

EN TORNO A LA FRÁGIL “CONSTITUCIÓN” ENTRE ALTERIDAD Y MUNDO.

Una aproximación a la ontología de lo uno en Heidegger.

Henry Escobar G.
Universidad del Valle
Cali, Colombia

El sufrimiento es condición para la actividad del genio, ¿Creéis que Shakespeare y Goethe hubieran escrito poemas o que Platón hubiera filosofado y Kant criticado la razón si hubiesen hallado en el mundo real que los rodeaba satisfacción y contentamiento y en todo les hubiese ido bien? Sólo al discrepar y estar insatisfechos en este mundo real nos volvemos, en procura de satisfacción hacia el mundo del pensamiento. Sólo el sufrimiento te eleva sobre ti.

Schopenhauer.

La carne esta triste y todo libro he leído.

Stephan Mallarme.

Dichoso el árbol que es apenas sensitivo y más la piedra dura, porque esa ya no siente pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Rubén Darío.

En primer lugar, debemos aprender a reconocer que una de las cosas más frágiles y delicadas que existen son las relaciones humanas. Si bien la esfera de lo social dota de sentido el mundo interno de la conciencia en el proceso de identidad, no significa por ello que tal proceso de identidad no esté atravesado por ciertas vicisitudes y complejidades inherentes a la facticidad del estar-en-el-mundo. Para llevar a cabo esta exploración en el mundo de la intersubjetividad hemos tomado como referencia el análisis que hace Heidegger de lo *uno*. Aquí Heidegger se propone mostrar la tensa relación existente entre el Dasein y los Otros. Dentro de esta investigación Heidegger se encontrará en el camino con algunas nociones tales como la caída, la angustia y el cuidado, entre otras.

En segundo lugar, el mundo del Otro es ante todo misterio, un misterio que se diluye en medio de la rutina de nuestras ocupaciones, el Otro siempre está presente aunque adopte una actitud de hostilidad o de indiferencia frente a él. La realidad social no hace otra cosa que confirmar este hecho: que el Otro existe, así quiera librarme o escapar de su presencia. El hombre para Heidegger no es más que un ser arrojado en medio de las cosas y en medio del mundo del Otro. En otras palabras, el Dasein no es más que un ser arrojado en medio de sus posibilidades.

En esta medida vemos que el Dasein se encuentra desnudo frente al mundo y propenso inevitablemente al sufrimiento. Por ende, desde que nacemos, nuestro vivir es un permanente estar en lo extraño y lo inhospitalario, un radical malestar. No obstante, nuestra falta o deuda es original: no procede de un hecho posterior a nuestro nacimiento y constituye nuestra manera propia de ser. La falta es nuestra condición original porque originariamente somos carencia de ser. Deuda impagable, mancha imborrable¹. Pareciera entonces que la vida se empeñara en recordarnos todos los días que nuestro mayor crimen fue haber nacido. Algo similar piensa Freud en el *Malestar de la Cultura* cuando sostiene que:

El sufrimiento nos amenaza por tres lados: Desde el propio cuerpo que condenado a la decadencia y a la aniquilación, ni siquiera puede prescindir de los signos de alarma que representan el dolor y la angustia; del mundo exterior, capaz de encarnizarse en nosotros con fuerzas destructoras omnipotentes e implacables; por fin, de las relaciones con Otros seres humanos. El sufrimiento que emana de esta última fuente quizás no sea más doloroso que cualquier otro; tendemos a considerarlo como una adición más o menos gratuita, pese a que bien podría ser un destino tan ineludible como el sufrimiento de distinto origen².

Se trata entonces de comprender al hombre en sus propios límites, en el corazón mismo de la convivencia cotidiana, ahí donde el hombre lucha y se envilece. Nada se nos da tan fácil en la vida como el sufrimiento. “La vida-nos dice Schopenhauer- no se presenta de manera alguna como un regalo que debemos disfrutar, sino como un deber, una tarea que tenemos que cumplir a fuerza de trabajo. De aquí, en las grandes y en las pequeñas cosas, una miseria general, una labor sin descanso, una competencia sin tregua, un combate sin términos, una actividad impuesta con la extremada tensión de todas las fuerzas del cuerpo y

¹ Paz, Octavio.1998. “La Revelación Poética”. Bogotá: Fondo de cultura económica. En: *El Arco y la Lira* Pág.149

