

LA INTEGRACIÓN DEL HOMBRE EN EL MUNDO. UNA APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA DEL JOVEN HEIDEGGER¹.

Marta Figueras i Badia. Universidad Autónoma de Barcelona.

Resumen. En la presente comunicación ofrecemos, en primer lugar, una aproximación a algunos de los puntos fundamentales del análisis efectuado por el joven Heidegger sobre la naturaleza del ser del Dasein; en segundo lugar, intentaremos mostrar cómo el mundo en que vive el Dasein se vuelve de repente inhóspito y el modo en que este hecho le conduce a una comprensión de su propio ser desde el horizonte de la temporalidad.

Abstract. In this paper we're presenting, firstly, an approximation to some of the main points in the analyse carried out by the young Heidegger about the nature of Dasein's being; secondly, we're trying to show how the world in which the Dasein lives become inhospit and the way how it leads the Dasein to the comprehension of its own being from the horizon of temporality.

A lo largo de la historia de la filosofía, muchos son los pensadores que han dedicado parte de sus esfuerzos a estudiar el Ser. Con ellos, sin embargo, se han ido acumulando—según Heidegger—gran cantidad de interpretaciones erróneas en torno al significado del ser, hasta tal punto que hoy en día el objetivo principal de la Metafísica debería ser, por encima de todo, revisar críticamente las diferentes reflexiones que se han llevado a cabo acerca de este tema para alcanzar así un correcto conocimiento del Ser. Y éste será, sin ningún lugar a dudas, el gran objetivo de *Ser y tiempo*. Para ello, Martin Heidegger afirma que el punto de partida no puede ser otro que descifrar en qué consiste el ser del Dasein². Sólo averiguando cuáles son las características fundamentales que configuran el ser del único ente que se pregunta por su propio ser, podremos alcanzar un conocimiento adecuado del Ser en general. He aquí la importancia de la pregunta por el ser del hombre en la filosofía heideggeriana.

En la presente comunicación ofreceremos, en primer lugar, una aproximación a algunos de los puntos fundamentales del análisis efectuado por el joven Heidegger sobre la naturaleza del ser del Dasein, y veremos qué diferencia su propuesta de los planteamientos más antropológicos ofrecidos especialmente en los años veinte por autores de la talla de Scheler o Cassirer; en segundo lugar, intentaremos mostrar cómo el mundo en que vive el Dasein se vuelve de repente inhóspito y el modo en que este hecho le conduce a una comprensión de su propio ser desde el horizonte de la temporalidad.

1. El análisis heideggeriano del ser del ser-ahí

Según Heidegger, no podemos estudiar el ser del Dasein como si fuera un ente totalmente diferenciado del mundo en que se encuentra. Bien al contrario, en todos los trabajos de juventud se observa claramente la idea de que el ser-ahí arranca de un saber prerreflexivo consustancial a su propio estar-en-el-mundo. Por ese motivo, a la hora de realizar un análisis del ser del hombre, no debemos centrarnos en un ámbito meramente teórico, sino que también hay que analizar la dimensión

¹ Este artículo se enmarca en la órbita del programa de Formación de Personal Investigador del *Departamento de Universidades, Investigación y Sociedad de la Información* de la Generalitat de Cataluña y del proyecto de investigación *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965/FISO) asociado a la Universidad Autónoma de Barcelona.

² En *Los problemas fundamentales de la metafísica*, Heidegger afirma ya en las consideraciones preliminares que la pregunta «¿qué es la metafísica?» nos conduce inevitablemente a la pregunta «¿qué es el hombre?», p. 24. En adelante, GA 29/30.

