

La ontología social de *Ser y tiempo*: fenomenología de la cotidianidad

Resumen

El artículo examina la relación entre el existencialista “ser con” y la sociología de Georg Simmel en el marco de la fenomenología de la cotidianidad de Ser y tiempo. Heidegger buscó evitar los problemas a que lo llevaba la endopatía de Husserl mediante la recepción de la interacción que Georg Simmel expuso en sus obras sociológicas. El “ser con” es una versión ontológica de la acción recíproca descrita por Simmel. Sin embargo, Heidegger superpondrá la problemática del “sí mismo” sobre esa fenomenología de la cotidianidad, imponiendo un sentido existencial a la descripción fenomenológica, sin poder conciliar ambas de manera satisfactoria.

Palabras clave: Heidegger; Martin – Simmel; Georg – Tönnies; Ferdinand – Interacción.

Abstract:

The article examines the relationship between the existential “being with” and the sociology of Georg Simmel, in the context of the phenomenology of everyday life of Being and Time. Heidegger sought to avoid the problems that pervaded Husserl’s endopathy by an appropriation of Georg Simmel’s notion of interaction as it was developed in his sociological works. “Being with” is an ontological version of the interaction described by Simmel. However, Heidegger superimposed the issue of the “self” over the phenomenology of everyday life, thus attributing an existential sense to phenomenological description, a theoretical move he was unable to satisfactorily reconcile.

Keywords: Heidegger; Martin – Simmel; Georg – Tönnies; Ferdinand – Interaction.

* Conicet – Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.

Introducción

En la cotidianidad, el *Dasein* se comprende como un “yo”, como una sustancia, y no referencialmente. Heidegger afirma que ello implica un encubrimiento de naturaleza ontológica, pero también óptica, pues la auténtica comprensión ontológica sólo puede tener lugar cuando el intérprete descubre que el *Dasein* es inmediatamente con otros y no necesita salir de él para alcanzarlos. Desde esta perspectiva, el “yo” es una “indicación formal” cuya elucidación nos muestra que el *Dasein* no es transparente para sí mismo. El fenómeno primitivo del que parte *Ser y tiempo* para aprehender la sociabilidad es la facticidad del convivir (*Miteinandersein*), cuyo sentido de ser es el “ser con” (*Mitsein*). En cuanto “ser con”, el *Dasein* es solicitud (*Fürsorge*), estar vuelto hacia los otros. La solicitud es la forma del cuidado (*Sorge*) del *Dasein* en relación con otro semejante. El mundo es siempre un mundo compartido, pues otros *Dasein* salen al encuentro de éste, coexisten con él. Si el *Dasein* en su facticidad es “ser en el mundo”, no puede existir algo así como un *Dasein* aislado, sino que siempre es con otros, por tanto, la facticidad del convivir es tan originaria como la del mismo *Dasein*. Con todo, no se debe confundir este existenciarío con la naturaleza asociativa del *zoon politikón* aristotélico, para el cual la *polis* es la finalidad en la que su vida cobra sentido pleno. El existenciarío “ser con” no remite a la preexistencia de una comunidad social como totalidad lógicamente anterior, sino que su sentido es que no se puede comprender al *Dasein* como un individuo aislado, pues eso es una abstracción, pero en un sentido diferente al que lo sería para el aristotelismo. El supuesto que orienta al autor de *Ser y tiempo* es que hay una continuidad conceptual entre el aislamiento de la conciencia cartesiana respecto del mundo y el atomismo social del individualismo metodológico que comienza con Hobbes y proseguirá a lo largo de todo el pensamiento moderno.

Heidegger llega a esta problemática al enfrentarse al callejón sin salida a que lo conducía la fenomenología de Husserl, que enfoca estas cuestiones exclusivamente como el problema del conocimiento del otro o empatía. En el curso publicado bajo el título de *Ontología*, de 1923, Heidegger todavía abordaba la cuestión del otro diferenciando tres clases de mundos respecto del *Dasein*: *Umwelt* (entorno), *Mitwelt* (mundo común) y *Selbstwelt* (mundo propio). En esta distinción se advierte una impronta de la fenomenología husserliana pues la diferencia entre los mundos presupone el pasaje de uno a otro, es decir, la posibilidad de que una conciencia pueda acceder a ellos, lo cual no es más que una continuación del problema de la empatía. Esa tripartición será abandonada dos años más tarde en el curso *Prolegómenos para*

una historia del concepto de tiempo. El *Mitwelt* y el *Selbstwelt* son descartados y el *Umwelt* (mundo en torno) se convierte en el mundo a secas. Heidegger modifica la perspectiva del problema porque ese planteo induce a pensar que los otros *Dasein* tienen la forma de ser del mundo. Denominar “mundo común” a los otros es atribuirles un modo de ser en el que desaparece la solicitud por el otro *Dasein* y ello conlleva la pérdida del fenómeno de la coexistencia, el hecho de que los otros están siempre presupuestos.

Sin embargo, por más que Heidegger afirme en *Prolegómenos...* que los otros son cooriginarios respecto del *Dasein*, el “ser con” no es diferenciado de la cuestión del “sí mismo”, la cual es propia de la filosofía de la existencia; ambas serán tratadas de manera conjunta por Heidegger a partir de este curso. La hipótesis que lo guía es que en la cotidianidad el “sí mismo” está ausente y sólo encontraremos al “uno mismo”, en las lecciones más tempranas ello era presentado como tendencia implícita de la vida fáctica a la “ruinancia”. Esta es la razón de que en los escritos anteriores a *Ser y tiempo* el existenciario “solicitud” no tenga lugar; Heidegger sólo se ocupa de la temática del otro a través de la cuestión del mundo. La razón es evidente: la meta de todos estos textos es elucidar el ser del *Dasein*, por tanto, la problemática del otro *Dasein* sólo se presenta de modo conexo al de la significatividad del mundo. En *Ser y tiempo*, en cambio, a pesar de que mantiene la misma orientación heurística que en los textos anteriores, se diferencia el trato con las cosas del trato con los otros. Este desarrollo de la terminología es una consecuencia natural de la transformación que Heidegger opera sobre la fenomenología. Al pasar de una fenomenología centrada en la percepción, como la de Husserl, a una centrada en la interpretación, se transforma la problemática de la reflexión. En la filosofía de Husserl la reflexión se dirige a sacar a la luz las estructuras de la conciencia apartándose de la actitud natural, es decir, *desmundanizándola*. En Heidegger, por el contrario, la reflexión se convierte en una reelaboración conceptual del sentido inmediato del mundo para el *Dasein*, evitando su objetivación. La intencionalidad deja de ser aquí el sentido de un acto cognoscitivo para convertirse en cuidado o “cura”, esto es, el sentido del actuar. Heidegger parte del principio de que el *Dasein* es siempre en un mundo, por tanto, su examen no se dirige a una conciencia, sino al *Dasein* en su cotidianidad. De este modo la teoría pierde su carácter originario, presupuesto en las construcciones gnoseológicas de la filosofía de la conciencia. El planteo de Heidegger nos conduce así a una apertura gradual de la problemática ontológica a las cuestiones de la naciente ciencia sociológica.

