficial, del ajetreo cotidiano: “También la actual aceleración está ligada a la falta de Ser” (2012, p. 48). Falta de ser que se evidencia en concepciones y formas de desocultar que se vuelven unilaterales y peligrosas, cuya “esencia” según Heidegger permanece impensada, como es el caso de la técnica moderna impulsada por el sujeto moderno<sup>41</sup>. Heidegger se pregunta por una relación distinta de la irreflexividad y el abuso del sujeto moderno en la forma en que se comprende a sí mismo y su relación con el mundo:

Por esto nunca experienciamos nuestra relación para con la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos. En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella, tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos (Heidegger, 1994, p. 9 [V.A, p. 9]).

Heidegger no cuestiona de modo ingenuo la técnica como tal, sino la manera de relación que tenemos con ella. Se pregunta por una relación más originaria que no sea entendida únicamente a partir de los avances y progresos técnicos, los cuales no parecen tener un rumbo fijo (*télos*) debido a esa dispersión que nos caracteriza. Ese preguntar por otras formas vinculantes del *Dasein* con el mundo hacen palpable cómo la indagación por el sujeto y su modo de desocultar involucra ciertos términos, como en este caso podrían ser los parámetros que impone el sujeto moderno en su desocultar mundo y las consecuencias que ello implica. Esa forma de desocultar involucra una peligrosidad, de allí que Heidegger la ponga en cuestión y la destaque como algo que debe ser pensado.

Extraviar el camino de la comprensión de lo humano y entender este como un sujeto con carácter impositivo y dominador que todo lo puede desemboca en una deficiente y riesgosa comprensión de lo humano y el mundo en el que él habita: “Sea cual sea el modo como prevalece el sino del hacer salir lo oculto, el estado de desocultamiento en el que se

---

<sup>41</sup> Cómo el hombre sigue esa dinámica del poder y el progreso no reflexiona sobre su manera de esenciar, de habitar mundo, como lo es por ejemplo el esenciar de la técnica moderna. Es tal la preocupación de Heidegger a propósito de ese sujeto y su relación con la técnica moderna que está constantemente indagando por una forma de relación más auténtica frente al mundo: “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica” (1994, p. 9 [V.G, p. 9]).

muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete” (1994, p. 20 [V.A, p. 30]). Siguiendo las ideas del filósofo alemán, podemos decir que el mundo se ve violentado por las malinterpretaciones que puedan hacerse a partir de ciertas comprensiones de lo humano; crítica que se refuerza desde Han al evidenciar y exponer ese carácter calculador y de operatividad propios de la vida contemporánea y sus actividades.

Para reforzar su crítica a esas formas ya esbozadas de ese *Dasein* comprendido como *homo laborans*, sujeto de rendimiento, sujeto tecnificado, etc. Han las asocia con el último hombre nietzscheano<sup>42</sup>. El último hombre actual poseería esas características de hombre masa que todo el tiempo está trabajando (2012, p. 30). Lo que quiere decir Han es que nuestro habitar se da a partir de una disposición superflua que carece de una verdadera apropiación de nuestra existencia por ese carácter efímero y desarraigado que la caracteriza, un desarraigo del que también habla el filósofo alemán:

El arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Aún más: la pérdida de arraigo no viene simplemente causada por las circunstancias externas y el destino, ni tampoco reside solo en la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres. La pérdida de arraigo procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer (Heidegger, 2002, p. 22).

En tiempos actuales podríamos pensar que el último hombre es aquel quien no tiene mayores preocupaciones que las de satisfacer los deseos que la misma sociedad le impone: una apariencia de ser alguien, de tener un trabajo estable, una familia y de perseguir cierta versión de lo que el éxito es etc. Ese último hombre es un sujeto de las superficies. El último hombre se queda en lo aparente, en lo conforme, en lo fácil, el último hombre sería un hombre mediocre que solo piensa en satisfacer sus deseos y ambiciones al creerse amo y señor del mundo:

Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna. De ahí nace una posición totalmente nueva del hombre en el mundo y respecto al mundo. Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria moderna. (Heidegger, 2002, p. 23).

---

<sup>42</sup> El último hombre nietzscheano es un hombre decadente que reviste las cualidades de aquel que empequeñece el mundo, por tal motivo, es un hombre despreciable para Zaratustra, por ser todo lo opuesto al Superhombre.

## 2.2 La gran despensa

Al igual que con Heidegger exploramos la noción de *Dasein* y mundo, desde Han podríamos pensar en cómo se comprende el mundo y cómo se desarrolla el *Dasein* en él hoy en día, o deberíamos decir, cuánto rinde el *Dasein* en él, pues el mundo es visto como el gran lugar del negocio, del comercio, de la exposición. Ya Heidegger resulta bastante esclarecedor en el ensayo *La pregunta por la técnica* (1954), en el que da cuenta que la técnica moderna es una manera de desocultar mundo. Dicho desocultar se comprende a partir de ciertas significaciones que tienen un impacto en la forma como interactuamos con las cosas y con los otros: “La técnica no es pues un mero medio. La técnica es un modo del salir de lo oculto” (1994, p. 15 [V.A, p. 16]). ¿Cómo pues desoculta la técnica moderna? ¿cómo comprendemos el trato cotidiano con las cosas? Desde Heidegger ese desocultar y su comprensión se identifica en el carácter operacional y funcional propio de la técnica moderna que penetra en las distintas actividades del ser humano. El mundo tecnificado no tiene que ver únicamente con la creación de artefactos y el desarrollo de la tecnología, sino que involucra cierta concepción del mundo en general. Un mundo tecnificado comprende esferas como el lenguaje, el trato con el otro y la manera en la cual nos relacionamos con la naturaleza: “El hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada” (1994, p. 18 [V.A, p. 17]).

El sujeto contemporáneo debe interactuar con un mundo y lo hace desde esa perspectiva impositiva y dominadora que ya hemos brevemente sugerido al mencionar al sujeto de rendimiento como lo llama Han, o el sujeto tecnificado heideggeriano. Este sujeto ve el mundo como un medio para sus fines en su carácter tecnificado y operacional: “Sigue siendo correcto que también la técnica moderna es un medio para fines. De ahí que la representación instrumental de la técnica determine todos los esfuerzos por colocar al hombre en el respecto correcto para con la técnica. Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio” (1994, p. 10 [V.A, p. 11]). Este sujeto comprende el mundo en términos de utilidad, en la que todo sirve para algo y a su vez hace violencia a la naturaleza y las interacciones humanas debido a la vulgarización de sus vínculos y la profanación de sus espacios. Esas dinámicas parecen desbordar al ser humano y su relación con el mundo ocasionando cierta pérdida de sentido, de un *télos*: “Los poderes que en todas partes y a toda hora retan, encadenan, arrastran y acosan el hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han



desbordado la voluntad y la capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre” (Heidegger, 2002, p. 25). En el capítulo I, hacíamos hincapié en descripciones en términos espaciales que parecían algo burdas por limitarse a términos cuantitativos y técnicos en la consideración del espacio. Ahora vemos que no son del todo ajenas esas interpretaciones y menos en nuestro habitar contemporáneo, cosificador y reduccionista, en el que hay cierta unilateralidad en la comprensión del mundo a partir de un aspecto funcional de medios y fines. Hoy en día el mundo se comprende desde el valor, la ganancia, el recurso, lo ocupable. En general, el espacio es despojado de su carácter significativo en su habitar. En esta pérdida de significado, el hombre se comporta de modo reprobable frente al mundo, en el sentido de que en esa comprensión que adopta y en la que él vive se hace incluso capaz de secar ríos, ensuciarlos, destruir reservas forestales, extinguir especies, contaminar la atmosfera:

A una región de la tierra se le provoca en cambio para que sea carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aun abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas de crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrasado por la corriente de cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* a la naturaleza. La emplaza en el sentido de provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación. Al aire se lo *emplaza* a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral que dé, por ejemplo, uranio, a este a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica (Heidegger, 1994, p. 17[V.A, p. 19]).