práctica de toda la existencia humana³. Y eso es precisamente lo que pretende hacer Heidegger en su fenomenología hermenéutica, a saber, desgranar el entramado de significados en que se encuentra anclada la vida humana. Para ello hay que llevar a cabo una analítica del Dasein, teniendo en cuenta que si queremos aprehender las estructuras ontológicas que configuran la existencia humana⁴, no podemos limitarnos a un análisis solipsista, sino que hay que tomar en consideración el carácter fundamentalmente mundano del Dasein⁵. Atrás quedan los análisis cartesianos en los que el sujeto podía ser estudiado como una *res cogitans*, contrarrestado artificialmente a la *res extensa*. Para Heidegger, el Dasein es un ente que está en el mundo. De ahí que el estudio de las estructuras de la vida humana tenga que pasar necesariamente por una investigación previa de ese «estar-en-el-mundo»⁶. Esta necesidad responde a uno de los axiomas sobre el que se sustenta toda la argumentación filosófica de *Ser y Tiempo*: no hay una esencia del hombre que nosotros tengamos que descubrir, sino que es la existencia del Dasein la que se va formando en un constante proceso de gestación histórica. De ahí que, como se verá al final de la presente comunicación, la temporalidad adquiera tanta importancia en la analítica existencial del Dasein.

El Dasein forma parte del mundo y existe fácticamente. En esa vida fáctica, el Dasein se encuentra arrojado. Existe, sí, pero existe dejándose llevar por la cotidianidad. El ser-ahí se encuentra, normalmente y de forma inmediata, en medio del «mundo» del que se ocupa. Este estado tiene el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Viviendo así, huye de su poder-ser-sí-mismo propio. Este modo de vida es lo que denominamos «estado de caída del Dasein», y caracteriza el modo impropio de vivir⁷. Sin embargo, esta modalidad impropia de existencia no conduce necesariamente a la afirmación de que el ser-ahí, así viviendo, carezca de la posibilidad de comprensión de una forma genuina. Es cierto que el Dasein vive absorto en el «mundo» y que al estar sumergido en la publicidad da la espalda a su poder-ser-sí-mismo, pero en ningún caso pierde su ser. Cabe añadir que este estado de caída en el uno no es, en ningún caso, un descenso desde un estado propio más puro y original⁸. Por el contrario, el Dasein ya siempre se encuentra inserto en el uno.

En este estado, el Dasein vive cómodamente y sin demasiadas preocupaciones. El uno lo mantiene constantemente ocupado, y le transmite una permanente sensación de tranquilidad. El estado de caída se presenta, pues, como una constante tentación que mantiene al Dasein fuertemente atado. Además, las habladurías, la curiosidad y la ambigüedad, elementos claves de la configuración de esta vida en el uno, generan en el Dasein la sensación de haberlo visto y comprendido todo⁹.

Formando parte del uno, el Dasein recibe todo lo necesario para vivir con la sensación de que dicha vida es plena. El uno le presenta una realidad perfectamente coherente y ordenada. Y esto da la tranquilidad de lo seguro y conocido. Sin embargo, esta tranquilidad del ser impropio no conduce a la quietud e inactividad, sino a la actividad constante. En el uno público, el ser-ahí está constantemente ocupado. Multitud de actividades llenan de tal manera la vida del Dasein que éste pierde la posibilidad de reflexionar sobre sí mismo. En este estado de impropiedad, el ser-ahí está ocupado, pero es el uno quién diseña las ocupaciones y obligaciones diarias, ofreciendo al Dasein las respuestas que precisa para hacer frente a las diferentes situaciones que le salen al encuentro. De ahí que Martin Heidegger afirme que, viviendo impropriamente, el Dasein está alienado:¹⁰ el uno oculta al ser-ahí su caída,

³ Esta cuestión está muy claramente explicada en SAFRANSKI, Rüdiger: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, capítulo sexto.

⁴ Es importante distinguir existencia humana de Dasein. Dasein es el «ente que reflexiona sobre su propio ser». Cf. *Ser y tiempo*, p. 67. En adelante, GA 2.

⁵ Cf. GA 29/30, p. 266.

⁶ GA 2, p. 79.

⁷ Heidegger aborda extensamente este tema en el capítulo IV de la primera sección de GA 2. Concretamente, en §27. Un tema, por cierto, que Heidegger ya abordó por primera vez en el *Informe Natorp* de 1922.

⁸ Cf. GA 2, p. 76.

⁹ Tal y como Heidegger muestra en §35, §36, §37 de GA 2, y en § 42 de GA 29/30.