Heidegger otorga un estatuto ontológico al postulado inicial de la sociología de Georg Simmel acerca de la acción recíproca (*Wechselwirkung*), la

cual es similar al “ser con” heideggeriano; en ninguno de los dos casos los polos de la relación son fijos y cerrados sobre sí mismos, por tanto, la no referencialidad con la que el *Dasein* se comprende a sí mismo no sólo ontológicamente, sino también ópticamente, se revela como una ilusión que oculta su verdadera forma de ser: estar siempre abierto a la solicitud por el otro, lo que en la sociología de Simmel significaba formar parte de una acción recíproca. Esta relación era uno de los núcleos de su teoría social y la denominaba “interacción” para indicar su carácter mutuo. Al partir de la facticidad del convivir, Heidegger repite el nivel inicial de la sociología de Simmel y, al igual que éste, que buscaba comprender las formas de sociabilidad no estructuradas y efímeras, deja de lado el fenómeno de las instituciones, las cuales implican un encuentro del *Dasein* con el otro cuyo sentido ya está dado de antemano, *objetivado*, para concentrarse, como indica en el § 26 de *Ser y tiempo*, en el surgimiento espontáneo de una “causa común” que da origen a la “verdadera unión” (Heidegger, 1927: 163). Heidegger sostiene que sólo algunas formas de solicitud ponen al *Dasein* en libertad para su ser. De allí que en este período de su periplo intelectual no demuestre ningún interés por comprender el sentido del “ser con” en el marco de una institución, ni siquiera en cuanto a su fundación.

La cuestión de la interacción había recibido especial atención en la sociología alemana a partir de la obra pionera de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*,¹ y fue el eje sobre el cual Simmel desarrolló su obra sociológica. Si bien Heidegger no los mencionará al exponer su interpretación del “ser con”, en sus planteos hay una fuerte impronta de la obra de estos autores.² Creemos que no puede comprenderse el sentido pleno del existencial “ser con” y su análisis de la cotidianidad si no es a la luz de la teoría sociológica alemana contemporánea del primer Heidegger. En la analítica existencial aparecen estilizadas cuestiones centrales del pensamiento de esos dos sociólogos que habían alcanzado una notable difusión en el pensamiento social y político de

1 La primera edición de *Comunidad y sociedad* es de 1887; Tönnies reelaboró la obra durante veinticinco años. Recién con su segunda edición, en 1912, se popularizarán sus ideas y pasarán a formar parte del vocabulario en vías de especialización de la naciente sociología, y, sobre todo, del más amplio del debate político en general. Desde ese momento el libro iniciará una carrera ascendente que llegará a su cenit en la década del veinte, reeditándose cinco veces entre 1920 y 1926, luego de un cuarto de siglo en el que había pasado casi inobservado.

2 Tönnies nunca es mencionado por Heidegger. Karl Löwith, al rememorar la vasta erudición del joven *Privatdozent* Heidegger, afirma que “la sociología y el psicoanálisis le resultaban repugnantes”. Sin embargo, también recuerda que él fue quien “nos introdujo (...) en Dilthey, Bergson y Simmel.” (Löwith, 1986: 67 y 170) respectivamente).

la época. En el presente artículo examinaremos la relación entre el existencialismo “ser con” y la sociología de Georg Simmel, pues sostenemos que Heidegger fue sensible a temas que agitaban a la crítica cultural y al pensamiento político y social en los años que precedieron a la redacción de *Ser y tiempo* y dio de ellas una versión ontológica; se apropia de modo consciente de problemáticas afines que le eran contemporáneas y les da una respuesta posible en el marco de la analítica existencial. Sin embargo, Heidegger superpondrá la problemática del “sí mismo” sobre esa fenomenología de la cotidianidad, imponiendo un sentido existencial a la descripción fenomenológica, sin poder conciliar ambas de manera satisfactoria.

El “ser con” según Georg Simmel

Heidegger menciona tres veces a Simmel en *Ser y tiempo*: una para señalarlo como uno de los pocos pensadores que se había ocupado del fenómeno de la muerte en el marco de la filosofía vitalista y las otras dos en relación con los problemas del conocimiento histórico. Ninguna de las citas está relacionada con los enfoques específicos de la teoría social de Simmel. Que los otros *Dasein* no tengan la forma de ser del mundo significa que la coexistencia es un fenómeno específico: “el mundo nunca coexiste con nosotros” (Heidegger, 1925: 334). Olli Pyyhtinen señala que fue Simmel el primero en proponer el término *Mitdasein* para designar la coexistencia -el mismo que utilizará Heidegger- y entenderla como forma “pura” de la socialización. Al igual que Tönnies, este pensador busca romper la dicotomía entre atomismo social y organicismo. El rasgo típico del pensamiento social moderno desde Hobbes en adelante fue comprender al ser humano en forma aislada, por el contrario, sostiene Simmel, la existencia de los otros siempre está presupuesta. Los otros, sin embargo, no componen una totalidad social previa al individuo, como afirma el organicismo, sino que se presentan bajo la forma de la coexistencia, del “ser con”, cuya expresión mínima es la diáda. Simmel entiende a la interacción entre dos seres humanos como un efecto recíproco. Las relaciones humanas no tienen lugar como si se tratara de átomos completamente externos que se agregan, sino que cada individuo siempre está determinado por la coexistencia de los otros, la cual forma una trama que, no obstante el carácter efímero que pueden tener muchos de sus hilos, le da vitalidad y firmeza a la existencia (Simmel, 1908a: 348). El dato elemental de la sociología está en las formas de socialización, entendiendo por tales las formas de cooperación, colaboración y conflicto que se dan en la coexistencia de los individuos. Estas

formas de socialización caen bajo el concepto general de la acción recíproca, en las cuales los individuos realizan intereses diversos. Por tanto, el individuo es sólo el lugar donde se anudan los hilos sociales. En el planteo de Simmel el individuo no es una instancia explicativa, pues en realidad él no es más que la expresión de las acciones recíprocas. Ello no implica que no haya agentes libres, sino que la existencia de las acciones recíprocas “significa que los portadores individuales de aquellos instintos y fines que los movieron a unirse, se han convertido en una unidad, en una sociedad” (Simmel, 1908b: 5). Ni el individuo ni la sociedad son datos primitivos, pues la sociedad es un resultado, es la unión a la que llevan las formas de socialización. Por tanto, Simmel rechaza tanto el atomismo como el holismo que supondría establecer un todo social previo a las formas de socialización, como hacen, por ejemplo, el hegelianismo y el materialismo histórico, así como las concepciones organicistas.

Al igual que Tönnies, y también como resultado de la impronta neokantiana de su pensamiento, Simmel intenta establecer una sociología “pura”, que busca conocer “lo social” en lugar de dirigirse al examen de las formas consolidadas como las instituciones; por ello prefiere los modos no estables de sociedad, agregados espontáneos o efímeros, pero que implican esa referencia al otro que está siempre presupuesta y vehiculan un sentido compartido y, sin embargo sólo implícito, es decir, ese sentido vivido que Heidegger llamaba “preontológico”. Simmel entiende que el problema del que trata la sociología no puede comprenderse partiendo del concepto de “intersubjetividad”, que está relacionado con el problema del conocimiento del otro y que a su juicio sería una especie de concepto límite, siempre presente. Por el contrario, el tema específico de la sociología se encuentra en los sentidos compartidos que, como tales, implican acciones y formas de vida. De allí que el estudio de las interacciones en díadas y en grupos numéricos mayores será el punto de partida de la construcción conceptual de Simmel. La sociología es una forma de conocimiento que se inicia con la comprensión de esas relaciones, que pueden ser clasificadas como formas de socialización “puras”, de modo análogo a como lo eran la “voluntad esencial” y la “voluntad de arbitrio” de Tönnies. Como se advierte inmediatamente, un enfoque semejante, antes que un programa de investigación empírico de la sociedad, es sobre todo formal, ya que se ocupa de establecer las formas de asociación y las estudia como un sentido de toda interacción concreta. En la exégesis se ha insistido en que Simmel no busca establecer una fundamentación trascendental de la sociología. Ello debe aceptarse con reservas, porque si bien es cierto que Simmel no busca establecer un ámbito de comprensión de lo social puramente *a priori*, sino que examina el sentido que los participantes de las díadas y tríadas atribuyen a