² Freud, Sigmund. 1973. “El malestar en la cultura”. En: *obras completas*. Madrid: ED. Biblioteca Nueva. Pág. 3025.

del espíritu³”. En consecuencia, la vida en convivencia se torna de un momento a otro en algo insoportable; sin embargo, al tratar de escapar de la dictadura del Otro, al intentar escapar de la violencia con que nos envuelve constatamos el hecho de que no podemos huir del mundo, porque estamos absorbidos completamente en él⁴. Y, por si fuera poco, nos damos cuenta – en medio de nuestra desesperación – que precisamente existe un mundo gracias a que existen los Otros. El infierno, como diría Sartre, son los Otros. De igual forma, en un tono similar de amargura Schopenhauer se pregunta ¿De dónde ha ido Dante a buscar el modelo y el asunto del infierno de su Divina Comedia, sino en nuestro mundo real? No obstante, el infierno del mundo supera el infierno de Dante en el que cada cual es diablo para su prójimo⁵. Cuasi infierno en la tierra. El desarraigo extremo en la desgracia. Por lo común la injusticia humana fabrica, no mártires, sino cuasi perversos, hombres cuasi malditos. Los seres caídos en el cuasi infierno son como el hombre humillado y herido por los ladrones. Han perdido el ropaje de su carácter⁶.

Este mundo es campo de matanza, donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los Otros; donde todo animal de rapiña es tumba viva de otros mil y no sostiene su vida sino a expensas de una larga serie de martirios, donde la capacidad de sufrir crece en proporción de la inteligencia y alcanza, por consiguiente, en el hombre su grado máximo⁷. Pareciera, entonces, que se viviera de la miseria de los demás.

Ya hemos observado cómo el mundo real se convierte para la experiencia de la conciencia en sinónimo de penuria, de angustia, de penitencia. En resumen, el mundo es un viacrucis, un valle de lágrimas, una pesada cruz que la existencia debe cargar en medio del aburrimiento y la miseria.

Ahora bien, en medio del sufrimiento del mundo nos encontramos con el Otro. En efecto, tanto el Otro como el Dasein son seres arrojados en medio de la contingencia del mundo. De este mismo modo, aquello que llamamos exterioridad no es más que un constructo histórico producto de la dialéctica entre el yo y el Otro. En otras palabras, todo eso que denominamos cultura, civilización o contexto de sentido hace parte de la trama de lo social y del juego de lo intersubjetivo.

Ahora, detengámonos un poco en aquello que Heidegger ha denominado como lo *uno*. Para Heidegger la convivencia es el espacio mundano en el que nos *encontramos* con el *uno*, el

³ Schopenhauer, Arthur. 1998. “Dolores del mundo”. En: *La sabiduría de la vida, en torno a la filosofía, el amor, las mujeres, la muerte y otros temas*. México: ED.Porrúa. Pág. 297

⁴ Heidegger, Martín. 1997. “El estar-en-el-mundo como coestar y ser-si-mismo”. En: *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria. Pág. 139.

⁵ *Op. Cit.* Schopenhauer Pág. 300

⁶ Weil, Simone. 1994. “El yo”. En: *La gravedad y la gracia*. Madrid: Ed. Trotta. Pág. 77

⁷ *Op. Cit* Schopenhauer. Pág. 300.

cual también podemos entender por masa, gente o los Otros que no reconocemos y que, por ende, coexisten anónimamente.

La convivencia, nos dice Heidegger, está caracterizada por el modo de la distancialidad⁸. En efecto, cuando el filósofo alude a ésta noción no hace sino poner de relieve que el Dasein en su cotidianidad se encuentra sumergido en el mundo de sus ocupaciones. Cada quien se haya sumergido en el rol social que ha elegido. Y como cada quien se haya absorbido por el quehacer de sus ocupaciones nadie se percata en la praxis cotidiana y anónima de que existe el Otro. Es como el albañil que ha sido empleado en la edificación de una casa que ignora o no recuerda totalmente el plano de ésta. Así también sucede con el hombre, que mientras trabaja a lo largo de los días y las horas de su vida, piensa muy poco en el carácter de ésta como totalidad. En el *mundo de la cotidianidad* la realidad se da ahí sin problematizar. En la totalidad del mundo se encuentran arrojados los Otros y en medio de los Otros se encuentra arrojado el Dasein. Ni los Otros, ni el Dasein se encuentran en una posición *ontológica* privilegiada. Consecuentemente, tanto el Dasein puede ser blanco de violencia del Otro, como el Otro puede ser objeto de violencia del Dasein. El mundo de lo *uno*, es el mundo del desarraigo y de la indiferencia.