Heidegger condensa en la figura del emplazamiento (*Gestellt*) esta forma de desocultar en el que los recursos se asumen como unas existencias inagotables. Esa forma de desocultamiento recae sobre nosotros, nosotros somos los responsables de dichas concepciones: “¿Quién lleva a cabo el emplazamiento que provoca y mediante el cual lo que llamamos real y efectivo es sacado de lo oculto como existencias? El hombre, evidentemente” (1994, p. 20 [V.A, p. 21]). Esa manera de desocultar es tremendamente peligrosa. Debido a la hegemonía de esa concepción dominadora, ella se convierte en una agresión en nuestra relación con los otros, las cosas y, especialmente, a propósito del mundo; una agresión a la naturaleza y sus “recursos”: ¿Qué pasa con aquellos recursos que no son inagotables? ¿Qué pasa con el limpio arroyo? ¿Qué pasa con los bosque o zonas verdes que son aprovechados para beneficios propios de ambiciones humanas?:

De todos modos, sigue siendo verdad que el hombre de la era técnica, de un modo especialmente llamativo, se encuentra bajo la provocación de hacer salir lo

oculto. Esto concierne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía. En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de representar persigue a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable (Heidegger, 1994, p. 23 [V.A, p. 25]).

Desde Heidegger, el mundo como lo comprendemos hoy en día se da desde esa violencia, agresión y dominación. El mundo se convierte en un tener ahí adelante, un mundo donde no hay distancias, donde todo parece estar ahí, en el que creemos que todo debe girar según el orden de nuestras necesidades y deseos. Las dinámicas que proporcionan esa comprensión de mundo son propias de una sociedad marcada por la expansión, conquista, globalización y configuraciones sociales como las del capitalismo; éste último, blanco constante de críticas por parte de Han en sus escritos. Ello genera una crisis, una pérdida y un peligro en la forma en que habitamos sentido, en tanto se esconde la esencia más originaria del ser humano y la de habitar mundo:

Pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento, entonces el peligro es supremo. Se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo no oculto aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya solo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado solo como existencia. Sin embargo, precisamente este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida que es un artefacto del hombre. (1994, p. 28 [V.A, p. 31]).

La instauración de una concepción del ser humano como amo del mundo deniega una atenta escucha que reconozca la riqueza, finitud y belleza de la naturaleza, la cual no es solo una mina que deba ser explotada. Una atenta escucha reconocería que no somos más que otros seres ahí en-el-mundo, que compartimos vida con otras personas y seres. Dicha escucha nos mostraría relaciones más armónicas, que guarden una atención más honesta con el mundo, y otras formas de constituir sentido de una manera más sensata, pues el mundo no es una fuente inagotable de recursos y nosotros no somos seres eternos aunque así se lo crea: “El hombre está de un modo tan decidido en el sequito de la provocación de la estructura del emplazamiento, que no percibe ésta como una interpelación, que deja a sí mismo verse con lo interpelado, y con ello deja oír todos los modos como el ec-siste desde su esencia en la región de una exhortación, y con ello *nunca puede* encontrarse consigo mismo” (1994, p. 29 [V.A, p. 31]). No hay escucha, no se presta atención, no nos dejamos interpelar, somos violentos y agresivos con el mundo, negando así un verdadero

desocultamiento que no se dé a partir de esa fuerza destructiva y usurpadora propia del hombre contemporáneo que todo lo puede.

### **2.3 Descripciones contemporáneas: Transparencia y pornografía**

Una vez que logramos ubicar y destacar algunas de las características de este sujeto contemporáneo y su comprensión del mundo, podemos ubicarnos en la crítica social desde la que se sitúa Han, la cual tiene que ver con el capitalismo y sus diferentes despliegues. Dicha sociedad capitalista nos permite leer el sujeto y mundo contemporáneo desde la perspectiva heideggeriana de la técnica que ya hemos brevemente enunciado, pero ya adentrándonos en características más particulares propias de nuestros comportamientos actuales. Una de las características que le adjudica Han a la sociedad capitalista, además de la del rendimiento, es la de la transparencia. Con transparencia se refiere Han a que todo se torna igual: nuestros comportamientos, nuestros intereses, nuestros gustos. En dicha igualación, característica de la impersonalidad, nos volvemos de algún modo prescindibles o reemplazables al perder nuestra singularidad como individuos, algo que se vincula al carácter operacional y utilitario de la técnica moderna. La transparencia no tiene nada que ver con una honestidad de mostrarnos tal cual somos sino de exhibir nuestra precaria existencia en esa igualación y mutilación de lo propio. Nuestro despliegue fáctico carece de individualidad y de originalidad, nuestras actividades se vuelven mecánicas, reproducibles y funcionales, que bien recuerdan la técnica moderna:

Las cosas se hacen transparentes cuando abandonan cualquier negatividad, cuando se *alisan* y *allanan*, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información. Las acciones se tornan transparentes cuando se hacen operacionales, cuando se someten a los procesos de cálculo, dirección y control. El tiempo se convierte en transparente cuando se nivela como la sucesión de un presente disponible (Han, 2013, pp. 11-12).

La manera en la que solemos estar en todos lados y en un montón de actividades obedece al “se dice”, a la curiosidad, a la habladuría y se impulsa desde esa masificación y operacionalidad de lo igual propia de la transparencia. Todo se vuelve accesible, transparente, como si se aplanaran todos los campos y despliegues humanos en sus posibilidades: “Sin la negatividad de la distinción se llega irremisiblemente a una excrecencia general y a una promiscuidad de las cosas. Bajo este aspecto, la teoría está cerca de la ceremonia que separa a los iniciados de los no iniciados” (Han, 2013, p. 20). Es decir que diferentes actividades en su complejidad y dificultad son vulgarizadas y

aplanadas para que no haya individuos que se caractericen por sus particularidades y sus modos singulares de ser, sino que se igualen sus diferencias a partir de pobres semejanzas que se dan desde lo fácil y lo superficial. En términos de Han, se eliminan las asimetrías para que se concuerde en lo igual: “La transparencia es un estado de simetría. La sociedad de la transparencia aspira a eliminar todas las relaciones asimétricas” (2013, p. 40). Todo aparece accesible a cualquiera cuando de fondo todo merece una atención distinta, porque somos distintos. No podemos pretender igualar nuestras posibilidades ni mucho menos optar por una especie de ideal de “hombre”, pues ello sería insuficiente para dar cuenta de nuestras complejidades, singularidades y diferencias en tanto humanos. Aun así, lo que caracteriza nuestro existir es ese modo impersonal propio del entretenimiento y la distracción: “Cada día a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno” (2002, p. 21)

Si bien medios como la televisión, la prensa y la publicidad ya son puestos en tela de juicio por Heidegger, hoy en día no solo son estos medios los que nos entretienen. La transparencia se inmiscuye en distintos ámbitos propios de nuestra cotidianidad como *Dasein*, como por ejemplo en las redes sociales. Las redes sociales destacan en general esas formas de quien se atreve a creer que puede opinar y decir algo sobre todo, pero que de fondo no se involucra en ello ni expresa una verdadera convicción y coherencia con aquello que se publica. En el fondo, las redes se convierten en una forma de darle voz a la *medianía* que poco o nada tiene por decir realmente. Lo que hay es una tonelada de *likes*, pues ante esa incapacidad de profundidad, ante esa falta de narrativa, lo único que se es capaz de articular como sujeto contemporáneo es un “me gusta”. No hay matiz alguno ni una verdadera apreciación, tan solo una aprobación y desaprobación a partir de un código binario cuantificable.