sus acciones, esta comprensión se da como un sentido vivido en un encuentro que es originario. La imposibilidad de remitirlo a factores anteriores impide su explicación en términos causales. La voluntad del que se dirige a otro, en el caso de Tönnies, y la díada, para Simmel, componen las unidades sociales más simples. La soledad del individuo, sostiene este último en una perspectiva que Heidegger retomará en *Ser y tiempo*, “[no] significa la ausencia de toda sociedad, sino que más bien se postula de algún modo su existencia e inmediatamente después es negada” (Simmel, 1908b: 77).³ Pyyhtinen está en lo cierto cuando afirma que la díada es aún más simple que la unidad del individuo (Pyyhtinen, 2010: 90). Estar solo implica la presencia de los otros en la interacción, excluyéndolos. Los otros están presentes como horizonte de sentido presupuesto y ello nos da la naturaleza *a priori* de lo social para Simmel. Al igual que en Heidegger, la coexistencia es una disposición que sólo puede comprenderse correctamente si se presupone a los otros como conjunto de referencias del individuo.

Simmel llevará la idea de “comprensión” (*Verstehen*) a un límite, en un sentido que anticipa la ontología social de *Ser y tiempo*. Para el sociólogo el conocimiento de la sociedad se funda en el de la interacción social, ya que ella es una red de interacciones. Por tanto, el sentido de la acción para el agente no es una mera mención subjetiva, sino que está inserto en una interacción siempre presupuesta, por ello es social y no exclusivamente subjetivo.⁴ Los hechos sociales no pueden separarse del sentido que los agentes les atribuyen, pero eso no los recluye en una esfera de interioridad psíquica, sino que esa inseparabilidad expresa su carácter público, pues los actores viven en ellos. Al analizar la metodología de Simmel, Max Weber es ambivalente. Por una parte observa que su procedimiento es ante todo interpretativo: “el punto decisivo es que donde el especialista trata asuntos de «facticidad», cuestiones empíricas, Simmel se vuelve a considerar el «sentido» que podemos extraer del fenómeno” (Weber, 1908: 149). Pero también estimaba que Simmel no sólo no había logrado distinguir adecuadamente entre el sentido entendido

3 En el § 26 de *Ser y tiempo* Heidegger afirma que “el «ser con» determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando el otro no está presente fácticamente y que sea percibido. También el estar sólo del *Dasein* es «ser con» en el mundo. El estar sólo es un modo deficiente del «ser con» [...]” (Heidegger, 1927: 161).

4 Por más que esta concepción del sentido sería considerada usualmente como “subjetiva”, decimos que su carácter es “social” siguiendo a O. Pyyhtinen, quien afirma que en la obra de Simmel debemos entender “social” como equivalente a “principio de asociación”, frente a “sociedad” que tiene un sentido más restringido porque designa un orden histórico y social específico (Pyyhtinen, 2010: 23 – 25).

subjetivamente y los significados objetivamente válidos, sino que incluso a veces permite que se confundan (Weber, 1922: 1).⁵

Heidegger radicaliza esta dirección del pensamiento de Simmel, lo que se advierte al comparar su transformación de la fenomenología con el concepto de acción social de Max Weber. Éste afirma que “debe llamarse acción «social» a una acción tal en la que el sentido mentado por el o los agentes está referido a la conducta de los *otros* y orientada por ello en su desarrollo” (Weber, 1922: 1). De acuerdo a esto, no toda acción es social, por ejemplo, la conducta íntima sólo es acción social cuando está orientada por las acciones de otros. El modo en que Heidegger entiende la acción le da a este término un significado todavía más amplio que el que era usual en la sociología: la acción es manipulación y ejecución de sentidos. Las cosas no pueden comprenderse independientemente de los actos ejecutados con ellas, como si aquellos les adhirieran un sentido, sino que ellas mismas son el sentido del comportamiento, de una ejecución, un “cómo” y no un “qué”. La intencionalidad es un sentido referencial que se ejecuta y ello implica siempre un conjunto de remisiones del cual los otros siempre forman parte, aunque no estén “presentes” (Rodríguez, 1997: 51 – 58).⁶ Al reformular de este modo la intencionalidad, la cual pasó de ser la estructura de la conciencia para volverse idéntica a la estructura del comportarse, Heidegger resuelve toda acción en su sentido, el cual no es propiamente “subjetivo”, es decir, no está asimilado a un mero motivo subjetivo del *Dasein*, sino que es un sentido siempre compartido. Al igual que la “voluntad esencial” que describe Tönnies y el integrante de la diáda de Simmel, el *Dasein* actúa según un saber inmediato, no teórico ni tematizado. Esta concepción no intelectualista de la acción le permite a Heidegger una apertura a ese tipo de enfoques. En tanto la estructura de la intencionalidad nos revela los caracteres más básicos del “ser en el mundo” del *Dasein* y éste es siempre ya en un mundo compartido, toda acción se vuelve intencional y su sentido es originariamente social, pues los otros siempre están presupuestos como referencia, aunque sea implícitamente. Ello permite comprender por qué Heidegger no cree necesario utilizar el término “acción”. A la vez, su transformación de la fenomenología implica una concepción de

5 Sin embargo, en su ensayo “Roscher y Knies y los problemas lógicos de la economía histórica”, que es algunos años anterior a la primera parte de *Economía y sociedad*, elogia a Simmel por haber realizado la exposición más amplia respecto de los problemas lógicos de la “comprensión” y por haber diferenciado con precisión entre la comprensión del sentido objetivo de una aserción del sentido subjetivo de un motivo (Weber, 1902: 93).

6 Sobre el carácter holístico de la noción de sentido en Heidegger, cf. Lafont (1997: 46 – 72).

la acción más abarcadora que la que examinamos en Weber y similar a la que éste criticaba como propia de la metodología de Simmel. Sin embargo, la concepción de Heidegger se diferencia de la de Simmel en que el sentido actuado es identificado con la intencionalidad del *Dasein*, lo cual reintroduce la perspectiva de la fenomenología trascendental, es decir, de un *ego*, por más que la analítica existencial se diferencie de la concepción clásica del *ego* mediante la tematización del “*sum*”. El hecho de que Heidegger equipare el modo de ser de la vida misma en su movilidad con la intencionalidad le impide asumir plenamente el punto de partida de la teoría social de Simmel, la cual busca comprender ese fluir a través del estudio de las formas sociales no institucionalizadas, empezando por la diada. Esta dificultad se advierte cuando Heidegger expone el “ser con” del *Dasein*, cuyo carácter polémico respecto de la filosofía de Husserl es transparente. Si bien Heidegger se diferencia de su maestro en que no parte de la abstracción de una conciencia constituyente, sino que la sustituye por el *Dasein*, su reflexión sigue estando guiada por el modelo de un *ego* ante el que comparece otro *ego* y no, como ocurre con Simmel, por la acción recíproca de dos agentes que ya se encuentran insertos en un entramado de relaciones y sentidos compartidos, una situación que hoy llamaríamos “dialógica” y que va más allá del monologismo del *Dasein*. Heidegger censura que se comprenda impropriamente al *Dasein* como un yo aislado; la ontología fundamental comprende la intencionalidad del *Dasein* como su trascendencia, ello le permite abandonar una concepción implícitamente “sustancialista” respecto de la conciencia como la que caracteriza a la filosofía moderna. Sin embargo, no se abandonó la perspectiva de un *ego*; se lo comprende de modo diferente al planteado por Husserl, pero el *Dasein* no se “encuentra” en su facticidad como “ser con”. Siempre el otro es algo que debe alcanzarse. La prueba de este carácter “monológico” presupuesto por la ontología fundamental está en que la exigencia de una existencia “propia”, en la que el *Dasein* “empuñe” su propio ser y lo recupere de su caída en el mundo, resultará, según *Ser y tiempo*, en la más extrema individualización. Ello marca la ambigüedad de la ontología social de la analítica existencial, ya que Heidegger critica al individualismo atomístico como una abstracción y un obstáculo para la comprensión de lo social, pero su modo de comprender el ser en el mundo del *Dasein* abre la puerta para reintroducir al atomismo bajo la forma del “sí mismo”, por más que, repetimos, ese “sí mismo” no tenga la forma de algo “ante los ojos”.

