



ALIENACIÓN Y TRASCENDENCIA EN LA COEXISTENCIA DEL DASEIN

AUTORA

Leticia Basso Monteverde
Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET

Cómo citar este artículo:

Basso Monteverde, L. (2021). Alienación y trascendencia en la coexistencia del Dasein. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 41-50.

Artículo

Recibido 04/06/2021
Aprobado 07/07/2021

RESUMEN

En el siguiente artículo ensayo un recorrido en torno al carácter vivencial del sí-mismo (*das Selbst*). Particularmente, indago en la manera cómo Heidegger presenta en el marco de la analítica existencial la *experiencia de sí* en tanto apropiación de sentido. En este caso, recupero un abordaje de los efectos constituyentes de la alienación y la trascendencia en la co-existencia del Dasein. Pues, entiendo que en la facticidad cadente de ser-con el otro (*Miteinandersein*), se realiza el sentido infundado y originario de su propia existencia.

Para ello, analizo primero a la vivencia en tanto apropiación (*Ereignis*), que desarrolla de manera temprana en su primer curso en Friburgo. Allí el filósofo introduce la modalidad performativa del ejercicio de apropiación y, a su vez, se distancia de un abordaje gnoseológico y yoico del sí mismo. En base a esta precisión inicial, me dirijo luego a revisar en el contexto cotidiano de la caída (*Verfallen*), como estado originario de des-apropiación, la problemática inherente a la experiencia fáctica con el otro a partir de las dificultades concretas del concepto de ser-con (*Mitsein*). En este caso, recorro a Jean-Paul Sartre, quien, en *El ser y la nada*, elabora una descripción fenomenológica que permite aclarar el sentido nihilizante de esa trascendencia alienada y los aspectos conflictivos de esa imposible relación.

PALABRAS CLAVE: EXPERIENCIA DE SÍ; FUNDAMENTO; NIHILIDAD ABSTRACT

In the following article, I make some reflections on the experiential character of the self (*das Selbst*). In particular, I inquire into the way in which Heidegger presents, within the framework of existential analytics, the experience of the self as an appropriation of meaning. In this case, I recover an approach to the constituent effects of alienation and transcendence in the co-existence of Dasein. I claim that in the fallen facticity of being-with the other (*Miteinandersein*), the unfounded and original meaning of its own existence is realized.

To do this, I first analyze the Heidegger's account of experience as an appropriation (*Ereignis*), which he develops early in his first teaching course in Freiburg. There, the philosopher introduces the performative modality of the appropriation exercise and distances himself from a gnoseological and egological approach to the self. Based on this initial analysis, I then turn to review in the everyday context of the fall (*Verfallen*), as an original state of misappropriation, the problems inherent in the factual experience with the other based on the concrete difficulties of the concept of being-with (*Mitsein*). In this case, I turn to Jean-Paul Sartre, who, in *Being and Nothingness*, elaborates a phenomenological description that makes it possible to clarify the nihilizing meaning of that alienated transcendence and the conflicting aspects of that impossible relationship.

KEY WORDS: SELF EXPERIENCE; GROUND; NIHILITY

INTRODUCCIÓN

Con este artículo pretendo abordar la *experiencia de sí* que describe Martin Heidegger en el marco de la analítica existencial por medio del concepto de Dasein.¹ Al respecto, me interesa reconstruir la manera cómo el filósofo nos acerca otra forma de entender la subjetividad. El Dasein constituye una modalidad *vivencial* del "sí mismo" (*das Selbst*). En este sentido, el concepto aporta una clave singular para articular nuestro hacer y ser. Como tal, dicha clave implica asumirse en el ejercicio de *apropiación de sentido*. De hecho, considero que este ejercicio es una nota distintiva de su propuesta filosófica que se mantiene y explora a lo largo de su pensar.