Para Heidegger, en la facticidad de la convivencia cotidiana el Dasein está sujeto al dominio de los Otros. De modo que en el convivir cotidiano el Dasein no es él mismo quien es: los Otros le han tomado su ser. El arbitrio de los Otros *dispone* de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos Otros no son determinados Otros. Por el contrario, cualquier Otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los Otros que el Dasein ya ha aceptado sin darse cuenta. *Uno* mismo forma parte de los Otros y refuerza su poder. De forma que “Los Otros” son los que inmediata y regularmente existen en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquel, no es *uno mismo*, ni algunos, ni la suma de todos⁹. El “quién” es el impersonal *uno*, que podemos entender – tal cual habíamos anteriormente señalado – como la masa, la gente o los Otros que nos encontramos cuando salimos a la calle. Y puesto que el Otro también es otro Dasein, *uno* mismo es para el Otro *extrañamiento*, es decir, otredad. En este sentido, el *uno* representa todas las posibilidades del mundo del Dasein en tanto mundo colectivo. El *uno* consiste de Otros Dasein cuya presencia crea el mundo en que actúa un Dasein individual.

El *uno* en Heidegger hace parte constitutiva de la función normativa de la cultura. Es “quien” regula el comportamiento del Dasein en público. En otras palabras, Heidegger creía que las prácticas sociales que forman el mundo del Dasein son establecidas por el *uno*. El *uno* es la concreción, la corporización del mundo del Dasein y, en consecuencia, de las posibilidades y aspiraciones personales de lo que el Dasein puede llegar a ser. El Otro, entonces, podría servir de modelo a las expectativas y anhelos del propio Dasein. De esta

⁸ *Op. Cit.* Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Pág.150

⁹ *Ibíd.* Pág.151

manera, el *uno* cumple una función normativa en tanto que moldea el comportamiento del Dasein.

Siguiendo en este orden de ideas, el *uno* o los Otros constituyen el entorno en que un hombre puede y debe actuar. El Otro es lo que da un horizonte de comprensión de sentido a la existencia de cada Dasein. Por el *uno* nos explicamos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea, y aprendemos de igual forma cómo *uno* mismo vive. En lugar de explicar el mundo mediante las leyes de la ciencia, los hombres en el mundo de la vida dan cuenta de éste participando en un contexto social, un mundo que posee costumbres corporizadas y expresadas en el *uno*. Las normas de comportamiento son sólo elementos contingentes de diversas culturas.

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. Pero, como el *uno* ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad. El *uno* puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente se recurra a él¹⁰, de manera que, al tiempo que moldea la experiencia individual sobre los hábitos sociales del hombre, también ejerce un poder anónimo sobre su existencia, especialmente sobre su capacidad crítica de decisión. La mayor parte de las veces, el hombre en su cotidianidad no afronta sus problemas sino que le deja la responsabilidad a Otro. El hombre de la multitud, el hombre-masa padece de minoría de edad. Frente a esta cuestión, Heidegger ha dicho que nadie puede decidir por otro porque en esencia el Dasein es posibilidad, por lo tanto, nadie puede pretender ocupar mi lugar al momento de tomar una decisión. Yo no puedo, por decirlo de una manera, aplazar mi muerte y dejársela a Otro. En suma, la individualidad se forma en cada acto, en cada acción con que interactuamos sobre el mundo. De allí que el Dasein no pueda dejarle a los Otros las responsabilidades que le corresponden, pues para Heidegger el Dasein es en últimas, posibilidad arrojada. Posibilidad de ser libre para el más propio poder-ser¹¹.

No obstante, el Dasein al dejarse llevar por lo que *se opina* y *se dice*, no hace sino mantener y reforzar el dominio del Otro. De esta forma, el *uno* aliviana al Dasein en su cotidianidad, dado que satisface los deseos del Dasein de tender a tomar todo a la ligera y hacer las cosas en forma fácil. De modo que el *uno* o la sociedad, despliegan una auténtica dictadura sobre los modos de ser del Dasein¹². En este sentido, el *uno* responde a la pregunta por el quién del Dasein cotidiano, es lo anónimo, que como hemos observado, ya se ha entregado siempre en su estar con nosotros¹³.