Comunidad y sociedad como posibilidades del “ser con”

Heidegger sostiene en el § 25 de *Ser y tiempo* que toda ontología de lo social debe iniciarse en el “ser con”, dado que no puede darse un sujeto sin mundo ni un “yo” aislado sin los otros. Ya había tratado esta cuestión en el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, mencionando su parentesco con el pensamiento social. Allí sostiene que “ser con” quiere decir “ser con otros en un mundo” y que sobre esa base se conforman las distintas posibilidades “tanto de la comunidad como de la sociedad” (Heidegger, 1925: 333), introduciendo la dicotomía de Tönnies en la analítica existencial. Recordemos que este curso fue dictado en 1925: ello significa que Heidegger ejemplifica las posibilidades de la estructura del “ser con” mencionando dos de los conceptos más utilizados por el pensamiento social de ese momento y que habían alcanzado una importantísima resonancia política precisamente en los años previos a la redacción de *Ser y tiempo*.

Aunque en *Prolegómenos...* el tema no está desarrollado, es evidente que no se trata de una referencia al pasar y que “comunidad” y “sociedad” deben ser entendidas como las modalizaciones básicas del “ser con”. El “ser con” y sus modalizaciones dilucidan fenomenológicamente las formas en que los seres humanos se relacionan, o, puesto en términos de Heidegger, los modos en que el *Dasein* deja comparecer al *Dasein* de los otros, por eso sostenemos que el problema del que se ocupa ya no es el de la intersubjetividad, sino el de la interacción. Si nos preguntamos por los lineamientos de una ontología social a partir de la analítica existencial, tenemos que determinar la forma en que esa ontología puede fundarse en el existencial “ser con” y en qué sentido “comunidad” y “sociedad” serían sus modalizaciones. Al exponer el sentido de “ser con otros” en este curso de 1925, Heidegger presupone implícitamente las categorías “comunidad” y “sociedad” como conceptos heurísticos, por ello los señala como sus dos modalizaciones básicas. De aquí se deduce que a su juicio “comunidad” y “sociedad” son conceptos válidos para describir las formas concretas de relación que encontramos en el nivel óptico, pero también en el ontológico. No debemos perder de vista que para Tönnies estas categorías permiten comprender tanto el sentido que el agente atribuye a su acción como la voluntad que la guía al dirigirse a otro, en consecuencia, ellas tienen un campo de significación similar al de la solicitud y a sus dos polos.

La solicitud presenta dos formas extremas: uno es el modo sustitutivo, el cual vuelve dependiente y dominado al otro *Dasein* y que, a juicio de Heidegger, determina ampliamente la facticidad del convivir, es decir, la concreción

óptica del “ser con” en la cotidianidad. Su otro polo es su modo anticipativo y liberador, que ayuda al otro a hacerse cargo de su propio cuidado. Sostiene que existen múltiples formas intermedias, pues los modos mencionados son los extremos entre los cuales se mueve el convivir cotidiano. Tanto en *Ser y tiempo* como en *Prolegómenos...*, Heidegger mantiene una estructura dicotómica para dar cuenta de las modalidades del “ser con”. El antagonismo entre comunidad y sociedad conforma una oposición exhaustiva respecto de los fenómenos a los que se refiere, ella puede permitir formas intermedias de acuerdo al predominio de uno u otro tipo de asociación, pero no diversas del tipo puro que cada una de ellas representa, es decir, no puede haber una tercera clase de agrupación que se despliegue sobre ese eje, pues el carácter ideal de esa oposición vuelve genéricos a sus polos. Con los polos de la solicitud ocurre lo mismo: los modos ópticos que la solicitud adquiera sólo pueden tener lugar en el marco de la polaridad definida por el modo sustitutivo y el modo anticipativo. El hecho de que Heidegger mantenga en *Ser y tiempo* una concepción dicotómica para dar cuenta del fenómeno de la solicitud indica que la referencia a comunidad y sociedad en *Prolegómenos...* no es ocasional.

En la vida cotidiana el *Dasein* está “caído” y ha abdicado de su ser, de ello resulta el dominio impersonal del “uno”, por tanto, la solicitud predominante en la convivencia es la del modo sustitutivo-dominador y el criterio que permite discriminar los modos positivos de la solicitud es el del dominio. Este hecho introduce la dimensión del “sí mismo” en el análisis, pues el problema que orienta a Heidegger es el de “empuñar” el propio ser, que está perdido en el “uno”. Ya señalamos que esta temática, a la cual se dirige la pregunta acerca del “quién es” en la cotidianidad, no se engarza fácilmente en la problemática del “ser con” y la solicitud, ya que se ocupa de las modalizaciones del “poder ser” del *Dasein* y no del modo en que éste deja comparecer al *Dasein* de los otros. Heidegger enlaza ambas cuestiones al identificar la “solicitud sustitutivo-dominadora” con su modalidad “impropia” y la “solicitud anticipadora” como la que pone en libertad al *Dasein* del otro. El problema es que si nos atenemos a la hermenéutica del “ser con”, la postulación del “sí mismo” (cuya temática era la que venía dirigiendo su interés por la cuestión del “ser en el mundo”) implica volver a introducir el individualismo atomista que Heidegger deplora como un ocultamiento del verdadero carácter de ser del *Dasein*. Es paradójico que Heidegger se había propuesto refutar la ilusión en la que caía el *Dasein* al comprenderse a sí mismo de forma no referencial en la vida cotidiana, como si esa ilusión verdaderamente le diera el sentido de su “ser en el mundo”. Ahora bien, el carácter del “sí mismo” es ser “en

cada caso mío”, en consecuencia, implica una individualidad irreductible. Sin embargo, Heidegger rechaza explícitamente equiparar al “sí mismo” con un ente de observación teórica, porque el “sí mismo” es “poder ser”, por eso es actividad, ejecución, no un substrato de la persona o una sustancia cerrada sobre sí misma que de algún modo logra salir al “exterior”. El resultado es paradójico: la exigencia de singularización que Heidegger impone al *Dasein* reproduce en el nivel ontológico al individuo atómico cuya existencia rechaza en el nivel óntico.