¹⁰ Cf. GA 2, p. 222.

y éste interpreta su vida, más en términos de progreso que de alienación. En su estado de caída, el ser-ahí se ha perdido en la cotidianidad y, de este modo, vive lejos de sí mismo.

Pese a vivir lejos de sí, el Dasein es un ente a cuyo ser le pertenece la comprensión de su modo de ser¹¹. Esto es, el ser-ahí siempre pretende alcanzar una comprensión de sí-mismo. Sin embargo, el uno público vertebrata en primera instancia esa comprensión imponiendo al Dasein toda una serie de patrones de conducta y de explicación altamente tipificados. El uno encierra un fuerte componente normativo que roba al Dasein parcelas de libertad. Es la angustia, como veremos más adelante, la que pondrá en cuestión las certezas del mundo público y coloca al Dasein ante la posibilidad de recuperar el rumbo de su propia existencia.

El Dasein tiene una doble estructura óptica y también ontológica: participa de las actividades de la vida cotidiana del mundo que le rodea y se mueve así en una dimensión óptica; pero, en la medida en que se interroga por su propia existencia, es ontológico. El objetivo de la hermenéutica fenomenológica es precisamente investigar y esclarecer las estructuras ontológicas del ser-ahí. Como hecho fundamental, el joven Heidegger afirma que el Dasein puede alcanzar una comprensión del ser, pero eso sólo se conseguirá si no se limita al nivel óptico de sus vivencias. Dicho de otra manera, por el mero hecho de ser, el Dasein está abierto para sí mismo en su ser. Y los modos de ser que constituyen dicha aperturidad son la disposición afectiva y el comprender¹². Esta aperturidad será la vía de acceso, tanto óptica como ontológica, para que el Dasein logre una comprensión de sí mismo que ya no esté mediatizada por su estado de caída en el uno¹³. De este modo, Heidegger pretende alejarse de las propuestas de otros autores que, según él, enfatizan en exceso el nivel óptico del hombre, prescindiendo de su aspecto más ontológico que, a fin de cuentas, es el que nos proporcionará la adecuada comprensión de nuestro propio yo. Por citar sólo algunos ejemplos, en análisis del ser del hombre expuesto en *Ser y tiempo* es esencialmente diferente al análisis prioritariamente biológico realizado por Max Scheler, quien, pese a aceptar la participación del espíritu en la vida humana, acaba sometiendo este aspecto metafísico de la existencia al impulso, la forma vital básica de cualquier ser vivo¹⁴. Visto así, la vida en todas sus manifestaciones y fuerzas no es otra cosa que el producto de la marcha ciega y constante del impulso. La misma distancia separa el pensamiento del joven Heidegger de la filosofía antropológica de Ernst Cassirer. Según este último, además de un sistema «receptor», por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos, y un sistema «efector», por el cual reacciona ante los mismos –propuestos y diseñados, tal y como reconoce Cassirer, por Uexküll-, el hombre tiene el sistema simbólico¹⁵. Comparado con los demás animales, el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. El hombre ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Esta lectura del mundo nos recuerda al horizonte de conocimiento en el cual el Dasein ya siempre se encuentra, y a través del cual se realizan todas sus vivencias. Sin embargo, la gran diferencia radica en que, para Cassirer, «El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato»¹⁶. En cambio, para Heidegger, no hay una diferencia entre hombre y realidad, entre objeto y sujeto,

¹¹ Cf. GA 2, p. 244.

¹² Véase apartado A del capítulo V de la primera sección de GA 2. Concretamente, §29 y §31.

¹³ Estas dificultades del hombre para alcanzar un conocimiento de su propio ser han sido expresadas desde una perspectiva más antropológica por SCHELER, Max: *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 26. Y por el propio HEIDEGGER, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 175.

¹⁴ Scheler distingue cuatro formas vitales, a saber, impulso afectivo, instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica. Y afirma que el primero se da ya en las plantas, el segundo en los animales, el tercero en los animales gregarios y el cuarto en los mamíferos superiores (simios y hombres). Biológicamente, pues, el hombre no se distingue de un animal en nada esencial.