¹⁰ *Ibíd.* Pág. 152

¹¹ *Ibíd.* Pág. 168

¹² *Ibíd.* Pág. 151

¹³ *Ibíd.* Pág. 153

El *uno* es un existencial y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura del Dasein. Sin embargo, no hay que pasar por alto que cada Dasein está disperso en el *uno* y que su proyecto consiste en poder llegar a encontrarse a sí mismo. Esta dispersión que caracteriza al hombre, no hace otra cosa que mostrarnos que cada individuo está sumergido en la medianía de sus ocupaciones cotidianas.

De modo que en la convivencia cotidiana yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio ser sí-mismo, sino que soy los Otros a la manera del *uno*. El Dasein es el *uno* y por lo regular se queda en eso.¹⁴ En efecto, en la rutina diaria no hacemos sino reforzar por medio de nuestros prejuicios el poder opresivo de la sociedad sobre aquellos que son diferentes a *uno*: los negros, los indígenas, los indigentes, las prostitutas, los desplazados, los extranjeros... la “gente” tiende a pasar por encima y a marginar todo aquello que no sea como ellos. De igual forma, los prejuicios sociales tienden a liquidar todo aquello que tenga por signo lo diferente. De igual forma sucede con la ciencia y con el arte cuando se masifica. Así, “toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. 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”¹⁵. Es como si el sentido mismo de la existencia perdiera su impulso vital al disolverse en la convivencia. Lo cual nos lleva a analizar otra estructura fundamental para comprender la noción de lo *uno* en Heidegger. Se trata del movimiento de caída y la condición de arrojado.

En el movimiento de caída, el Dasein está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa. Este absorberse en el mundo de los útiles, tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público de lo *uno*¹⁶. En el movimiento de caída el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en tanto poder-ser-sí-mismo-propio; es decir, ha renunciado a la realización de su propio proyecto existencial. De este modo, el estado de caída es el movimiento por el cual el Dasein *cae* en lo impropio. Sin embargo, lo impropio no debe ser entendido en modo alguno a la manera de una simple negación, como sí en éste modo de ser el Dasein perdiera pura y simplemente su ser. Por tanto, la impropiedad no se refiere a una especie de no estar-en-el-mundo, sino que ella constituye un modo eminente de estar-en-el-mundo, en el que el Dasein queda enteramente absorto por este y por la coexistencia de los Otros en el *uno*¹⁷.

De manera que, en el fondo, lo que le falta al hombre en su vivir inmerso en su cotidianidad es justamente su ser mismo, le falta precisamente lo que lo hace ser. El hombre necesita preguntarse por el *sentido* de su existencia. Lo cual no hace, porque rutinariamente le deja su responsabilidad y el cuidado de su propia vida a una especie de sujeto impersonal, el *uno*, que es *cualquiera y todos*. Un ejemplo de esta situación lo podemos ver reflejado en

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 151

¹⁵ *Ibíd.*

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 198

¹⁷ *Ibíd.*

una persona que acepta sin más lo que *se dice*, lo que *se opina* y que *se contenta* con entender todo a medias. Alguien así huye de la posibilidad de tomar su propia vida como proyecto. De modo que el Dasein en su convivencia cotidiana huye de percibir y aceptar su singularidad¹⁸.

Así pues, vemos que la caída es el modo de ser inmediato del Dasein en el que se mueve ordinariamente. El estado de caída le revela al Dasein la condición de ser arrojado en el mundo, en el que se encuentra como una criatura huérfana en medio de la más terrible tempestad. De igual forma, la convivencia con los Otros le muestra el carácter absurdo, trágico y frágil de las relaciones humanas. Gracias a la inercia del movimiento de caída el Dasein se desplaza por el mundo con un sentimiento de vacío absoluto, de desarraigo, de extrañamiento total. Este descenso al infierno de la cotidianidad, nos recuerda a Schopenhauer cuando dice que la vida del hombre oscila como un péndulo entre el dolor y el hastío. En la vida civil el domingo representa el aburrimiento y los seis días de la semana la miseria¹⁹.

Para Heidegger el tedio se manifiesta cuando no estamos ocupados propiamente con las cosas o con nosotros mismos. En efecto, el tedio nos sobreviene cuando estamos aburridos. De modo que el tedio profundo va de aquí para allá en los abismos del Dasein como una niebla callada que reúne a todas las cosas y a los hombres y, junto con ellos, a *uno* mismo en una común y extraña indiferencia. Este tedio revela lo ente en su totalidad²⁰.