No obstante, como me posiciono en el texto *Ser y tiempo* quisiera concentrarme en la existencia caída del Dasein y su estado "originario" de alienación. Destaco entre comillas la originariedad de dicho estado, pues es un apreciación discutible que demanda una explicación. Heidegger nos señala en el texto que la experiencia de *acceso a uno mismo* emerge bajo la afección de la indisposición (*Verstimmung*). Tal estado de ánimo nos muestra un Dasein cuya existencia regularmente se encuentra descolorida, monótona, reprimida; en ella reina el tedio (Cf. 1960: 134 ss./trad.: 158 ss.).² Aunque Heidegger recalca que el Dasein no deviene caído, sino que efectivamente *así* es su existencia. El fenómeno de la caída no debe tenerse por un aspecto valorativamente negativo de su ser. La caída, como el mismo Heidegger transmite, es un *factum* de la existencia humana. Por ejemplo, en el § 9 de *Ser y tiempo* indica que "la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser 'menos' o un grado de ser 'inferior'. Por el contrario, la impropiedad [*Uneigentlichkeit* —en tanto desapropiación de sí o no-ser propio] puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces." (1960: 43/trad.: 68)³ En este sentido, la impropiedad podría entenderse como *la* forma de ser de este ente. En consonancia con esto, me pregunto: ¿a qué alude el filósofo con esta caracterización y cuáles aspectos de su existencia llevan a definirla de este modo? Pues bien, de esto depende la vivencia del Dasein en tanto apropiación, es decir, hay una conexión radical de fondo.

A propósito, Rahel Jaeggi (2014) realiza un estudio dedicado al concepto de alienación y en su texto sostiene

que dicho fenómeno es el resultado de una forma deficiente de ser en las "relaciones de apropiación". Para ella, las relaciones de apropiación se encuentran perturbadas por causa de un conflicto en la propia constitución del sujeto. Así lo caracteriza a partir de varios puntos como: la indiferencia, la falta de poder respecto a uno mismo y el mundo experimentado, y la inhabilidad de establecer relaciones con otros sujetos, objetos e instituciones sociales. Jaeggi reconstruye la alienación como *la forma de no sentirnos en casa*, de no poder actuar o sentir "nuestro" al mundo. Ella afirma: "El sujeto alienado se vuelve un extraño para sí, se vive pasivo, objetivado, a la merced de fuerzas desconocidas." (Cf. 2014: 3)

En esta línea, pretendo abordar con el siguiente artículo el nexo de sentido entre alienación, apropiación y trascendencia en la experiencia del Dasein. Para ello, es crucial comprender el lugar que ocupa en la teoría heideggeriana el concepto de "relación" (*Verhältnis*); si hay de hecho una y qué complicaciones trae considerarla. Jaeggi sostiene que la alienación es una forma de relación. En Heidegger este concepto encarna el problema de la cuestión, ya que el filósofo establece un tipo de concepción que escapa, al menos en *Ser y tiempo*, a una articulación monádica o dialógica del sujeto y, con ello, de la intersubjetividad. Entonces, habrá que analizar de qué manera encara este asunto.⁴

El presente es un tema importante si se quiere abordar el aporte de Heidegger a las ciencias sociales. Su caracterización del Dasein permite leer, a través de *la experiencia de sí*, la pertenencia y, a su vez, la dependencia de éste respecto a los otros Dasein. De forma tal que, ser-con el otro (*Miteinandersein*) implica sustitución y restitución de ese sí mismo. Así pues, es con los otros que el Dasein se pierde y encuentra en la facticidad. De tal manera, su texto habilita a realizar varias interpretaciones que calan hondo en sus modos de existencia y dejan expuestas diversas valoraciones acerca de la problemática social y psicológica del sujeto, aunque en un sentido claramente ontológico. En esta ocasión me remitiré a algunas, las que tienen que ver con ese tinte vivencial y que denotan cierto grado de

¹ Para quienes aún no están familiarizados con la obra del filósofo Martin Heidegger, aclaro que el concepto de *Dasein* (ser-ahí) representa en su obra capital una forma particular de referirse a la existencia humana a partir de un abordaje ontológico de sus modos de "ser-en-el-mundo" (*in-der-Welt-sein*).

² Cito *Ser y tiempo* indicando la versión alemana (1960) y, seguido de la barra, la traducción en español (1998). Ambas ediciones se encuentran detalladas en la bibliografía de este artículo.