La dificultad que implica para la analítica existencial la superposición de ambas problemáticas se comprueba en el carácter incierto de la “indiferencia modal” (respecto del “poder ser” del *Dasein*) mencionada en los §§ 12 y 45 de *Ser y tiempo*. En el § 9 Heidegger había introducido la problemática de las modalizaciones del “poder ser” del *Dasein*, afirmando que el análisis debía partir de la inmediatez y regularidad del *Dasein*, la cual era calificada de “indiferente”, es decir, sin modalización propia o impropia. Sin embargo, ya desde sus primeros cursos en la década de 1920 Heidegger afirma que la tendencia ínsita a la vida fáctica es la de arruinarse. En *Ser y tiempo* esta cuestión se presenta como la “caída” del *Dasein*, su abandonarse al mundo, sumergiéndose en él. Por lo tanto, en la ocupación cotidiana con los entes está enfrascado en ellos, modalizando así involuntariamente, pero de modo “impropio”, su trato con ellos. De ahí que la “indiferencia modal” sea sólo mencionada en el texto, pero nunca expuesta en sus formas de concreción. Ello se evidencia en la exposición del § 45: dos párrafos después de haber mencionado la “indiferencia modal” como una posibilidad del *Dasein*, Heidegger afirma que el análisis que ha desarrollado en la primera sección no alcanza el nivel más originario, pues parte de una perspectiva que no lo puede aprehender en su integridad al ocuparse sólo del ser *impropio* del *Dasein*, identificando implícitamente “impropiedad” y cotidianidad. La segunda sección de la obra se ocupará de sacar a la luz al *Dasein* en su posible “propiedad” e integridad (Heidegger, 1927: 310). Cabe inferir que si sólo así puede alcanzarse la integridad del *Dasein*, entonces la “indiferencia modal” no tiene lugar en la segunda sección y la “propiedad” la vuelve irrelevante.

Estas dificultades provienen del hecho de que “indiferencia” (*Indifferenz*) en *Ser y tiempo* tiene dos sentidos diversos: uno, el que ya mencionamos, tiene carácter ontológico, es relativo al “poder ser” del *Dasein* y se refiere a la posibilidad de una falta de modalización. El otro sentido, de carácter óntico, es el que se desarrolla en la obra (a veces se presenta como *Gleichgültigkeit*) e ya no concierne al “poder ser” como tal, sino al convivir fáctico, el “ser uno con otro” (*Miteinandersein*). Heidegger juzga que el “ser uno con otro” en su

“medianía” se caracteriza por la indiferencia (entendida como desinterés), la cual es presentada como un modo deficiente de la solicitud. La cotidianidad es esencialmente esta indiferencia respecto del otro. La dificultad, según Heidegger, reside en que no se interprete correctamente el sentido de esta indiferencia, la cual no puede ser identificada con el estar juntas dos cosas “ante los ojos”, pues ellas carecen de relación entre sí. La indiferencia es entonces deficiencia, pero no falta de relación, la que de todos modos está presente como suspensión de las referencias a los otros *Dasein* bajo la forma del distanciamiento y la reserva. Al sostener que la indiferencia que rige la cotidianidad es también una forma de relación, Heidegger se refiere al vínculo que Tönnies consideraba como típico de las relaciones de “sociedad”, caracterizado por su anonimato y su individualismo, a los que Heidegger agrega la distancia y la reserva. Ello queda explícito en el § 26, cuando afirma que para que el convivir sea entendido como el hacerse presente un cierto número de sujetos, primero hay que tratarlos meramente como números, es decir, contar con los otros sin tener que ver con ellos, reducirlos a meras unidades. El problema, en consecuencia, consiste en la confusión del “ser uno con otro” con “ser ante los ojos”, ya que hay una indiferencia específica que corresponde al “ser uno con otro” y que el individualismo atomista no comprende.

También en otros pasajes de la obra se evidencia que la descripción fenomenológica de la cotidianidad está realizada de acuerdo con los rasgos que Tönnies le atribuía a la “sociedad”, lo que vuelve más transparentes afirmaciones que parecen digresiones, como la del § 26 acerca de que el “ser con” es el que posibilita el hecho de que la asistencia social pueda ser organizada en instituciones sociales *ad hoc* (Heidegger, 1927: 122). El término alemán para “asistencia social”, al igual que para “solicitud”, es *Fürsorge*.⁷ La razón subyacente a esa afirmación es que los que necesitan asistencia, a diferencia de lo que ocurriría en la “comunidad”, ya no pueden esperarla de sus semejantes, quienes se han convertido en extraños. Por tanto, los problemas comunes ahora sólo pueden ser encarados por el Estado, la institución impersonal que regula la sociedad, pues los individuos, sumidos en la indiferencia mutua, no se preocupan más que de su interés particular. La asistencia social se vuelve así el ejemplo paradigmático de la solicitud sustitutivo-dominadora. De todo ello resulta que la solicitud no se dispone en una línea entre dos extremos, como sostiene Heidegger, sino que la solicitud sustitutivo-dominadora, más

7 Ello ya fue señalado por Bourdieu (1975), pero la hipótesis que dirigía su análisis era diferente de la nuestra.

que un “polo” o “modo positivo” en una serie gradual que también incluiría a la deficiencia, es en realidad la otra faz de la indiferencia, ambas son las dos caras de una misma moneda, no pueden darse separadas. Al describir la cotidianidad de acuerdo con el modelo de la “sociedad” töennisiana, Heidegger transforma el funcionamiento original de la dicotomía, pues Tönnies sí puede superponer en una misma formación social relaciones de “comunidad” y de “sociedad” de acuerdo al grupo social que estudie, a su tamaño, al predominio de determinados fenómenos, etc. Por el contrario, las descripciones de la cotidianidad en *Ser y tiempo* se diferencian de las de *Comunidad y sociedad* por el énfasis puesto en la pérdida de “sí mismo” del *Dasein*. Lo que en Tönnies aparece como anonimato, en Heidegger es despersonalización. Este desplazamiento vuelve más problemática la posibilidad de que la solicitud se presente como una multiplicidad de formas dispuestas de acuerdo a dos polos extremos. Señalamos que el criterio que los diferenciaba era el dominio. En la cotidianidad el *Dasein* ha sido relevado de la responsabilidad por su ser, está sometido a un dominio impersonal. Sin embargo, lo peculiar del fenómeno de la dominación es que puede tener distintos grados de rigor, ser más severa o más indulgente, pero la naturaleza asimétrica propia de la relación de dominación debe permanecer: se da, y por tanto hay dominación, o no se da y no la hay. En consecuencia, la descripción del “ser con” en la cotidianidad parece ajustarse más bien a una multiplicidad de formas de solicitud que se revelan invariablemente como caras de una misma dominación, a la que se contraponen una exigencia ontológica: un “poder ser” que la quebraría; por lo tanto, no hay dos polos ni es claro cómo podrían las distintas formas concretas de la solicitud acercarse a un polo o al otro, se da más bien una situación que no permite formas intermedias sino una *resolución*.

La cotidianidad y la metrópolis

Los análisis de la cotidianidad y de la esfera pública de *Ser y tiempo* hicieron época y hasta ellos pueden remontarse perspectivas duraderas del pensamiento crítico posterior, más allá de tendencias filosóficas particulares. Parte de su impacto se debe a la concisión con que están formulados, sintetizando con gran vigor motivos presentes en la cultura del momento. Resultó decisiva la combinación de la descripción fenomenológica con los temas de la crítica cultural, especialmente con la cuestión de la alienación, implícita en la pregunta acerca del verdadero sujeto de la cotidianidad, y su visión de

la presencia inquietante de las masas en la escena social. La perspectiva de Heidegger se diferencia de los tratamientos anteriores acerca del tema porque halla que el fenómeno de la convivencia está atravesado por un consenso que no es advertido por el *Dasein*, pero que resulta eficaz a la hora de dar una totalidad homogénea a la sociedad, es decir, tiene un interés sociológico antes que inmediatamente político. De ese modo la obra caracterizaba a las masas, esa nueva figura del paisaje social. La multitud descrita por Heidegger, al igual que la que describe Simmel, es una multitud de individuos, los cuales no son capaces de una acción unitaria, por tanto su presencia no tiene una traducción política inmediata, sino que es esa presencia misma la que debe ser explicada.