La transparencia accede a campos tan respetados como la música, el cine, la poesía, el teatro, la literatura, la fotografía, al arte en general y sus diferentes formas de expresión. El arte, pensado desde ese reduccionismo propio de la simetría y de la transparencia, obedecería a esa simplificación y absurda positividad que solo tiene para decir “me gusta”: “El veredicto general de la sociedad positiva se llama «me gusta» [...] La sociedad positiva evita toda modalidad de juego de la negatividad, pues esta detiene la comunicación. Su valor se mide tan solo en la cantidad y la velocidad en el intercambio de la información” (2013, p. 23). En esa parquedad hay un aplanamiento de opiniones,

hay una ausencia de un verdadero *expresar*, pues los contenidos compartidos solo son virales y reproductibles: “La hiperinformación y la hipercomunicación dan testimonio de la *falta de verdad*, e incluso de la *falta de ser*. Más información, más comunicación no elimina la fundamental imprecisión del todo. Más bien la agrava” (2013, p. 23). Todo se vuelve más insignificante, vaporoso y pornográfico. Han es recalcitrante con respecto de lo pornográfico: “La sociedad expuesta es una sociedad pornográfica. Todo está vuelto hacia afuera, descubierto, despojado, desvestido y expuesto. Los excesos de exposición hacen de todo una mercancía, que «está entregado, desnudo, sin secreto a la devoración inmediata»” (2013, p. 29). En la pornografía lo que hay es un contenido vulgar que se arroja y que no requiere ningún demorarse ni contemplación (2013, p. 33).

Si abordamos, por ejemplo, el fenómeno de las imágenes, vemos que ellas hoy en día carecen de toda narración y dramaturgia, se vuelven pornográficas, pues se toman en cualquier instante, pueden editarse, reemplazarse, publicarse en *Instagram* o *Facebook* para luego olvidarse, pues no superan la barrera de esa curiosidad heideggeriana en el morbo de un mero mirar por mirar. La transparencia es pornografía dice Han porque expone grotescamente a la mirada sin más: “Pornografía es el contacto inmediato entre la imagen y el ojo” (2013, p. 12). Es decir, así como la habladuría en Heidegger se vuelve un mero hablar por hablar, la curiosidad y ese afán de novedades y espectáculos se convierte en un simple ver por ver generalizador y carente de matices. Hoy en día las imágenes se reproducen de modo ridículamente exagerado en las redes sociales, convirtiéndose en un conglomerado que luego es reemplazado por más fotos. Ese exceso impide una relación significativamente más rica, como la que podría generar, por ejemplo, un viejo retrato fechado y guardado con delicadeza. Dicho retrato posee una narratividad más compleja, una historia que no se somete a esa fugacidad de lo instantáneo, tiene un efecto que remueve fibras, hay en ellas algo que punza (*punctum*) (2013, p. 53). Lo anterior no implica que las imágenes que se toman hoy en día no puedan tener un valor sentimental y afectivo, independiente de su medio, como si hubiese una especie de nostalgia por el pasado. Lo problemático es que su sobreabundancia las vuelve triviales y les resta importancia. A lo mejor, quien andaba con un par de recuerdos y de fotos conserva algo más simple y, sin embargo, una experiencia mucho más bella y cargada de sentido que quien posee un móvil con un sinnúmero de imágenes. Bien dice un poema de Borges en el que reconstruye su patria y su pasado a partir de la frugalidad de un puñado de elementos: “Mi patria, unos acordes de guitarra, un par de retratos y una vieja espada” (2015, p. 70). En este pequeño fragmento vemos una rememoración y vínculo que no se

agota en la mera reproductibilidad y facilidad de la foto contemporánea, un recuperar significativo que se evidencia en un retrato y el peso que conlleva en una historia. El exceso acaba con toda posibilidad auténtica de una vinculación con aquello que acontece, pues no hay profundidad alguna; solo datos que no se recogen con la debida ternura, una información sin rumbo, una información o imagen sin sentido (2013, p. 23).

La manera entonces en las que nos mostramos socialmente es a partir de esa transparencia y sus modos de exposición que son vacíos y comunes “El rostro expuesto sin misterios no muestra otra cosa que exhibir. No oculta ni expresa nada. Por así decirlo, se ha hecho transparente” (2013, p. 49). La sobre exposición elimina todo rasgo particular. Han incluso en esa estela crítica se apoya en filósofos como Sartre para exponer esa pornografía que nos caracteriza:

Son obscenos los movimientos del cuerpo cuando resultan excesivos y superfluos [...] Estos se hacen obscenos cuando se despojan de toda narratividad, de toda dirección, de todo sentido, su exceso y superfluidad se manifiestan como adiposidad, masificación y excrecencia. Proliferan y crecen sin fin, sin forma. En eso consiste su obscenidad (Han, 2013, p. 59).

La exhibición anula lo enigmático al carecer de negatividad, del velo que permite el juego, lo complejo, lo que simplemente no se deja apresar ni comprender de modo instantáneo y fácil; la teatralidad de la vida. Es como si todo el lenguaje se convirtiera únicamente en un medio plano de comunicación, negando su pluralidad desde el gesto, el silencio, los acentos, las formas singulares de expresión distintas y diversas como los que puede proporcionar la literatura y la poesía, claro, una que no esté sometida a esa transparencia y pornografía. Ese afán de hacer todo transparente termina convirtiéndose en una mediocridad y simpleza que nos regresa a una mecanización y simplificación abrupta de nuestros comportamientos, lo cual hace preguntarnos sobre cómo recuperar esas narrativas distintas, complejas, singulares y enriquecedoras que han sido reemplazadas por un lenguaje pobre y parco.

Han trata de reivindicar la teatralidad en la vida con su misterio, enigma, erotismo y sensualidad. La teatralidad no es un develar transparente ni total como el que caracteriza la pornografía, es de otro talante. Como dice Han a propósito de Walter Benjamin: “La belleza no puede desembozarse porque está ligada de manera obligada al velo y al encubrimiento. Lo encubierto solo permanece igual así mismo bajo el encubrimiento”. (2013, p. 45) La belleza está marcada por lo velado, lo confuso, lo que no está totalmente iluminado. Lo bello debe gozar del misterio, no de la desnudez abusiva. Cultivar el

misterio, el enigma; profundizarlo, no es negar el sentido, sino saber que no podemos arrebatarse o conocer algo en su totalidad. Todo requiere un trabajo, un esfuerzo constante que no se agota:

Para Proust, el «disfrute inmediato» no es capaz de lo bello. La belleza de una cosa «solo aparece mucho más tarde» a la luz de otra como *reminiscencia*. No es bello el brillo instantáneo de lo inmediato, sino la *fosforescencia* silenciosa, la *fosforescencia del tiempo*. La sucesión rápida de sucesos o estímulos no es la temporalidad de lo bello. La belleza es un *pupilo*, un *rezagado*. Solo accesoriamente las cosas descubren su esencia aromática de lo bello... (Han, 2013, p. 65).

Esa incapacidad de teatralidad de la vida, del misterio, hace que el tiempo discurra en esa falta de narratividad propia de la transparencia, de lo inmediato: “La crisis de la época actual no es la aceleración, sino la dispersión y la disociación temporal” (2013, p. 65). Ya desde Heidegger se hacen perceptibles cuestionamientos como los que hace Han en torno a esas formas ajetreteadas en que transcurre nuestra temporalidad, dichas formas ajetreteadas ocasionan que todo tipo de relación se dé en lo superficial, como los son los modos de impersonalidad del mero ver por ver, escuchar por escuchar o hablar por hablar: “Pero... una cosa es haber oído o leído algo, esto es, tener meramente noticia de ello y otra cosa es reconocer lo oído o lo leído, es decir, pararse a pensarlo” (2002, p. 25). Tanto en Heidegger como Han encontramos una preocupación pragmática, ya que esa exposición y pornografía, al ser comprendidas como formas de medianía, se vuelven triviales y pobres significativamente con respecto a los contenidos y las relaciones humanas.