¹⁵ *Antropología filosófica*, p. 45 y ss. En adelante, AF. Martin Heidegger también cita los trabajos de Uexküll en esta misma dirección en p. 382 y ss., y en p. 502 y ss. de GA 29/30.

¹⁶ AF, p. 47.

sino que el Dasein es un ser-ahí, un ser-en-el-mundo, un ser-con-los-otros y para-los-otros, y no puede entenderse como un ente separado de todos estos elementos que le rodean y que configuran su propia realidad.

2. La inhospitalidad del mundo: puerta abierta a la temporalidad del ser del Dasein

Como hemos visto, en la caída el Dasein se da la espalda a sí mismo. Este huir de sí mismo no es un huir fundado en un miedo ante un ente intramundano sino que se funda en la angustia. El Dasein nunca llega a detectar lo que le ha conducido a ese estado afectivo, sino que el ante-qué de la misma es algo totalmente indeterminado y que nos sobreviene de repente sin previo aviso. Y si intentamos reflexionar acerca de los posibles motivos que han suscitado esa angustia que nos invade, veremos que no solamente no hay ningún ente que nos haya podido amenazar, sino que, además, ninguno de los entes intramundanos que nos rodean es mínimamente relevante en esta cuestión. En definitiva, ningún ente-a-la-mano o ente que esté-ahí es el ante-qué de la angustia. Pero eso no significa que la angustia aparezca ante la nada. Según Heidegger, el Dasein se angustia por la mera posibilidad de ese estar-en-el-mundo que constituye su ser. El ante-qué de la angustia es, pues, el mundo en cuanto tal en su plena desnudez y despojado de toda significatividad. Es más, viviendo en el uno, el hablar cotidiano evalúa los motivos de la angustia y acaba afirmando que «en realidad no era nada»¹⁷. Heidegger sostiene que tales afirmaciones se mantienen en un plano óptico que encubre un verdadero significado ontológico.

El decir cotidiano siempre se refiere a las ocupaciones de orden práctico e instrumental. La angustia no se angustia frente a nada que esté dentro del mundo. La angustia se angustia frente al estar-en-el-mundo del Dasein, y ese angustiarse abre originariamente el mundo en cuanto mundo.

En el mundo cotidiano, el Dasein se siente seguro. Los quehaceres cotidianos le mantienen constantemente ocupado y, lo que es aún más importante, le ofrecen un horizonte de estabilidad que se remonta a lo que la gente lleva años haciendo y que todo parece indicar que en el futuro seguirá haciendo. El uno público le ofrece al Dasein una estabilidad y tranquilidad permanentes. Pero el estado de angustia le arrebata de golpe esa tranquilidad. De repente, todo aquello que daba coherencia a la vida cotidiana del Dasein aparece como inseguro, impropio. De golpe, el ser-ahí se encuentra como suspendido en ninguna parte. Y sumido en esa sensación de incertidumbre que siempre crea lo desconocido. La angustia, pues, le provoca una desazón. La familiaridad cotidiana se derrumba. La huida cadente hacia el estar-en-casa de la publicidad es un huida ante el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón le persigue constantemente y pone en tela de juicio su cotidiano estar perdido en el uno, la plena seguridad de la que disfrutaba sin más vacilación hasta ese momento. Y es que no es el Dasein el que busca la angustia, sino que la angustia le sobreviene, de un modo totalmente repentino e inesperado. Al no haber ningún ante-qué concreto, nunca se puede adivinar cuándo aparecerá. Pese a todo, la angustia sobreviene más fácilmente en la falta de ocupación que en el ajeteo constante. Ese es uno de los motivos por los cuales el uno le ofrece al ser-ahí todo lo necesario (y eso incluye ocupación ilimitada) para sumergirlo en la cotidianidad.

Frecuentemente el Dasein no es capaz de interpretar la desazón como angustia que le permite una apertura originaria. La angustia es el resultado de la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, pero esto no siempre queda patente. En efecto, el ser-ahí no es normalmente consciente que la tranquilidad y la familiaridad de su estar-en-el-mundo pueda ser su modo de desazón. El Dasein, generalmente, concibe la desazón como el resultado de alejarse de ese estar-en-el-mundo que le resulta tan cotidiano. Pero esto no es así. Precisamente el no-estar-en-

¹⁷ Cf. GA 2, p. 231.

casa es lo que debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario¹⁸

Fácticamente, pues, la mayor parte de las veces el estado de ánimo de la desazón queda también existencialmente incomprendido. Además, dado el predominio de la caída y de lo público, la “verdadera” angustia es infrecuente.