La afirmación de Heidegger acerca de que el verdadero sujeto de la cotidianidad es el “uno” implica, en primer lugar, que la descripción óptica, referida al fenómeno, tiene que respetar lo que éste manifiesta, es decir, el primado de la convivencia respecto del *Dasein* entendido no referencialmente, y elucidar el sentido de la convivencia como coexistencia del *Dasein* con los otros, como “ser con” y no como una mera yuxtaposición de los diversos *Dasein*, al modo de cosas adyacentes unas de otras. Pero en segundo lugar, esta descripción del fenómeno, referida al nivel óptico, encuentra otro sentido más profundo que se presenta en el texto como la elucidación ontológica propiamente dicha de la cotidianidad, la cual se expresa mediante la acuñación de un existenciario al que Heidegger denomina “uno” para señalar su carácter impersonal. El problema que debe resolver el intérprete es que el “uno” se da tanto en el plano óptico como en el ontológico; no sólo la convivencia tiene los rasgos fácticos que se indican en la obra, sino que esos mismos rasgos son indicaciones formales de que en ella la impersonalidad es dominante y por eso también es su sentido ontológico. Esta hermenéutica de la cotidianidad se completa con la descripción de la “caída” del *Dasein*, que expone los modos de la convivencia cotidiana y su entrelazamiento con la impropiedad.

A nuestro juicio, este doble carácter óptico-ontológico del “uno” tiene su origen en la sociología de la vida cotidiana de la metrópolis realizada por Simmel. No obstante “comunidad” y “sociedad” se presentan como las dos grandes polaridades de la vida social –las cuales, como ya vimos, son recibidas e incorporadas en la argumentación de *Ser y tiempo*–, conforman una dicotomía conceptual demasiado genérica y abstracta si no se encuentran los contenidos fácticos correspondientes, pues ella responde a los lineamientos de una sociología “pura” en términos de Tönnies. Las descripciones de la cotidianidad y los polos de la solicitud en el “ser con” alcanzan una mayor especificidad en la

recepción que hace Heidegger de la sociología urbana realizada por Simmel, la cual presenta un modo de vida específico ligado a la metrópolis. Heidegger se apropia de esta cuestión, transformando así la temprana hipótesis originaria acerca de la “ruinancia” de la vida fáctica, luego entendida como caída del *Da-sein* en el mundo, en una descripción cuyo sentido social asume como propios los diagnósticos acerca de la alienación que se habían venido proponiendo en el pensamiento social alemán desde principios del siglo XX. La recepción en *Ser y tiempo* de la crítica cultural originada en la filosofía de la existencia y de los diagnósticos acerca de la sociedad provenientes del pensamiento social alemán finisecular otorga a la “lucha” contra la impropiedad mentada por Heidegger en *Ser y tiempo* contornos más concretos, que secularizan todavía más aquellos motivos originados en la filosofía de la existencia, alejándolos de la antropología y reconduciéndolos hacia la crítica cultural y social.

Se suele afirmar que Heidegger toma la noción de esfera pública (*Öffentlichkeit*) del libro *Dos épocas* de Sören Kierkegaard, dando por sentado que las rasgos que *Ser y tiempo* le atribuye están de algún modo presentes en la obra del filósofo danés. Sin embargo, se pierde de vista que si bien las nociones de “aplanamiento” (*Einenbnung*), las “habladurías” (*Gerede*) y la ambigüedad —esta última sin un término específico⁸— están presentes en aquella obra, otros rasgos esenciales como la distancia y la reserva no proceden de esa obra. Incluso se debe observar que allí tampoco hay nada parecido a un *Man* impersonal que sea el verdadero sujeto de la cotidianidad, que es la cuestión más relevante para Heidegger en cuanto al análisis ontológico. El “público” descrito por Kierkegaard es una exploración de lo que se llamará posteriormente “opinión pública” y las “habladurías” son la lengua de ese público. El filósofo danés señala la relación que se da entre la existencia del público y el proceso de nivelación de las sociedades contemporáneas, lo que resulta en la abstracción y la disolución de la responsabilidad. Pero Kierkegaard se ocupa ante todo de los discursos y las creencias y su queja está dirigida contra la superficialidad que atribuye a los juicios del público, que sólo repite un discurso manufacturado y adocenado. En *Ser y tiempo*, en cambio, el “uno” está ligado a la cotidianidad y a lo que se hace, no sólo a lo que se opina y se cree; la impersonalidad no se limita a una opinión omnipotente, sino que abarca al conjunto de la vida cotidiana. Por eso se puede afirmar que el perfil que

8 Para señalar la ambigüedad como un rasgo de la época, Kierkegaard afirma que “la época presente es esencialmente sensata, desprovista de pasión, y por eso ha abolido el principio de contradicción”(Kierkegaard, 1846: 74 – 75).

reciben la esfera pública y la cotidianidad en su obra hasta *Ser y tiempo* resulta así de una fusión entre la crítica cultural de Kierkegaard y el impresionismo sociológico de Simmel, del cual provienen algunos de los rasgos más característicos del análisis existencial.

En 1903 Georg Simmel publicó un artículo titulado “Las grandes ciudades y la vida del espíritu”, el cual trataba acerca de la alienación del individuo en la sociedad moderna, deteniéndose especialmente en la relación que ella tenía con la metrópolis, ese nuevo tipo de ciudad surgido a fines del siglo XIX. La despersonalización de la existencia moderna está ligada al predominio de la abstracción y del intercambio por sobre la concreción y el valor de uso. Simmel ve en esta situación una tragedia de la cultura, en la que el hombre se convierte en mero portador de aquello que él mismo ha creado. La tragedia consiste en que “las fuerzas negativas orientadas contra un ser surgen precisamente a partir de los estratos más profundos de este mismo ser” (Simmel, 1911: 354). La metrópolis es un teatro de esta tragedia, para la cual no hay salida, sino, a lo sumo, compensación, pues la gran ciudad ofrece una libertad desconocida por la humanidad pretérita. El tipo humano que se desarrolla en ellas, en consecuencia, difiere profundamente del habitante de la ciudad pequeña.