Es una gran radiografía la que logra Han al mostrar distintas formas de lo obscuro y de la transparencia que atraviesan muchas de las esferas de la comprensión humana: “Son obscenas la hiperactividad, la hiper producción y la hipercomunicación, que se aceleran más allá del fin. Es obscena la hiperaceleración, que ya no es realmente *motora* y *no lleva a cabo* nada. En su exceso dispara más allá de su *hacia dónde*. (2013, p. 59). En resumen, podríamos decir que hay un exceso de actividades, de producción y de información, que no se articulan o no dejan tiempo para la articulación y solo funcionan de manera operacional: “Solo es por completo transparente la operación de un procesador, porque procede de modo puramente aditivo” (2013, p. 60). La información como mera exposición no garantiza su comprensión, ella necesita de una articulación, un contexto, una necesidad que surge a partir de una narrativa particular, de un tejido significativo:

Hoy, la memoria se positiva como un montón de residuos y de datos, como un «almacén de trastos», o un «depósito que está lleno a tope [...] de todas las

imágenes posibles y símbolos gastados, totalmente desordenados y mal conservados». Las cosas en el almacén de trastos se limitan a yacer unas junto a otras, no están estratificadas. Por eso les falta historia. No puede recordar ni olvidar (Han, 2013, p. 64).

Si no hay un hilo ni una verdadera trama significativa que sobrepase la mera información expositiva se genera una crisis, ya que esa información, en lugar de posibilitar una comprensión, ocasiona que nos perdamos en esa sobreabundancia de la que no podemos articular gran cosa: “La masa multimedia de la información y de imágenes es una plenitud en la que todavía se deja notar el vacío. Un aumento de la información y comunicación no esclarece por si solo el mundo” (2013, p. 79). Dicho exceso impide un verdadero acercamiento al mundo, pues la comprensión, nuestras reacciones, o los sentimientos que se puedan generar van de allí para allá sin detenerse en ningún lado, sin prestar una verdadera atención: “La sociedad de la transparencia es sociedad de la información. En este sentido, la información es, *como tal*, un fenómeno de la transparencia, porque le falta toda negatividad. Es un lenguaje positivizado, operacionalizado. Heidegger lo llamaría el lenguaje del «engranaje» o del emplazamiento” (2013, p. 77). El exceso de información no nos acerca a la verdad, porque impide detenernos a pensar, meditar, reflexionar; es solo un arrume de elementos que no se recogen con el debido cuidado, y por tanto en lugar de acercarnos a la verdad nos aleja de ella: “La transparencia tampoco hace clarividente. La masa de información no engendra ninguna *verdad*. Cuanta más información se pone en marcha, tanto más intrincado se hace el mundo. La hiperinformación y la hipercomunicación no inyectan ninguna *luz* en la oscuridad” (2013, p. 80).

Frente a esa operacionalidad de nuestros tiempos se destacan otras formas o dinámicas que no se someten a ese esquema hiper-acelerado de información y comunicación. Con Heidegger ya tenemos antecedentes en sus obras posteriores que buscan otras formas de relación distinta con la técnica; con Han veremos un interés por ciertos hábitos y formas diferentes a los que caracterizan nuestras dinámicas sociales actuales. Hay actividades que no permiten la aceleración, al menos no, si se respeta su libre ser:

Sería un sacrilegio querer acelerar la acción de un sacrificio. Los rituales y ceremonias tienen su propio tiempo, su propio ritmo y tacto. La sociedad de la transparencia elimina todos los rituales y ceremonias, en cuanto que estos no pueden hacerse operacionales, porque son un impedimento para la aceleración de los ciclos de información, la comunicación y la producción (Han ,2013, p. 60).



Actividades como esos rituales y su propio tiempo son formas que se contraponen a esa positividad y permiten una distancia frente a ella. Sin dicha negatividad hay una absorción total en el uno, como podríamos pensarlo en términos heideggerianos. La positividad necesita de una negatividad como experiencia transformadora para no sucumbir a una mera igualdad. La mera adhesión, simetría, suma, no produce más que individuos dislocados o peor aún, no individuos sino una gran masa uniformada.

Todas esas críticas de la sociedad de la transparencia, su pornografía, aceleración, hipercomunicación etc. se enmarcan en cierta configuración social. Uno de los ejes centrales de toda la crítica por parte de Han es indudablemente el modelo capitalista. El capitalismo rige las relaciones mundanas y ello permea todas las esferas cotidianas, incluso aquellas que parecían tan respetuosas e intocables como el arte, o algunas prácticas milenarias que han sido vulgarizadas, como lo son los rituales antiguos del budismo zen. Hoy en día es normal ver exorbitantes precios de pinturas, o artistas que son apreciados más por sus excentricidades, su capacidad de ingenio y de innovar que de hacer arte como tal. La literatura se vuelve digerible y se adecúa a la actualidad u obedece al espectáculo, amarillismo o el oportunismo de aquellos que incluso se aprovechan del sufrimiento de los demás, para vender sus propios números y sumar dinero a sus cuentas. El capitalismo se encarga de propagar esas concepciones del mundo como una gran oferta que exhibe y expone. Esas formas de comprender mundo son una violencia de lo humano y tienen un gran impacto y consecuencia en la vida del ser *Dasein* y su entorno como veremos a continuación.

## 2.4 Consecuencias

La positividad lleva consigo unas consecuencias, entre ellas, como se había esbozado, el carácter de auto-explotación en el *homo laborans*:

La sociedad de la transparencia sigue exactamente la lógica de la sociedad del rendimiento. El sujeto del rendimiento está libre de una instancia exterior dominadora que lo obligue al trabajo y lo explote. Es su propio señor y empresario. Pero la desaparición de la instancia dominadora no conduce a una libertad real y a franqueza, pues el sujeto del rendimiento se explota a sí mismo (Han, 2013, p. 92).

Hay una especie de esclavitud consentida. Esa esclavitud, al darse en esa transparencia y pornografía expositiva, impide la configuración de una consolidación ética en la comprensión y trato en torno a los demás y nosotros mismos: “El viento digital de la comunicación e información lo penetra todo y lo hace todo transparente. Sopla a través

de la sociedad de la transparencia. Pero la red digital como medio de transparencia no está sometida a ningún imperativo moral. Carece, en cierto modo, de corazón [...]” (2013, p. 86). Precisamente, ese apresuramiento y afán impiden un afincamiento y bases que permitan un verdadero tejido ético. La falta de dicho tejido hace que llevemos a toda costa nuestros anhelos, incluso si ello significa pasar por encima de los demás en nuestros propósitos de autoexplotarnos.

La autoexplotación en pro de la productividad y el rendimiento deriva a su vez en consecuencias patológicas en nosotros como individuos. Ese exceso propio de la positividad, la sobreestimulación, el hiperconsumismo generan una afectación en nuestra integridad física y mental:

El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzo de este siglo (Han, 2012, p. 11).