Hemos visto el modo en que el tedio aparece revistiendo todas las cosas y con ello se vislumbra la posibilidad de entrar en contacto con la nada. Sin embargo, esta posibilidad sólo sucede bajo ciertas condiciones especiales, bajo cierta disposición afectiva, en un temple de ánimo particular.

Así, el Dasein siempre *comprende* y se *encuentra* con el mundo bajo la experiencia de un temple de ánimo; el Dasein ya está siempre afectivamente abierto como aquel ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo²¹. De manera que el hombre no sólo sería una máquina lógica, sino también un organismo susceptible de sensaciones y sentimientos. No obstante, en la modernidad el hombre se torna pura razón, relegando la emotividad y los estados de ánimo a un segundo plano. En este sentido, frente a las pasiones se imponen las razones. Con esto no queremos decir que debemos dejarnos llevar todas las veces por las pasiones. Tal interpretación sería un error. Por el contrario, se

¹⁸ Gandolfo, Rafael. 1995. *De Aristóteles a Heidegger*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Católica de Chile. Pág.218

¹⁹ *Op. Cit.* Schopenhauer. Pág. 298

²⁰ Heidegger, Martín. 2003. *¿Qué es metafísica?* Madrid: Ed. Alianza. Pág.24

²¹ *Op. Cit.* Heidegger. *Ser y Tiempo*. Pág. 159

trata de mirar cómo a través de ciertos estados de ánimo se devela la totalidad de lo ente. Pues, por medio de la disposición afectiva nos damos cuenta de nuestra condición de arrojados en el mundo.

En suma, la disposición afectiva no sólo abre al Dasein en su condición de arrojado y en su estar referido al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el Dasein se entrega constantemente al “mundo” y se deja afectar de tal modo por él. Pero que, en cierta forma, se esquivo a sí-mismo²². En las ocupaciones cotidianas el Dasein trata de desentenderse de todas esas cosas que apremian su ser en la intimidad. Pre-ocupaciones que van desde su propia muerte física hasta la muerte de sus seres queridos. Lo cual nos muestra que dentro del Dasein hay un miedo a dejar de ser-con. Al Dasein le atemoriza la posibilidad de que el Otro deje de “ser-conmigo²³”. Nos da temor sentirnos solos en un mundo que se nos ha hecho insoportable, no por constituir una carga, sino todo lo contrario por su irrelevancia, su falta de sentido.

Para Heidegger, la angustia es la tonalidad afectiva fundamental, es la raíz misma de la praxis humana. En la angustia, el mundo se diluye como una fantasmagoría, al tiempo que se desliza y se derrite como un flujo viscoso. La angustia se nos devela precisamente allí donde *uno* vuelca todo su afán en el trabajo, en actividades, en todo lo que implique no tener tiempo por estar ocupado²⁴. Comercio monótono con un mundo que impide que el Dasein se percate lo que es él en el fondo. Una imagen similar nos la ofrece Simone Weil cuando sostiene que:

La monotonía es lo más hermoso que hay y lo más espantoso. Lo más hermoso si es un reflejo de la eternidad. Lo más espantoso si es indicio de una perpetuidad sin cambios. Tiempo superado y tiempo esterilizado.

El círculo es el símbolo de la hermosa monotonía y el vaivén pendular, el de la atroz monotonía²⁵.

Sin embargo, la angustia no hace desaparecer al mundo, ni mucho menos nos lleva a “otra” región. Se limita a dejarnos a solas no con el mundo, sino ante nosotros mismos. Analicemos más de fondo este fenómeno.

²² *Ibid.* 163

²³ Duque, Félix. 2001. “Los humores de Heidegger. Teoría de las tonalidades afectivas”. *Revista Archipiélago* No.49. Pág.116.

²⁴ *Ibid.* Pág. 117.

²⁵ *Op. Cit.* Weil. Pág. 208

En la angustia el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. El mundo de las ocupaciones rutinarias y la coexistencia con los Otros se hunden y se desploman. La angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse desde el estado de caída, lo arranca de la impropiedad en la que está sumergida la cotidianidad de lo *uno*. La angustia arroja al Dasein devuelta hacía aquello por lo que se angustia, hacía su propio poder-estar-en-el-mundo²⁶. En otras palabras, la angustia abre al Dasein sobre sus propias posibilidades. Y, por ende, lo empuja a que medite sobre su propio proyecto de vida.