³ La aclaración entre corchetes es mía.

⁴ En este caso, ha sido valioso el aporte de Michael Theunissen (2013) en su libro *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*, quien a mediados de los años '60 realizó un trabajo minucioso sobre esta cuestión. Theunissen ponderó en la primera parte de su escrito el trabajo fenomenológico de Husserl, Heidegger y Sartre en el campo del proyecto filosófico trascendental. Allí analizó las relaciones sociales desde la experiencia del individuo para ahondar en el carácter ontológico y fundamental de la constitución del sí mismo. Justamente el autor sostiene que hay que dilucidar la base de la relación entre sujetos para no restringir el estudio al marco ya establecido por la *Gesellschaftstheorie*. En este sentido, más allá del rasgo comunitario de las relaciones sociales, que tienen un punto de vista descentralizado de la órbita singular, hay en la *Sozialontologie* un remante (no objetivable) de la experiencia de sí que debe indagarse para comprender cómo se accede a una lectura del Yo-Tú en su sentido dialógico. Ambas lecturas, la trascendental y la dialógica, tienen que complementarse para transparentar esas relaciones personales y su fondo histórico.

indeterminación en la base del sí mismo. Éstas se enraízan en la cuestión de la trascendencia, en tanto posibilidad fundamental del Dasein que aloja el nudo de la cuestión.

Para profundizar en este asunto recurriré a Jean-Paul Sartre, ya que considero que en su escrito *El ser y la nada* ilustra con mucha nitidez algunos puntos de la existencia alienada que Heidegger adelanta. En Sartre esta conexión se vislumbra mediante dos cuestiones que él trabaja: 1) el carácter nihilizante de la trascendencia, que en su búsqueda enfatiza la pérdida connatural a este ente y 2) la imposibilidad de encontrar-*nos* en la dimensión ontológica del ser-con para consumir dicha apropiación. Ambas cuestiones revelan otra forma de hablar de la trascendencia, en tanto proyección alienada, y de interpretar al *Mit-sein* heideggeriano en vistas a *mi* experiencia del otro, una ontológicamente imposible pero fácticamente realizable por medio de la modalidad impropia.

Por lo tanto, mi intención es abordar esta otra lectura valiéndome del trabajo de Sartre. Si uno mira de cerca lo escrito en *Ser y tiempo* encontrará una efectiva preocupación y descripción del sentido de esa modalidad impropia de ser del Dasein, una que no evade las complicaciones de la relación con el otro. De este modo, considero que —a pesar de las diferencias— el filósofo francés acierta en el sentido infundado de la experiencia de sí y contribuye con elementos centrales para situar la facticidad de la coexistencia. Esta vía de análisis quizás vislumbre cómo el ejercicio de apropiación de sentido está condicionado por la naturaleza indómita de su ser. Por consiguiente, este trabajo explorará el carácter fáctico y originario de los conceptos de alienación y trascendencia en la experiencia compartida del Dasein a partir del ritmo cadente de su existencia.

1. LA EXPERIENCIA DE SÍ EN TANTO APROPIACIÓN

En vistas a realizar esta lectura del Dasein en tanto *experiencia de sí*, voy a retomar la idea heideggeriana de vivencia como "apropiación de sentido". Es oportuno traer a colación el primer curso del filósofo en Friburgo⁵ en el semestre de posguerra (1919), en el cual asocia conceptualmente la vivencia con el sentido etimológico de *Ereignis* —que se traduce en este curso particular a nuestra lengua, siguiendo el tecnicismo del autor, como "apropiación". Para esto recurriré, inicialmente, a la distinción semántica entre experiencia (*Erfahrung*) y vivencia (*Erlebnis*).