Estas consecuencias son derivables a partir de esa conducta ya narrada de nosotros en tanto *homo laborans* y nuestra vida acelerada en las actividades que carecen de negatividad: “Ciertamente las enfermedades neuronales del siglo XXI siguen a su vez una dialéctica, pero no de la negatividad, sino de la positividad. Consisten en estados patológicos atribuibles a un exceso de positividad” (2012, pp. 17-18). Han acusa que al no haber negatividad se contribuye a aumentar ese movimiento frenético en el que resultan nuestras vidas:

La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento, o la supercomunicación, ya no es «viral». La inmunología no ofrece acceso alguno a ella. La repulsión frente al exceso de positividad no consiste en ninguna resistencia inmunológica, sino en una abreacción digestivo-neuronal y en un rechazo. El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia tampoco son reacciones inmunológicas. (Han, 2012, pp.19-20).

Como no hay reacción lo que quedan son individuos cansados, no por un exceso de formas diversas que enriquezcan la existencia, sino un exceso de lo mismo *ad nauseam*, una "sobreabundancia de lo idéntico" (2012, p. 23).

Además de una sobreexplotación de nosotros mismos y de la aparición de ciertas patologías que se generan como consecuencias de ese “habitar” contemporáneo, otra de sus consecuencias tiene que ver con la fugacidad y lo efímero. Todo es fugaz pues esa actividad constante impide una narrativa. No hay lugar para la construcción ni recuperación de un tejido, lo que hay es una desnarrativación de los acontecimientos

mundanos: “La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda. El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda [...]” (2012, p. 46). La desnarrativación se da porque no hay espacio para un verdadero contacto con las cosas, sino que es una estar allí y allá sin estar en ningún lado puesto que en nada nos demoramos. La narratividad se caracteriza por el contrario en un tejido denso y complejo de aquello que vivimos al darse en un arraigo y robustez de los acontecimientos. Hay un tejido que se construye desde la narratividad, mientras que esa aceleración en pro del rendimiento elimina dichos lazos a partir de esa transparencia de la que hablábamos. La fugacidad no conecta, vive en un presente en el cual no hay espacio para la memoria, un presente que no recuerda. Lo que acontece se pierde en esa fugacidad pues nada nos impregna realmente, nada se queda con nosotros, no hay profundidad, nada permanece ni tiene duración, todo se nos escapa en el mismo instante de su presencia, por ser un mero entretenimiento, una mera distracción.

Esa manera de comportarnos en la actualidad, con su falta de narratividad, genera una dispersión y fragmentación en la individualidad, por perdernos indiscriminadamente en aquellas actividades que ejecutamos a diario. Esa velocidad apremiante en nuestra existencia vuelve vaporosas las creencias, las formas culturales y otras expresiones más ricas a nivel significativo: “La moderna pérdida de creencias, que afecta no solo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero. Nunca ha sido tan efímera como ahora. Pero no solo esta es efímera, sino también lo es el mundo en cuanto tal” (2012, p. 46). Toda verdadera comprensión, arraigo, complejidad son reemplazadas por un ir de aquí para allá que cree saber y comprender de todo, como si todo fuera claro y explicable para el sujeto contemporáneo; algo que ya se había desarrollado con anterioridad en este trabajo a partir de disposiciones como la curiosidad y la habladuría. Una vida acelerada, intranquila, rápida no es una vida buena, pues es desgastante en esa imposición y autoimposición de aquello que creemos es lo que hay que hacer, lo cual no deja espacio alguno para aquellos momentos, experiencias y lugares verdaderamente enriquecedores y llenos de sentido que no se dejan cuantificar por tener un ritmo distinto, como diría Han, un aroma.

En ese entretenimiento y distracción fugaz, perdemos el vínculo con el otro, no hay verdadero acercamiento hacia el otro, es decir, se empobrecen nuestras relaciones con los demás: “La negatividad de lo otro y de lo extraño, o la resistencia de lo otro, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual. La transparencia estabiliza y acelera el sistema por el hecho de que elimina lo otro o lo extraño. Esta coacción sistémica convierte a la

sociedad de la transparencia en una sociedad uniformada” (2013, p. 13). Esa uniformidad de la que somos partícipes es peligrosa para todo vínculo de relación auténtico, pues incluso la ignoramos y creemos relacionarnos con los demás desde la diferencia, desde lo distinto, cuando de fondo seguimos sometidos a esa estructura uniforme propia de la impersonalidad, como abordábamos con Heidegger. Esa impersonalidad trae como consecuencias —además de negarle al otro su singularidad— la expulsión de las figuras y personajes excepcionales que enriquecen una cultura y la hacen más bella, en otras palabras, el poeta es despojado de la *polis*: “También la sociedad de la transparencia es una *sociedad sin poetas*, sin seducción y metamorfosis. Es el poeta el que produce las ilusiones escénicas, las formas aparentes, los signos rituales y ceremoniales, y contrapone los *artefactos* y *antifactos a lo hiperreal*, a los hechos desnudos.” (2013, p. 76) ¿Qué queda de una sociedad que elimina lo singular, lo excepcional, lo único? La consecuencia lógica deriva en sujetos de alma uniformada.

Si se expulsa al poeta como figura que representa lo auténtico, lo singular, la narratividad y la expresividad, tan solo queda una mera mercantilización de lo representativo en la exposición y la pornografía. Se pierde la teatralidad de la que ya habíamos hablado: “El mundo no es hoy ningún teatro en el que se *representen* y *lean* acciones y sentimientos sino un mercado en el que se exponen, venden y consumen intimidades. El teatro es un lugar de *representación*, mientras que el mercado es un lugar de *exposición*. Hoy, la *representación* teatral cede el puesto a la *exposición* pornográfica.” (2013, p. 68). Los “rituales” actuales son narcisistas, en lugar de jugar con la apariencia, tratan de reivindicar cierta identificación que genera lo visual. Sin embargo, eso que se expone visualmente no tiene un trasfondo de teatralidad, una verdadera puesta en escena: “Por el contrario, no nos demoramos ante las imágenes pornográficas, estas son estridentes, fuertes, porque están expuestas. Les falta también la amplitud temporal. No admiten ningún recuerdo. Sirven solamente a la excitación y satisfacción inmediata” (2013, p. 56). Esa forma de exposición es tan solo una mera percepción visual, donde no hay nada distinto a lo que la imagen muestra inmediatamente: “Las imágenes pornográficas, al estar desculturizadas, no dan nada que leer. Actúan sin mediación, como imágenes de propaganda, de forma táctil y contagiosa” (2013, p. 57). No hay matices, las apreciaciones, percepciones, “contemplaciones” son superficiales, impresiones de turista que no descubre ni conoce realmente, una pobre forma de comprender mundo: “Al turista le es extraña la semántica rica, la narratividad del camino.” (2013, p. 63)

Teniendo en cuenta lo desarrollado hasta ahora, las consecuencias de esas dinámicas contemporáneas redundan en sujetos anestesiados, estresados por sus proyectos, enfermos, carentes de estética y nivelados en sus elecciones como “individuos”. No somos capaces de juzgar ni decidir por nosotros mismos por ese exceso, por esa aceleración, por esa fugacidad que en nada se arraiga; lo cual impide una vida propia, una vida vivida por nosotros mismos: “Está demostrado que más información no conduce de manera necesaria a mejores decisiones. La intuición, por ejemplo, va más allá de la información disponible y sigue su propia lógica. Hoy se atrofia la facultad superior de juzgar a causa de la creciente y pululante masa de información” (2013, p. 17). El exceso destruye la intuición pues no hay profundidad alguna, solo datos. De nada sirve un montón de información sin sentido e inarticulada (2013, p. 23). Ese andar en todo y no estar realmente en nada lo veíamos desde Heidegger como la desazón en la que todo es volátil y no hay un verdadero habitar. La ausencia de tranquilidad, de pausa, de un paso atrás, un descanso, o un tiempo distinto atrofian nuestras capacidades y nuestros comportamientos haciéndolos funcionales y operacionales. Han dirá que el día de hoy no hay aroma, no se percibe el olor del tiempo que transcurre, su esencia que, aunque invisible está ahí y se siente si agudizamos nuestros sentidos, o mejor, si dejamos que estos sigan su cauce con su debida calma y disposición (*ethos*). Recuperar el aroma es tratar de recuperar el recuerdo, darle una atención, una mirada, un tejido de narratividad, es repujar por esa intimidad que se logra a partir de la ternura y no de esa atmósfera peligrosa y quemante envilecedora y destructiva que devasta todo auténtico tejido significativo: “La coacción de la transparencia destruye el aroma de las cosas, el aroma del tiempo. La transparencia no desprende aroma. La comunicación transparente, que ya no admite nada no definido es obscena” (2013, p. 64).