De esta forma, la angustia aísla al Dasein en su propio estar-en-el-mundo. Que en cuanto ente que se comprende, se proyecta esencialmente en posibilidades. En efecto, la angustia le revela al Dasein el estar vuelto hacía el más propio poder-ser. Es decir, le revela su ser-libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos²⁷. De manera que la angustia tiene como cualidad primordial despertar al individuo del sopor cotidiano. Por medio de ella, la realidad se hace patente de otro modo. Es como si el hombre se desconectara por un momento del tedioso engranaje de la maquinaria social. Para Heidegger, la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero “este solipsismo existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”²⁸.

Sin embargo, no debemos confundirnos, el “solipsismo” existencial no es el solipsismo cartesiano. El Dasein no es una res cogitans desprovista de mundo. Tampoco representa la realidad del mundo bajo la sombra de la idealidad matemática, tampoco es una entidad autosuficiente ni mucho menos se cree el centro racional del universo. Además, no hace una separación tajante de la conciencia del cuerpo y tampoco depende de Dios para existir. El Dasein, para decirlo en términos heideggerianos, no es una cosa-sujeto como lo sería el ego cogito cartesiano. Así que pues no nos confundamos.

Volviendo al tema de la angustia, Heidegger señala que cuando ésta se manifiesta *uno* se siente desazonado, intranquilo, inquieto y desesperado. No era para menos: la abrupta indeterminación de la nada cuando nos convoca simplemente nos confunde; es entonces cuando dejamos todo a la deriva y comenzamos a meditar sobre las cosas que realmente nos importan en el transcurso de la existencia. De igual manera, en el fenómeno de la angustia al Dasein se le abre la posibilidad de su ser-para-la-muerte. Todo aquel que se sumerge en el fenómeno de la angustia, se angustia precisamente porque algún día tiene que morir. En este sentido, en la comprensión de su realidad mortal y finita, el hombre comprende sus posibilidades en la totalidad de lo ente. En otras palabras:

²⁶ *Op. Cit.* Heidegger. *Ser y Tiempo*. Pág. 210.

²⁷ *Ibíd.* Pág.210.

²⁸ *Ibíd.*

Sólo aquel que experimenta su tener-que-morir, sabe de la soledad profunda e intocable en la que yace, pues nadie puede morir por nosotros, ni nadie siquiera puede entrar a participar de verdad en lo que allí acontece. Esta soledad que descubrimos no es, por tanto, una falta de amigos, de afecto o de simpatía. Es más bien la falta de sustento o de apoyo que yace en el fondo de nosotros. Es entonces, cuando nos percatamos que las cosas o personas que componen al mundo no nos sirven para nada. Nos sentimos extraño frente a las cosas, pues sabemos que en el fondo no podemos contar con ellas. La angustia pone de manifiesto de forma aguda aquello que Heidegger denomina la inhospitalidad de nuestro ser en el mundo. Es cierto que por un lado la convivencia social todas las formas de la vida civilizada tratan de ser habitable al mundo de una forma afable, cómoda y benigna. Sin embargo, apenas enfrentamos con decisión nuestra angustia se derrumba esa sensación de familiaridad que nos procura el modo cotidiano de ser en el mundo. Descubrimos la soledad del yo mismo y la responsabilidad que se ha descargado sobre él y ya no nos sentimos en el mundo como en nuestra casa.²⁹

Ahora bien, en el temple anímico de la angustia se nos hace patente la experiencia misma de la nada. Para Heidegger, esta experiencia es de capital importancia, “pues en ella y sólo en ella se nos da, si bien de un modo ambiguo la pregunta por el ser”³⁰. En la angustia, la nada se nos manifiesta como dispersión y distanciamiento de los entes. Como aquello que nos saca de raíz de la impropiedad e insignificancia de lo *uno*. Por tanto, es en la nada que la pregunta por el sentido del ser se nos abre camino.

En resumen, “la nada así entendida lejos de expresar la negación total o parcial de la realidad, no es más que el velo con que se oculta el ser a nuestro pensar y a nuestro existir.”³¹ Es el modo sigiloso como el ser se nos hace patente.