En la teoría de Heidegger la vivencia tiene un carácter performativo; implica un hacer con el cual nos encontramos. En consecuencia, la vivencia se experiencia como un

fenómeno íntimo, inmediato y situado. Con esta distinción Heidegger quiere describir cómo este ente particular se *experiencia* a sí mismo. De esta manera introduce un abordaje de la vivencia que, por un lado, pretende ofrecer una lectura integral de su sentir y, por el otro, quiere condensarla en la expresión de un instante. El objetivo es señalar que la experiencia de sí no implica un proceso (*Vorgang*) de objetivación lógico y neutral, sino que apunta a, como dice el filósofo, "nuevos contextos de significado [...] adheridos a la vivencia como algo no objetivo." (Cf. trad. 2005: 84)

Insisto en el punto de que la vivencia en tanto *Ereignis* nos aproxima a otra forma de entender la subjetividad. Heidegger señala, en el primer capítulo de la segunda parte del curso, el problema de pensar la vivencia en tanto hechos psíquicos y procesos cognitivos atomizados. Allí sostiene, por el contrario, la necesidad de comprender estos asuntos incluyendo al sujeto que los vivencia. De cierta manera, anticipa un punto de anclaje existencial⁶ e, incluso, cuestiona la idea de un yo o un sujeto psíquico. Al respecto afirma:

Lo realmente decisivo es que en la simple contemplación no encuentro algo así como un "yo". Lo que veo es que ese "yo" vive, es más, que vive dirigiéndose hacia algo, y este "vivir dirigido hacia algo" es un "vivir que se dirige hacia algo en actitud interrogativa" (2005: 81)

Más adelante aclara que:

la vivencia está ahí —de alguna manera es incluso *mi* vivencia. Yo también estoy presente en la vivencia, la vivo, forma parte de *mi* vida y, sin embargo, por su naturaleza está tan desligada de mí, tan absolutamente distante del yo. (trad. 2005: 84)

Esta cita es central para el trabajo que aquí comparto, puesto que mi intención es mostrar que *la experiencia de sí* conlleva estos dos momentos entreverados. La vivencia que acontece se teje en función a un "sujeto"⁷ preciso y es vivida en consonancia con su existir. A su vez, esa vivencia discurre a su propio ritmo y, en ese andar, el Dasein debe encontrarse. Allí el autor deja la pauta para pensar en la vivencia como *experiencia* a-temática, anónima, "no posicional" —como dirá Sartre— y, no obstante, intencionada en el mundo, orientada en el entorno. Heidegger incita a pensar en un "sujeto" que se experiencia discretamente, que se siente presente sin necesidad de explicitar este acto. Al respecto, Sartre desarrolla en *El ser y la nada* esta modalidad como la conciencia (de) sí, especialmente en el apartado sobre el cogito prerreflexivo. Allí explica que en tanto la conciencia

⁵ Me refiero al curso "La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo", que forma parte del tomo de las *Obras Completas* (56/57) titulado *Zur Bestimmung der Philosophie*.

⁶ Uno que no se equipara a un mero "acontecer existente". (trad. 2005: 84)

⁷ Señalo entre comillas el término sujeto, pues como se sabe el autor omite su uso.

efectúa un movimiento de trascendencia, no asume o ejecuta una proyección (de) sí. No se produce un acceso voluntario y anticipado a *uno mismo* ni una comprensión unitaria de sí. Pues, en tanto la conciencia se intenciona es transfenomenica, no es objeto de sí. Al respecto afirma que es la instancia más originaria, y que no hay perturbación orgánica, impulso inconsciente u otra *Erlebnis* que la preceda. (Cf. trad. 1993: 23)

Ahora bien, Heidegger sugiere que con la vivencia lo central es su ejecución, su puesta en escena. Pero dicha escena no se prefigura de forma deliberativa, no instituye al sujeto como centro regulador de la experiencia. Más bien, la vivencia se ensambla en un marco familiar de significaciones instaladas que tienen coherencia para *uno mismo*. Así lo ejemplifica a partir de la experiencia alusiva de la cátedra que propone a sus estudiantes y remata con el famoso neologismo que, para entonces, ya utiliza: "...sólo estando en sintonía con el yo en cada caso propio se experimenta algo circundante, pudiendo decir que mundeas [*weltet*]. Dondequiera y siempre que algo mundeas para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear." (trad. 2005: 88-89)