## **2.5 Serenidad, dejar ser, cansancio**

Han, si bien es un crítico asiduo de la sociedad contemporánea, es a su vez consciente de que hay formas de habitar que no se entregan totalmente a esa dinámica actual. No siempre la sociedad se ha caracterizado por su positividad. Hay ciertas actividades y formas comprensivas distintas, que recuperan un carácter más originario, como diría Heidegger. El mismo pensador alemán en su caracterización de la técnica moderna recuerda formas menos violentas y bellas en torno a nuestra relación con el mundo, como por ejemplo la técnica antigua que no era concebida como un mero almacenamiento de existencias (1994, p. 18 [V.A, p. 17]). El molino hacía uso del viento o del río, pero sin

usurpar su transcurrir, el cual seguía libre y continuaba su rumbo (1994, p. 18 [V.A, p. 17]). Tanto Han como Heidegger se preocupan por un esenciar distinto, más armónico y acorde en lo que respecta a esa comprensión del *Dasein* y su habitar mundo. Ellos indagan por un habitar ajeno a esas capas que construyen las concepciones de mundo, no con la finalidad de develar algo así como la “significación más auténtica”, pero sí al menos con una disposición de un carácter más honesto para con nosotros y el mundo, una disposición (*ethos*) mucho más comprensiva y atenta:

Lo otorgante, lo que destina de este o de aquel modo al salir lo oculto es, como tal, lo que salva. Porque esto que salva hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia. Ella reside en esto: cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento —y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento— de toda esencia. Precisamente en la estructura de emplazamiento que amenaza con arrastrar al hombre al solicitar como presunto modo único del hacer salir lo oculto y que de esta manera empuja al hombre al peligro de abandonar su esencia libre, precisamente en este extremo peligro bien a comparecer la más íntima, indestructible pertenencia del hombre a lo que otorga, siempre que nosotros, por nuestra parte, empecemos a atender a la esencia de la técnica (Heidegger, 1994, p. 34 [V.A, p. 36]).

En uno de sus más reciente ensayos, *Por favor, cierra los ojos* (2016),<sup>43</sup> Han propone una actitud distinta que se sustraiga a esa aceleración, hiperinformación y pornografía que caracterizan nuestra cotidianidad. El coreano indaga por un *ethos* atento y tranquilo que tenga un momento para la pausa, la contemplación y el silencio. Esta atención tiene que ver con pequeños hábitos y rituales que permitan conservarnos a nosotros mismos sin entregarnos abruptamente a esa dispersión propia del ajetreo cotidiano. Esta atención profunda y atenta también es reclamada por Han en textos anteriores como *La Sociedad del Cansancio* (2012); allí Han, ve, en el ejercicio filosófico, un lugar desde el cual se hacen posibles la reflexión y el pensar, en contraposición a esas dinámicas actuales desgastantes y dispersas:

Los logros culturales de la humanidad, a los que pertenece la filosofía, se deben a una atención profunda y contemplativa. La cultura requiere un entorno en el que sea posible una atención profunda. Esta es reemplazada progresivamente por una forma de atención por completo distinta, la hiperatención. Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos (Han, 2012, p.35).

---

<sup>43</sup> Han, Byung-Chul (2016). *Por favor, cierra los ojos*. A la búsqueda de otro tiempo diferente. Herder Editorial.

Es perceptible un contraste entre lo contemplativo y la actividad frenética. La actividad frenética impide todo proceso creativo pues no hay pausa, no hay duda, demora, no hay pensamiento ni reflexión alguna, mucho menos contemplación, todo ello necesario para una verdadera atención y no una pseudo “atención” del espectáculo: “La pura atención no genera nada nuevo. Reproduce y acelera lo ya existente. Benjamin lamenta que estos ritmos del tiempo y el sosiego del pájaro de sueño desaparezcan progresivamente. Ya no se «teje ni se hila»” (2012, p. 35). No es que la actividad sea repudiada, tanto la actividad como la contemplación son movimientos importantes en nuestro ser fáctico, el meollo radica en que la positividad anula la contemplación, lo que impide un poder escuchar al otro, prestarle atención, dedicarle el tiempo necesario, ser prudente, demorarse con él:

A su parecer, sin relajación se pierde el «don de la escucha» y la «comunidad que escucha» desaparece. A esta se le opone diametralmente nuestra comunidad activa. «El don de la escucha» se basa justo en la capacidad de una profunda y contemplativa atención, a la cual al ego hiperactivo ya no tiene acceso.” (Han, 2012, p.36).

La escucha es importante ya que una vez que logramos prestar atención, escuchar realmente, hay una ruptura con ese movimiento de la positividad y su transcurrir apurado. Junto a la escucha tenemos el aburrimiento y el cansancio que son otras formas de negatividad, otras formas de escuchar. Ellas contribuyen a *expresar* nuestra disconformidad con algo, de decir qué nos cansa y qué nos aburre, de desechar eso que no queremos y poder decir no: “Quien se aburra al caminar y no tolere el hastío deambulará inquieto y agitado, o andará detrás de una u otra actividad. Pero, en cambio, quien posea una mayor tolerancia para el aburrimiento reconocerá, después de un rato, que quizás andar, como tal, lo aburre” (2012, p. 37). Ese aburrimiento no es uno propio de lo impersonal y la manera en que se suele aburrirse. Es un aburrimiento que lleva consigo la oportunidad de elegir si disfrutamos o no de ese caminar una vez que nos demoramos allí el tiempo necesario. Dicha decisión se da desde nosotros mismos, es decir somos nosotros quienes elegimos si en realidad disfrutamos el caminar o no, lo cual sería un verdadero prestar atención, una verdadera escucha frente a aquello que queremos.

La escucha no necesariamente se tiene que ver asociada a pensamientos elevados y profundos, puede partir de lo más cercano: “Así que no necesitamos de ningún modo una reflexión «elevada». Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer

mundial.” (Heidegger, 2002, p. 20). De esta manera se sugiere al menos una posibilidad de hacer un pequeño quiebre que nos permita ser conscientes de aquello que hacemos y en lo que andamos ocupados, un quiebre que a su vez nos permite ser conscientes de ese *peligro* propio de esa inconsciencia y formas de desocultar mundo que caracterizan lo humano: “Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época” (2002, p. 26). No saber lo que se avecina es no ser conscientes de aquello que involucra nuestra forma de habitar mundo, nuestra forma de desocultar mundo y las consecuencias que ello implica, todo ello producto de nuestra incapacidad de reflexión, de pensamiento, de escucha

Otra de las disposiciones que destaca Han es el asombro, la capacidad de asombrarnos nos permite un punto de partida distinto al del espectáculo y al del ajetreo cotidiano. Es la capacidad de sorprendernos aquello que revitaliza el acontecer incluso en aquello aparentemente “insignificante”. El asombro se convierte en una necesidad en estos tiempos que solo busca lo expositivo, claro está, un verdadero asombro de corazón, no uno a modo de la curiosidad y la habladuría que se alimentan de lo novedoso. Han destaca a los artistas como portadores de una riqueza y abundancia que no es excesiva, cansina ni repetitiva, lo valioso es su capacidad de asombro y resignificación de lo “real”. De Cézanne por ejemplo destaca que: “podía ver el olor de las cosas” (2012, p. 38). La expresión “ver el olor” sobrepasa el mero ver con los ojos, se rompe con los cánones de la utilidad y se le da una dimensión más compleja, en este caso, a los sentidos y nuestra interacción con ellos y el mundo. También en los *haikus* podemos destacar un tipo de asombro ante lo inmediato que no busca ser pretensioso, ellos son una forma que logra *expresar* aquello que acontece de una manera muy bella: “La calidez del gorrión/ que atrapé, / y después suelto.” (2018, p. 10). Ese acercamiento del artista con la experiencia logra algo mucho más complejo, que permite el juego, la creación, la apertura: “Es un dejar ser, no un imponer dominador, una forma de relación simple y apacible con el mundo” (Heidegger, 2002, p. 28).