En su texto Simmel opone alternativamente la metrópolis a la ciudad pequeña o a la vida rural, dando por supuesto que entre ellas hay más rasgos en común que con la gran ciudad. Esa aparente inconsistencia se debe a que su texto está, en realidad, estructurado de manera dicotómica y la oposición subyacente al texto es la de comunidad y sociedad, ya que se ocupa ante todo de modos de vida. La originalidad de Simmel consistió en dar una interpretación espacial, pero simultáneamente simbólica, a algunas características ya tratadas por Tönnies en forma genérica. Simmel puede llevar a cabo esa transposición porque tanto en su caso como en el del autor de *Comunidad y sociedad* lo que está en juego es la dinámica transformadora de la modernización y los cambios que produce. En la ciudad pequeña la vida está marcada por la concreción, la división del trabajo poco desarrollada, la producción para la subsistencia, los roles sociales poco flexibles y el predominio de la vida emocional por sobre la abstracción. Por el contrario, la metrópolis se basa en la economía dineraria y es la sede de los intercambios. El predominio de la equivalencia del mercado le da una impronta de intelectualismo y flexibilidad de los roles sociales. Esa multiplicación de los intercambios resulta de una situación exclusiva de la metrópolis: en ella hay una incitación permanente a los sentidos para crear nuevas necesidades. La metrópolis, al solicitar constantemente la atención del individuo -condición que Simmel denomina “la intensificación de la vida nerviosa”-, crea un tipo urbano desconocido en

la vida rural: el *blasé* o individuo hastiado. El individuo *blasé* se vuelve insensible a las diferencias entre las cosas. Por más que las perciba, no atribuye ninguna importancia a esas diferencias, los objetos se le presentan en una uniformidad sosa y gris, nada es digno de preferencia y no hay originalidad que se sostenga. Esta tonalidad afectiva típica del habitante de la metrópolis está ligada a la saturación que siente ante la despersonalización que ella provoca. Frente a la estabilidad de los grupos pequeños en la aldea y en la vida rural, en la gran ciudad el individuo entra en contacto permanente con otros, lo que lo obliga a desarrollar una actitud defensiva frente a ellos que se puede caracterizar como reserva. El individuo *blasé* forma parte de una multitud de otros iguales a él con los cuales entra en contacto cercano en los medios de transporte o caminando por las calles. La reserva esconde la desconfianza que siente frente a un contacto más cercano o estrecho, que en el ámbito de la gran ciudad quedan fuera de lugar y lo obliga a manifestarla como indiferencia cortés hacia los otros, a no interesarse demasiado por ellos en los espacios comunes de la ciudad o en los medios de transporte. La desconfianza, sostiene Simmel, se transformaría rápidamente en hostilidad si desapareciera la reserva que el individuo de la gran ciudad mantiene como coraza protectora. La existencia autónoma no es imposible en la metrópolis, pero su dinámica tiende a la despersonalización. Las relaciones afectivas se fundan en la individualidad, pero en las relaciones humanas de la gran ciudad predomina el abordaje objetivo –la voluntad de arbitrio de Tönnies–, pues el ciudadano es indiferente a toda realidad individual y su existencia se encuentra ligada de modo inmediato a formas calculables, empezando por su propio tiempo, marcado rígidamente por el reloj pulsera, instrumento que carece de utilidad en la vida rural.

La descripción que hace Simmel del individuo hastiado encuentra un eco en la indeterminación afectiva cotidiana evocada por Heidegger: “[l]a frecuente indeterminación afectiva persistente, monótona y descolorida, que no debe confundirse con el malhumor, es tan poco una nada que justamente en ella el *Dasein* se vuelve tedioso. En tal indeterminación, el ser del Ahí se vuelve manifiesto como una carga.”⁹ Al igual que la existencia cotidiana de la metrópolis de Simmel, la cotidianidad del “ser con” para Heidegger está marcada por el tedio, la falta de un estado de ánimo. Si para el sociólogo la razón se encuentra en la saturación provocada por la gran ciudad, en *Ser y tiempo* no se da una razón concreta y se relaciona al tedio con la responsabilidad del

9 Y continúa: “Por qué, no se *sabe*” (Heidegger, 1927: 179, énfasis del original).

Dasein respecto de su ser.¹⁰ Más allá de la remisión del tedio a la condición existencial del *Dasein*, en primera instancia él aparece como un carácter de la cotidianidad. El “ser con” en la cotidianidad se vuelve “ser uno con otro” (*Miteinandersein*) en el que predomina la distancia (*Abständigkeit*) y la reserva (*Reserve*). La cotidianidad es comprendida ante todo a través de modos deficientes, ya que se caracteriza por el tedio, que se presenta como falta de determinación; asimismo, en ella es predominante la distancia, la cual es equiparada por Heidegger a la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y al pasar de largo respecto del otro. Lo que inquieta al “ser uno con otro” es poder mantener esa distancia, la reserva es su cuidado. Porque la indiferencia, a juicio de Heidegger, esconde que el “ser uno con otro” no es sólo desinterés, sino un tenso y ambiguo acecharse, tras la máscara del “uno con otro”, actúa un “uno contra otro” (Heidegger, 1927: 232). Estas características de la cotidianidad son las mismas con las que Simmel describe la vida de la metrópolis. La indiferencia está ligada a la reserva y ésta disimula que la falta de indiferencia sólo se transformaría en acecho o agresión. Tönnies atribuía a la sociedad un estado de tensión continua entre sus miembros y sostenía que permanecían juntos cuando tenían todos los motivos para separarse. Estos juicios de aire hobbesiano reaparecen en la descripción que hace Simmel de la vida metropolitana y finalmente se incorporan a las descripciones de la cotidianidad de *Ser y tiempo*, la cual recibe de este modo una caracterización urbana, que no está declarada explícitamente, pero sí presupuesta por esa descripción óptica, dándole a la existencia impropia un marco social específico.

Los hábitos y la imposibilidad de la indiferencia modal

La problemática del “sí mismo” es la que prevalece en *Ser y tiempo*, subordinando las restantes a la dicotomía entre propiedad e impropiedad. Ello conlleva que las remisiones a relaciones comunitarias como las ligadas al trabajo artesanal tampoco puedan sustraerse a esta tendencia del *Dasein* a perderse en el mundo. Para que la elucidación fenomenológica de la cotidianidad fuera satisfactoria, los fenómenos ligados al empleo de útiles deberían poder encontrar un sentido que no los condene a la impropiedad como tendencia conatural al comercio con el ente, ya que la absorción del *Dasein* en el mundo se

10 “Justamente en medio de la más inocua e indiferente cotidianidad puede irrumpir el ser del *Dasein* como el nudo «que es y que tiene que ser»” (Heidegger, 1927, 179).

revelará como su destino. Paradójicamente, los fenómenos típicos del mundo del trabajo, en cuanto implican hábitos, están mucho más cerca de la indiferencia modal que cualquier otro fenómeno. Ello está implícito en el § 27, en la que la impersonalidad parece estar más asociada al automatismo del hábito que a la rutina de una vida empobrecida.¹¹ En la cotidianidad el *Dasein* está bajo el dominio impersonal de los otros y su modo de ser es el modo de los otros, sin embargo, esa totalidad de conformidad mencionada aquí se presenta como un conjunto de saberes compartidos, costumbres y valoraciones que normalmente forman el fondo sobre el cual se desarrollan las rutinas. Al igual que ocurre con las pocas menciones a la indiferencia modal, la perspectiva de interpretación que se abre aquí vuelve a quedar obturada por Heidegger y subsumida a la oposición entre propiedad e impropiiedad.