De modo similar, también lo acentúa en *Ser y tiempo*. En el § 12 plantea su posición frente a los conceptos de vida y persona, y sostiene —pese a su posicionamiento— cierto grado de conformidad con el tratamiento de Scheler y Husserl. Allí menciona: "la unidad concomitante e inmediatamente vivida del vivir de las vivencias (...)" y recalca su continuidad con los actos "...porque es esencial al ser de los actos ser vividos sólo en la ejecución misma."⁸ (1960: 47/trad.: 73) Es decir, para Heidegger hay una relación entre la persona, la vivencia y su ejecución que aporta una unidad de sentido, que él no abandona sino que la pretende estudiar en un plano ontológico-existencial y a partir del concepto nodular de Dasein. Por esto, Heidegger prosigue con este modo de caracterizar la vivencia y enmarca dicha situación en un contexto dado en el cual el Dasein tiene-que-ser (*Zu-sein*): la facticidad. La vivencia del Dasein es una vivencia que le acontece; es suya, le pertenece en tanto a él le concierne. Por esta razón, se hace imperioso vérselas con la vivencia que es fruto de la vida transcurrida y del influjo de su medio cultural.

De esta manera, volviendo al curso de Friburgo, la vivencia es *Ereignis* e implica la apropiación de esos significados que comandan nuestra vida. Nuestra forma de vivenciar está pre-determinada por una serie de convenciones que nos llevan a entender al entorno y nosotros mismos. Así, el Dasein experimenta su vida como apropiación, re-significación. A propósito dice:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. (...) A-propiación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; "fuera" y "dentro" tienen aquí tan poco sentido como "físico" y "psíquico". Las vivencias son fenómenos de apropiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida viven sólo así. (trad. 2005: 91)

En este sentido, es muy importante lo que metodológicamente pretende: acceder a cómo se da esa vivencia, cómo se fenomeniza para este ente. Para ello, luego indagará la subjetividad desde las condiciones ontológicas que van modelando su existencia. Tal abordaje no se hace en vistas al detalle de sus contenidos, pues la idea es realizar un análisis que no se quede en lo objetivo (el ente) sino que descubra lo pre-objetivo (el ser). Estas condiciones del propio acontecer se extrapolan del sujeto y abarcan un plano de análisis mayor. Esto lo anuncia en el mismísimo curso del '19 cuando instala la pregunta por lo que "se da" (*Es gibt*). De fondo, es otra la pretensión pero resuena en ese ente y es parte de su esencia.

Heidegger tiene la preocupación de indagar en la estructura fundamental del Dasein (su ser); quiere realizar una descripción de nivel trascendental. ¿Qué quiere decir esto? Lo trascendental es el plano constituyente de la subjetividad. Éste no se reduce al aparato psíquico; no plantea el funcionamiento de la conciencia subjetiva en su interioridad. Dicha estructura trascendental abarca el propio hecho de "ser-en-el-mundo". Es una manera de pensar la subjetividad proyectada, abierta. Por tal motivo, para comprender el Dasein hay que partir de su existencia concreta. Develar eso es comprender la propia subjetividad en el marco ontológico de nuestras posibilidades fácticas. Así, lo ontológico implica la propia trascendencia del ente para comprender su "estructura de ser" (sentido). Aunque para estudiar esas estructuras constituyentes se dirige la atención a la existencia concreta, dado que sólo a través de ello se logra transparentar y articular la fundación de tal acontecer (*Geschehen*).

No hay que perder de vista la aclaración del filósofo respecto a cómo se da esa vivencia y comprensión de la existencia. "El Dasein no puede concebirse jamás ontológicamente como caso y ejemplar de un género del ente que está-ahí. A este ente su ser le es 'indiferente'. (...) La referencia al Dasein —en conformidad con el carácter de "ser-cada-vez-mío" (*Jemeinigkeit*) de este ente— tiene que connotar siempre el pronombre personal: 'yo soy', 'tú eres'." (1960: 42/trad.: 68) Por esto, la estructura ontológica del "sí mismo" (*das Selbst*) responde a la pregunta por el "quién" de la vivencia, su mismidad (*Selbstheit*). Una que puede darse de forma implícita o explícita. Incluso, ese "sí mismo" puede