A su vez que Han recurre a pintores, literatos, poetas, también destaca constantemente filósofos como Nietzsche, para mostrar apuestas distintas, otras disposiciones —no las únicas— que son más ricas significativamente en torno a la comprensión de lo propiamente humano, cuando este se permite una relación más auténtica con el mundo:



En *El ocaso de los Dioses*, Nietzsche formula tres tareas por las que se requieren educadores: hay que aprender a mirar, a pensar, y a hablar y escribir. [...] Aprender a *mirar* significa «acostumbrar el ojo a mirar con calma y paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo», es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada” (Han, 2012, p. 53).

Han explora desde Nietzsche posibles formas distintas de despliegue humano, en donde la atención se presente como una alternativa que se diferencie de ese movimiento de aceleración producto de la actividad. Estar atentos involucra cierta conciencia en nuestros actos y en nuestra toma de decisiones respecto de nuestro ser-en-el-mundo. La actividad no nos libera, también hay que saber decir no a esa corriente de actividades que nos bombardean. Si aprendemos a decir no se crea un movimiento de irrupción que modifica la comprensión de sentido, la enriquece. La actividad necesita de una negatividad, de una pasividad previa a todo retornar al cauce de la actividad, bien dice Han citando a Nietzsche: “A los activos les falta habitualmente una actividad superior... en este respecto son holgazanes. Los activos ruedan, como rueda una piedra, conforme a la estupidez de la mecánica” (2012, p. 55). Además de esa necesidad del no, de la pausa, Han destaca sentimientos como la rabia, el miedo, la tristeza o, como veíamos anteriormente, el aburrimiento. Lo anterior con el fin de mostrar algunas formas de negatividad que se contraponen a esa estructura de positividad en la que todo “está bien”: “La progresiva positivación de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo y la tristeza, que se basan en una negatividad, es decir, que son sentimientos negativos” (2012, p. 57). Estos sentimientos aportarían una diferencia en contraposición a esa “felicidad” de modelos distópicos como los que encontramos en la literatura de Bradbury y Huxley, que al tratar de igualar los anhelos humanos bajo una idea de “felicidad” resultan en un empobrecimiento de la vida. Aunque sentimientos como la tristeza, la soledad, el aburrimiento, el vacío, la angustia, la indignación etc. tengan cierta connotación de no ser deseables, ellos resultan importantes en nuestra facticidad como grietas que nos atruenan e intensifican nuestra existencia y su rumbo.

Hay prácticas y ejercicios que poseen ese carácter de negatividad que destaca Han y que se hacen tan necesario en nuestros tiempos. Prácticas pasivas como las del budismo Zen cobran relevancia en un panorama de rendimiento y actividad: “La negatividad del «no-...» (nicht-zu) es, así mismo, un rasgo característico de la contemplación. En la meditación Zen por ejemplo, se intenta alcanzar la pura negatividad del «no-...», es decir, el vacío, liberándose de Algo atosigante que se impone” (2012, p. 60). Por otro lado, la constante actividad como veíamos lo único que genera es un sujeto dopado y anestesiado

en nuestra capacidad de actuar como individuos: “La hiperactividad es, paradójicamente, una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre. Se basa en una absolutización unilateral de la potencia positiva” (2012, p. 60).

A diferencia de ese cansancio patológico producto de la positividad, Han, recurriendo a un escritor alemán, reivindica un cansancio de otro talante, una disposición distinta: “Handke contrapone el cansancio elocuente, capaz de mirar y reconciliar, al cansancio sin habla, sin mirada y que separa” (2012, pp. 73-74). Este es un cansancio que se cansa de ese movimiento frenético y egoísta, uno que le dice “no quiero” a esa sobreexigencia violenta y brutal contra nosotros mismos, un cansancio que posibilita experimentar el mundo de modo distinto, uno que no sea ambicioso ni egoísta: “Cuando el Yo se aminora, la gravedad del Ser se desplaza del Yo al mundo. Se trata de un «cansancio que da confianza en el mundo», mientras que el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo.” (2012, p. 74). El cansancio a solas es el producido por el positivismo que nos deja sin ser nosotros mismos, el cansancio desde Handke, como decíamos anteriormente, es una pasividad, un dejar ser y estar tranquilo con nosotros y nuestra vida: “la inspiración del cansado dice menos lo que hay que hacer que lo que hay que dejar” (2012, p. 75). Es dejar de hacer, dejar ser y recuperar la narratividad, una verdadera significatividad, un verdadero sentido que permita un punto de partida distinto que Han identifica con el transcurrir de una peregrinación y su propio tiempo: “Estar en camino está cargado de significaciones como penitencia, curación o gratitud. A causa de esta narratividad, la peregrinación no puede acelerarse” (2013, p. 62) Parece ingenuo y simple pero esos pequeños movimientos y actividades libran una poderosa resistencia. El saber decir no, de abstenerse, de tenerse ante el movimiento frenético es de fondo todo menos una pasividad, es una forma de soberanía para con nuestra existencia y su ser en-el-mundo, una forma de luchar contra esas dinámicas actuales, agotadoras y patológicas. Esos pequeños movimientos no son formulas sagradas ni recetas mágicas, bien poco parecen poder contrarrestar ese exceso de positividad. Aun así, son gestos que guardan en si una semilla, dan indicios y pistas de cómo romper con esa estructura significativa que se da en nuestra sociedad contemporánea. Formas que contribuyan a un acercamiento más sincero y arraigado, una apuesta y búsqueda con un sentido de una escucha más atenta: “Para Nietzsche, el alma humana agradece su profundidad, grandeza y fuerza, precisamente, a la demora en lo negativo. También el espíritu humano es un nacimiento con dolor [...]” (2013, p. 18). Las experiencias desgarradoras hacen parte de un resquebrajamiento frente a esa torpe y pobre existencia

cotidiana, es una apuesta por algo más vivido, más profundo, aun en su dolor y malestar, que recuerdan la angustia heideggeriana, pero que no es exclusiva de ella. Hay otras formas, pequeños gestos, menos “elevados”, pero que aun así logran algo, como veíamos con pasiones como la tristeza, el aburrimiento, el cansancio o un simple guardar silencio.

## 2.6 Coda

Así como hay disposiciones que nos caracterizan en nuestro agenciarnos y ser agenciados modernos, como esa vulgar forma de desocultar propia del *Gestell* que violenta a la naturaleza tratando esta como una mera existencia, existen otras posibilidades, otras formas de relacionarnos. El mundo no se desoculta únicamente desde esa disposición dominante, violenta, impersonal y estándar que caracteriza nuestra cotidianidad. Hay *ethos* que permiten una apertura significativa distinta y más auténtica, una más acorde a una tranquilidad que viva en una relación armónica con el mundo; una disposición distinta que se aleja de ese ajetreo actual, una que nos permite decir no, cansarnos, disfrutar del ocio y que no se deja apremiar ni amenazar por el tiempo, como si este fuera su enemigo contra el cual se está en una carrera.