Ya hemos dicho que el Dasein se mueve, en la cotidianidad de su ser, en dos ámbitos primordiales que se copertenecen. Tales ámbitos son el mundo de la ocupación y el trato con los Otros. Todo este entramado de relaciones hace parte constitutiva de lo que Heidegger denomina como la noción de cuidado. Bajo la noción de cuidado se entiende entonces el trato o la forma como nos relacionamos con los entes intramundanos (ocupaciones) y la forma como interactuamos con el otro (pre-ocupación, o solicitud). Todo este cúmulo de relaciones se desarrolla en el interior del mundo de la vida. En este sentido, gracias al cuidado se logra explicar satisfactoriamente el plexo de relaciones que vincula al hombre con su realidad inmediata. Así pues:

²⁹ *Op Cit.* Gandolfo, Rafael. Pág. 220

³⁰ *Ibid.* Pág. 221

³¹ *Ibid.*

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir como ocupación (Besorgen) el estar en medio del ente a la mano, y como solicitud (fursorge) el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparecen en el mundo. El estar-en-medio-de-los (entes) es ocupación porque, como modo del estar-en, queda determinado por la estructura fundamental (...) del cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino, que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser.³²

Por tanto, vemos que “el sentido de la actividad fáctica de la vida es el cuidado. En el estar ocupado en algo está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida. La actividad del cuidado se mueve por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos”.³³ De hecho, la noción de cuidado permite la articulación de la realidad a través de tres dimensiones que constantemente interactúan entre sí: mundo circundante (entorno natural), mundo compartido (mundo intersubjetivo) y mundo de sí mismo (la experiencia íntima del *dasein*).³⁴

Si bien el asunto del cuidado nos parece complicado, Michael Foucault lo ha explicado de manera mucho más sencilla en el conjunto de conferencias que llevan por título *La Hermenéutica del sujeto*. Aquí Foucault afirma que la noción de cuidado se refiere a una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. La noción de cuidado se refiere, entonces, a una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los Otros, con respecto al mundo. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. De igual forma, el cuidado de sí está relacionado con la noción de meditación y ejercicio espiritual. En resumen, la noción de inquietud o de cuidado de sí no es algo introducido subrepticamente por Heidegger, sino una formulación filosófica que atravesó toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana.³⁵

³² *Op. Cit.* Heidegger. *Ser y Tiempo*. Pág. 214.

³³ Heidegger, Martín. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: ED. Trotta, 2002 Pág.35.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Foucault, Michael. 2003. “Clase del 6 de enero de 1982”. En: *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de cultura económica. Pág.29.

Con la noción de cuidado tenemos todo un cuerpo de saberes que definen una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómenos extremadamente importantes no sólo en la historia de las ideas o teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad.³⁶ Lejos de ser una preocupación solitaria y egoísta, el cuidado de sí designa una práctica social³⁷.

En este sentido, el cuidado es un a priori existencial que nos permite mirar al hombre en medio de sus ocupaciones y su relación con el Otro, es decir, *en* todo fáctico “comportamiento” y “situación” del Dasein.³⁸ Por eso no debe entenderse al cuidado como una estructura artificial y abstracta dentro de la existencia del individuo, pues, “la actividad del cuidado no es un proceso de la vida que se desarrolle por su cuenta y en contraposición al mundo existente”.³⁹

Por otro lado, la noción de solicitud nos permite vislumbrar cómo el Dasein entra en contacto con el Otro en la cotidianidad. En el trato solícito el Dasein mantiene una relación de cercanía con el Otro, este tipo de cuidado difiere del modo de ser del útil a la mano, pues el Otro no es ni una cosa ni un instrumento del cual debemos “ocuparnos”. El Otro es, según Heidegger, objeto de pre-ocupación o de solicitud.

En efecto, el Otro es un modo de ser radicalmente diferente de mi experiencia fáctica. El Otro es, pues, otra experiencia encarnada en el mundo al igual que la mía. El *uno* es el otro, es la totalidad en la que el Dasein históricamente ha estado sumergido. No obstante, lo difícil siempre es tematizar al *uno* debido a su condición anónima de ser en el mundo, ya que el Otro puede ser cualquiera.