La fenomenología de la cotidianidad realizada por Heidegger es problemática, pues mantiene unidas simultáneamente una comprensión de la acción no intelectualista, como la expuesta por Tönnies con su concepto de “voluntad esencial”, en la cual su sentido es eminentemente práctico y basado en la comprensión inmediata de finalidades pragmáticas y por otro lado la superposición al fenómeno de una tendencia propia del *Dasein*, que atribuye un sentido general de impropiiedad al sentido de su ser y, por consiguiente, a su cotidianidad. De ello resultará que *Ser y tiempo* tendrá dificultades para elucidar fenómenos cotidianos como los hábitos, los cuales están estrechamente emparentados con el uso de instrumentos. Aunque por razones expositivas Heidegger exponga la “caída” recién en el § 38, la cotidianidad en su conjunto es presentada en *Ser y tiempo* bajo la modalización impropia. Sin embargo, las fuentes de esa impropiiedad son diferentes. Hemos visto que ella no se deriva directamente del trato con el ente intramundano, sino por una tendencia implícita del *Dasein* a absorberse en el presente. En cambio, la caracterización de la vida contemporánea que *Ser y tiempo* ofrece ya no deja margen para la indiferencia modal: las habladorías, la curiosidad y la ambigüedad implican una vida empobrecida, una función de ocultamiento pero simultáneamente tranquilizadora. Heidegger implícitamente asimila la despersonalización que encuentra en la sociedad contemporánea al primado del presente. La fenomenología del sentido práctico que Heidegger desarrolla en su elucidación del útil queda así ocluida a partir del rasgo común de absorción en el mundo.

11 “El «uno mismo», que es aquello por mor de lo cual el *Dasein* cotidianamente es, articula el contexto remisional de la significatividad. El mundo del *Dasein* deja en libertad al ente que comparece sobre el fondo respeccional que es familiar al «uno» y dentro de los límites fijados por el término medio del «uno»” (Heidegger, 1927: 172).

En la elucidación de la cotidianidad, la dicotomía propiedad-impropiedad termina agotando el sentido del fenómeno del cuidado.

El *Dasein* se dirige hacia un ente como “ser ante los ojos” o hacia otro *Dasein* bajo el modo de la reserva, lo cual sólo es posible como toma de distancia. Podría objetarse que son dos formas diferentes de distanciamiento, ya que en el primer caso se trata de la ruptura de las finalidades pragmáticas de la cotidianidad, un dejar ver algo que es previo, y en el segundo del cuidado de una diferencia que es típica del “ser uno con otro”. Sin embargo, ambas formas de distanciamiento tienen algo en común: la ruptura de la confianza en que se desenvuelve la vida cotidiana en su carácter pragmático. Ahora bien, si este ensimismamiento del *Dasein* en el presente es el que lo modaliza como impropio, de ello se deriva que la impropiedad como modalidad del “ser con” es una modalidad *social* del *Dasein*, la cual encuentra su correspondiente modo de dirigirse al ente y al otro *Dasein*. Hablamos de una modalidad social porque las características del “uno”, especialmente el distanciamiento, la reserva, la medianía, la nivelación y la publicidad son cualidades propias de las sociedades modernas y urbanas y la impropiedad no es sólo un modo de ser del *Dasein*, sino también un modo en que el *Dasein* se dirige al otro. A pesar de que Heidegger ve allí una tendencia del *Dasein* a ser absorbido por el mundo, habría que decir que ante todo son las conductas predominantes en una formación social las que conforman la modalidad impropia. La analítica existencial ya estableció de antemano la impropiedad de la cotidianidad, que se presenta como una *sociedad impropia*. La propiedad, en cambio, se presenta como la máxima singularización del *Dasein*. El intento de Heidegger de aprehender mediante una fenomenología del “ser en el mundo” el fluir de la vida fáctica desemboca en una concepción dicotómica respecto del “sí mismo” porque la descripción se orienta heurísticamente a través de dos formas de sociabilidad contrapuestas, las relaciones de “comunidad” y las relaciones de “sociedad”, a partir de las cuales el *Dasein* es inmediata y regularmente “uno con otro” y que en *Prolegómenos...* había considerado como las dos modalidades del “ser con otros en un mundo”. Con la introducción de la indiferencia modal en *Ser y tiempo* Heidegger parecía contradecir aquella dicotomía, pues quedaba abierta una tercera posibilidad. Sin embargo, los caminos para que la indiferencia modal tenga un sentido específico son clausurados por el propio Heidegger. La indiferencia modal no tiene validación fenoménica y, pese a las afirmaciones de Heidegger en contrario, ella aparece siempre asociada a la impropiedad, ya que ambas son los modos de ser correspondientes a la cotidianidad del *Dasein*. Por lo demás, la posibilidad misma de una indiferencia modal parece contradecirse con lo que Heidegger sostiene en

el § 27, en el que describe el dominio de los otros, es decir, la impropiedad, como el rasgo característico de la cotidianidad del *Dasein*, la cual está signada por la impersonalidad y por la identificación entre “caída”, impropiedad y cotidianidad del § 38.

La razón última de la imposibilidad de que la descripción fenomenológica se sustraiga a la dicotomía ontológica entre propiedad e impropiedad, podría basarse en una disposición anímica del propio Heidegger, que aflora en algunas de sus descripciones de la cotidianidad, caracterizada como estar a gusto en lo acostumbrado, aunque obligue a cargar con lo penoso. Un aspecto muy significativo del “uno” es que proporciona estabilidad al *Dasein*, pero la cotidianidad es inmediatamente asociada a la “medianía” antes que a los hábitos y queda así representada sobre todo como monotonía, sucesión de “ahoras”, “eterno ayer” y “descolorida disposición anímica” (Heidegger, 1927: 401), una descripción que bien podría identificarse con la acedia antes que con la indeterminación afectiva. Winfried Franzen afirma que estas caracterizaciones no deben tomarse como la crítica a la superficialidad de una vida superficial, sino que más bien expresan un rechazo a la *normalidad de la vida normal*, que él identifica, parafraseando a Heidegger, con una “nostalgia de la dureza y la dificultad” (Franzen, 1989: 84-85). Finalmente, la cotidianidad se revela en *Ser y tiempo* como la historicidad impropia del *Dasein*.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, (1975) “L'ontologie politique de Martin Heidegger”, en: *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1, nº5-6.
- Dostal, Robert, (1982) “The Problem of «Indifferenz» in *Sein und Zeit*”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 43, No. 1.
- Franzen, Winfried, (1989) “Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung «Die Grundbegriffe der Metaphysik» von 1929/1930”, en: Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler, (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Francfort del Meno, Suhrkamp.
- Heidegger, Martin, (1923) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Francfort del Meno, Klostermann, 1988.
- Heidegger, Martin, (1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Francfort del Meno, Klostermann, 1979.
- Heidegger, Martin, (1927) *Sein und Zeit*. Francfort del Meno, Klostermann, 1977.
- Kierkegaard, Sören, (1846) *Nutiden*, citamos la edición en español, *La época presente*, trad. de M. Svensson. Madrid, Trotta, 2012.

- Lafont, Cristina, (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica en Heidegger*. Madrid, Alianza.
- Löwith, Karl, (1986) *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, trad. de R. Zauner, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Madrid, Visor, 1992.
- Pyyhtinen, Olli, (2010) *Simmel and "the Social"*. Londres, Palgrave Macmillan.
- Rodríguez, Ramón (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Tecnos.
- Simmel, Georg, (1903) "Die Großstädte und das Geistesleben", Gesamtausgabe, Band 7. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992.
- Simmel, Georg, (1908a) "Die Gesellschaft zu zweien", Gesamtausgabe, Band 8. Francfort del Meno, Suhrkamp, 1992.
- Simmel, Georg, (1908b) *Soziologie. Untersuchungen über die Formen von Vergesellschaftung*, Berlín, Duncker & Humblot.
- Simmel, Georg, (1911) "El concepto y la tragedia de la cultura", en: *Sobre la aventura*, traducción de G. Muños y S. Mas. Barcelona, Ediciones Península, 2002.
- Weber, Max, (1902) "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie", en *id.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- Weber, Max, (1922) *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max, (1908) "La sociología de Simmel", *Papers. Revista de sociología*, Vol. 15, 1981.