Aunque vivimos en un mundo bajo ciertas circunstancias, ello no niega la posibilidad de un significar distinto: “Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne” (Heidegger, 2002, p. 28). No podemos pretendernos amos ni dueños de nada sino dejar ser y dejar sernos a nosotros mismos en una disposición más honesta con el mundo: “Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior” (2002, p. 28). *Serenidad* es una palabra muy bella que utilizan como traducción del término alemán *Gelassenheit*, la cual como su nombre bien lo indica, trasmite cierta tranquilidad y pausa, —nadie puede imaginarse una serenidad en el atropellado y cotidiano ser contemporáneo y sus dinámicas capitalistas—. Heidegger propone una relación con la técnica desde la serenidad, pero esa disposición atraviesa en general todas nuestras esferas y despliegues en cuanto *Dasein*. Hacer extensible la serenidad como un verdadero descubrir significativo en el que las palabras florecen, brotan y crean, se distancia del ultraje, violencia, producción, rendimiento y en general de ciertas concepciones de lo humano de las que tanto hemos hablado en el presente escrito. La serenidad es un *ethos* distinto ante un mundo contemporáneo que

devela a su antojo y sin escucha. La Serenidad es una apuesta, una posibilidad de un vínculo más auténtico con el mundo: “La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece” (Heidegger, 2002, p. 30).

## Conclusión

Al remitirnos a nuestra facticidad y comprendernos desde ella como un *Dasein* que habita mundo se logra una complejización y profundización en lo que tradicionalmente se conoce como hombre y sus diferentes definiciones. Nosotros en tanto *Dasein* somos más que una categoría y un género, somos seres que habitan sentido a partir de las múltiples significaciones que se generan en nuestro despliegue fáctico y nuestra apertura hacia él. No obstante, aunque el ser humano lleve consigo la posibilidad de esa apertura en su expresión más auténtica, en su vida cotidiana se van construyendo capas de sentidos que se imponen y erigen de manera peligrosa en su modo de desocultar, como lo son las diversas concepciones de mundo. Ello conlleva una crisis pues los sentidos son aniquilados y reemplazados por pobres interpretaciones de lo “real”. Esas interpretaciones hacen que nuestras posibilidades en tanto *Dasein* se concreten en disposiciones impersonales e indiferenciados de habitar, que se dan desde la alienación, la habladería, la curiosidad y que, desde un panorama contemporáneo, como veíamos con Han, se comprenden desde la pornografía, transparencia y productividad que iguala todas las formas de vida haciéndolas vacías y pobres. Las significaciones en su riqueza y sus posibilidades de brotar son convertidas en productos reproductibles, operacionales y mediocres que caracteriza nuestro compartir existencia. Las consecuencias que se derivan de esas formas reproductibles y vacías violentan una comprensión más atenta y

verdaderamente abierta hacia el *Dasein* y el mundo ocasionando lo que hemos denominado como crisis de sentido.

Evidenciar ese panorama de crisis permite ya no solo describir aquello que nos caracteriza en cuanto *Dasein*, como lo hizo Heidegger, sino, a su vez, criticar y cuestionar esas formas de constitución de sentido como lo hace Han, y, dando un paso más allá de ambos autores, hacer una especie de apuesta ética. Invirtiendo el interés ontológico de Heidegger por uno “mundano”, sería plausible hacer una apuesta ética, como lo hizo Aristóteles al preguntarse por una vida buena<sup>44</sup>, en este caso, una pregunta por una vida que no sea sometida exclusivamente o en su totalidad a esas formas impersonales y niveladoras de habitar. La apuesta es ética porque combate las disposiciones (*ethos*) que van en detrimento de un verdadero tejido significativo y atañe a la vida porque involucra nuestras elecciones, nuestra apertura al mundo, nuestra escucha y con ello la posibilidad de una vida que sea vivida por nosotros mismos aun con sus tropiezos y carencias. Esa apuesta ética no lo es de normas y preceptos sino una entendida en el sentido más amplio de la palabra en la medida que se pregunta por el *Dasein* y su habitar mundo, el modo en que cuidamos de nosotros mismos. Si bien sería ingenuo pretender sustraerse de las circunstancias que conforman nuestro existir fáctico, como lo son el lugar dónde vivimos, nuestra cultura y sociedad, ello no impide, al menos como esfuerzo, pensar un *ethos* distinto. Un *ethos* que se caracterice por permitir un brotar significativo que no se dé desde la dominación, la agresión y brutalidad de sentido, sino desde la escucha atenta del *Dasein* y que empieza con pequeños movimientos, pequeñas rupturas; un prestar atención que atañe a la vida y con ello abre la posibilidad de, como diría Aristóteles, una vida buena.

---

<sup>44</sup> A su vez que Heidegger hace una interpretación ontológica de la ética aristotélica, es posible hacer una recuperación por parte del planteamiento del estagirita y hacer una apuesta ética desde las interpretaciones fenomenológicas del filósofo alemán. Es decir, es posible un diálogo en ambas direcciones y no solo desde la reapropiación de los conceptos por parte de Heidegger del filósofo griego. Infortunadamente, lo anterior no se ha podido desarrollar aquí, tan solo ha sido sugerido de manera vaga en el presente escrito, fundamentalmente por cuestiones de espacio. Sin embargo, hay una clara convergencia entre ambos pensadores. Por ejemplo, en el hecho de partir de la facticidad en su comprensión de lo humano y de usar nociones cercanas como disposición, vida auténtica y significatividad en Heidegger y *ethos*, vida *eudaimónica*, y *telos* en Aristóteles. Ambos autores proporcionan elementos suficientes para pensar una especie de *ética* pensada desde la preocupación por lo humano y sus formas de vida.

## Bibliografía

### Abreviaturas

- Eth. Nic.   Ética Nicomáquea.  
Pol.        Aristóteles, Política.  
SZ         Heidegger, M. (2006). Sein und Zeit (19 ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.  
GA         Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag. Esta abreviatura seguida del número indica el volumen en la correspondiente edición.  
Gel.        Gelassenheit, Serenidad, Heidegger.  
V.A         Vorträge und Aufsätze, Ives Zimmermann 1954

### Fuentes

- Heidegger Martin (2011) *Ontología hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (2009) *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta
- Aristóteles (2007) *Ética*. Incluye: *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, *Acerca del alma*. Introducciones de T. Martínez y Tomás Calvo Martínez y de Julio Pallí Bonet. Madrid.
- Carlos Arturo. (2017) *Recuperar la vida. Hermenéutica y destrucción en el joven Heidegger (1919.1923)*. Medellín-Colombia, Editorial Pontificia Bolivariana.

- Rodríguez Ramón (2015) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. España. Tecnos.*
- Heidegger, Martin (2006) *Carta sobre el humanismo. Madrid. Alianza Editorial.*
- Bradbury, Ray (2010) *Trad. Alfredo Crespo. México: Random House Mondadori, S.A*
- Heidegger, Martin (2002). *Serenidad. Barcelona. Ediciones Serbal*
- Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículos. Barcelona. Ediciones Serbal*
- Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio. Barcelona: Herder*
- Han, Byung-Chul (2013). *La sociedad de la transparencia. Barcelona: Herder*
- Volpi, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.*
- Lara, Francisco (2011) *Entre fenomenología y hermenéutica, Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta. Madrid: Plaza y Valdés. [pp. 43-70].*
- Borges, Jorge Luis (2015). *Poesía Completa. Barcelona. Penguin Random House Mondadori, S.A.*