Para finalizar, ya hemos visto cómo a través de esta lectura el Otro se abre a la experiencia del Dasein en la figura compacta y sin forma del *uno*. El *uno* representa las tradiciones, las costumbres y los hábitos de la gente en la cotidianidad, este fenómeno lo denomina Heidegger como la caída en la impropiedad. Aquí el hombre se deja llevar por la masa, por lo que dicta el sentido común (no es que el sentido común esté equivocado, lo que sucede es que interfiere con el proyecto existencial del Dasein en el que nadie puede decidir por otro). La angustia entonces viene a despojarnos de la tranquilidad y la certeza en la que reposa la vida misma, la posibilidad de la nada nos deja a solas con nuestros pensamientos. La muerte en cualquier momento puede sobrevenir y acabar con nuestros proyectos. La muerte, nos dice Schopenhauer, “es el genio inspirado, la musa trágica de la filosofía...sin

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Gagín, Francois. 2003. *¿una ética en tiempos de crisis?* Santiago de Cali: Universidad del Valle. Pág.185

³⁸ *Op.Cit.* Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Pág.215.

³⁹ *Op.Cit.* Heidegger, Martin. *Interpretaciones* Pág.38.

ella difícilmente se hubiera filosofado”⁴⁰. Sin embargo, en la vida cotidiana el hombre absorbo en sus ocupaciones mundanas fácilmente se olvida del sentido que su vida misma puede tener. Ocurre así, un olvido de sí y un olvido de su propio ser. Pascal mismo lo reafirma cuando dice que “es más fácil soportar la muerte sin pensar en ella, que el pensamiento de la muerte sin peligro.”⁴¹ En efecto, el hombre no se enfrenta a la posibilidad de la muerte sino que huye de ella entregándose a la banalidad del mundo, absorbiéndose en la “mística del trabajo” y en la efímera felicidad de los placeres. De nuevo estamos de acuerdo con Pascal cuando dice que:

La sola cosa que nos consuela de nuestras miserias es la diversión, y sin embargo, ésta es la mayor de nuestras miserias. Porque es ella principalmente la que nos impide pensar en nosotros. Sin ella caeríamos en el fastidio, y este fastidio nos conduciría a buscar el medio más sólido para salir de él. Pero la diversión nos distrae, y nos hace llegar insensiblemente a la muerte⁴².

Es aquí cuando empezamos a entender el sentido preciso de la noción de *cuidado*, pues a través de esta estructura constitutiva del Dasein podemos *comprendernos* como seres-en-el-mundo, al tiempo que nos muestra al Otro en su contexto de significatividad. De modo que la noción de cuidado pone de manifiesto que el hombre no se *encuentra* solo en la sociedad, sino que por el contrario se *siente* solo en medio de ella. Ya Aristóteles en *La Política* había dicho que el hombre por fuera de la sociedad o es una bestia o un dios⁴³. De igual manera, Laín Entralgo, citando a Oscar Wilde, ha dicho que formar parte de la sociedad es un fastidio pero estar excluido de ella es una tragedia. La vida terrena del hombre es un constante chocar con las realidades que constituyen su mundo propio. No obstante, si el otro no existiera como un obstáculo, tal vez yo no podría ser “yo”⁴⁴.

En suma, el otro se convierte en una presencia polimorfa que no puedo reducir a mera coseidad. Su intencionalidad es opaca, pues no puedo simplificar su presencia a mera *experiencia lingüística*. El Otro es más que un acto discursivo. En este sentido, la expresividad corporal, la emotividad y la corporalidad forman parte de ese complejo mundo que constituye al Otro. La presencia del Otro en la que estamos cotidianamente sumergidos hace que nos olvidemos de nuestros sueños y expectativas. Sólo la angustia de la muerte nos hace despertar, pues la vida deja de ser anodina y vacía hasta que la penuria del ser nos toca en nuestra intimidad.

⁴⁰ *Op.Cit.* Schopenhauer. Pag.27

⁴¹ Pascal, Blaise.1964. *Pensamientos*. Buenos Aires: ED. Losada.Pág.193.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Aristóteles, *Política*.1253ª.

⁴⁴ Laín, Entralgo, Pedro.1980. “El otro como objeto”. En: *Teoría y realidad del otro*. Tomo II. Madrid: Revista de occidente.Pág.202

Como vemos, la vida del hombre se haya mediada por los quebrantos de la existencia que lo martirizan diariamente. “La vida del hombre es un perpetuo combate, no sólo contra males abstractos, la miseria o el hastío, sino contra los demás hombres. En todas partes se encuentra un adversario. La vida es una guerra sin treguas, y se muere con las armas en la mano”⁴⁵.

⁴⁵ *Op. Cit.* Schopenhauer. Pág. 291y ss.