La verdadera angustia le arrebató al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público. Y al arrebatarle esa fuente de cómodas y conocidas explicaciones, arroja al Dasein de vuelta hacia aquello por lo que él se angustia, hacia su propio poder-ser, este es, su poder-estar-en-el-mundo. La angustia le despoja al Dasein de la posibilidad de refugiarse y de comprenderse a sí mismo a partir del mundo de la ocupación. La angustia aísla al Dasein y le obliga a abrir los ojos y mirar hacia su más propio estar-en-el-mundo.

En definitiva, es la angustia la que le muestra al Dasein que es libre. Libre para escoger, libre para poder-ser. La angustia le abre la puerta para adquirir una comprensión de su verdadero y propio ser-ahí. Por ese motivo, la angustia aísla al Dasein. Le individualiza. Frente a los demás seres-ahí y entes-a-la-mano, en la angustia el Dasein se entiende como lo que es: un ser único y diferenciado que ya no forma parte del todo homogéneo materializado en el uno público. Por tanto, el ser-ahí se singulariza y adquiere una conciencia propia. La angustia lleva al Dasein ante sí-mismo, ante su más propio estar-en-el-mundo. Por este motivo la angustia es el estado afectivo clave en la existencia del Dasein. Sólo cuando tomamos conciencia de nuestro más propio estar-en-el-mundo, podemos entender que nuestro propio sí-mismo depende directamente de nuestra existencia y que en cualquier acto la ponemos en juego. En este punto se introduce la noción de tiempo kairológico¹⁹. El *kairos* nos hace ver que, en cada acto, nos jugamos nuestra salvación. Es cierto que en ningún caso se está apelando aquí a una salvación cristiana, pero sí se está haciendo referencia a la posibilidad de abrir el camino hacia la vida propia. Es el concepto de *kairos* el que nos permite tomar conciencia de la importancia que cada acto nuestro tiene en cada momento en la elección de la modalidad más propia de vida. Para Heidegger, el Dasein tiene que salir fuera de sí, de lo que fácticamente es en cada caso. Y es que, ya desde siempre, el ser-ahí es un ser dinámico que puede trascender su realidad fáctica. Pero para ello, tiene que salir de lo que *de facto* es. Y la angustia es la que nos ofrece la posibilidad de dicha aperturidad o, dicho de otro modo, la que nos abre la puerta a una comprensión de nuestro propio-ser entendido como temporalidad.

Bibliografía

- CASSIRER, Ernst (1994): *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.
 HEIDEGGER, Martin (1976): *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte (2000): *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid.
 HEIDEGGER, Martin (2004): *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 64).
 HEIDEGGER, Martin (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 29/30).
 HEIDEGGER, Martin (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. (GA 18).
 HEIDEGGER, Martin (2002): *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica) [informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
 HEIDEGGER, Martin (1994): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jaime de Aspiunza (2005): *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid. (GA 20).
 HEIDEGGER, Martin (1977): *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera (2003): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid. (GA 2).
 SAFRANSKI, Rüdiger (1997): *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets,

¹⁸ Cf. GA 2, p. 233.

¹⁹ Aquí se observa la influencia de las lecturas que Martin Heidegger realizó de las epístolas paulinas (Véase *Nueva Biblia de Jerusalén*: Primera Carta a los Tesalonicenses, 4 – 3 y ss.)

Barcelona.

- SCHELER, Max (2000): *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona.
VVAA (1976): *Antropologías del siglo XX*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
VVAA (1999): *Nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée, Bilbao.
VOLPI, Franco (1998): *Guía a Heidegger*, Ed. Laterza, Roma.

Marta Figueras i Badia
. Departamento de Filosofía.
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Barcelona
marta.figueras@uab.cat