⁸ Este es un fragmento del texto de Max Scheler de su escrito *El formalismo en la ética y la teoría material de los valores*. [Scheler, M. (1942), "Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético", traducido por Hilario Rodríguez S. *Revista de Occidente*, Madrid.]

darse de forma propia o impropia. Heidegger sostiene en su obra capital que cuando se afirma una modalidad tematizante del hecho de ser *en tanto yo*, de cierta manera hemos perdido nuestro ser. Éste torna a la vivencia en una experiencia desvivificadora (*Entlebung*).

El Dasein es en tanto su "ser-en-el-mundo" y con otros Dasein. Por cuanto el filósofo rehúye a hipostasiar el yo, darle entidad concreta. Así pues, en el § 25 de *Ser y tiempo* se refiere a este punto con la intención de aclarar que hay una tendencia en el Dasein a proclamarse el autor de su propia dación. Este tipo de referencia del orden proposicional que anuncia "este soy yo" es más fuerte cuando "no" lo es. En este sentido, el filósofo sostiene que justamente el Dasein caído es aquél que se proclama en tenencia de sí. Heidegger dice "esta es una trampa del Dasein mismo" (1960: 116/trad.: 141) que lo impulsa "a los más exagerados autoanálisis." (1960: 178/trad.: 200) Este modo de ser del yo no es otro que *la pérdida de sí (Selbstverlorenheit)*. Sartre nos plantea algo similar en *El Ser y la nada*. La 'miudad' aparece como una estructura fugitiva, vivida por mí en el mundo. "Del mismo modo el Ego aparece a la conciencia como un en-sí trascendente, como un existente del mundo humano, no como *de la* conciencia. (...) Del Yo, del cual se ha hecho, muy erróneamente, el habitante de la conciencia, se dirá que es el 'yo' de la conciencia, pero no que sea su propio sí." (Cf. trad. 1993: 136-137)

2. EL PROBLEMA DEL MIT-SEIN DESDE LA EXISTENCIA CAÍDA

La caída (*Verfallen*) es un rasgo fáctico del Dasein mismo. En tanto modalidad impropia de la existencia, no refiere a la negación de un estado original. Tampoco la impropiedad es una negación del mundo; la impropiedad es efectivamente nuestra manera de ser en él. (Cf. 1960: 179/trad.: 201) Ella implica un estar perdido en lo público: "inmediatamente yo no 'soy' 'yo'." (1960: 129/trad.: 153) —expresa Heidegger aludiendo críticamente a las terapias de la Psicología. Como carácter público de la existencia es originariamente un modo de nuestro con-vivir. Por ende, la caída no atiende, ópticamente, a una vivencia personal, individual e íntima. Es, más bien, nuestra forma de coexistir *ya con otros Dasein* en el marco de la cotidianidad.

Ahora bien, un punto discutible es que, ontológicamente, el comparecer de los otros se experimenta desde el propio ser. Por el motivo de que el ser-con (*Mit-sein*) es un rasgo del Dasein concreto, que implica *en su propia constitución* la posibilidad de un nosotros. No olvidemos que la experiencia del Dasein es la experiencia singular del cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En este sentido, pese a dar cuenta de un rasgo formal de la existencia del Dasein, la analítica existencial devela la posibilidad de ser en su ahí (*Da*). De hecho, por su modo de "ser-con" el Dasein puede coexistir

con otros Dasein en un mundo compartido (*Mitwelt*). De esta manera, Heidegger expresa que la coexistencia (*Mitdasein*) no se vivencia como una relación en la que entramos, sino que somos en ella siempre.⁹ Aunque si retomamos el sentido y registro de la vivencia nos encontramos con un asunto aporético porque *la experiencia de sí*, en principio, está reprimida. En tal caso, analizaré aquí si la experiencia de dicha coexistencia, fundada en el rasgo ontológico del ser-con, nos permite apropiarnos del sentido de esa vivencia en tanto experiencia de uno mismo.

Al final del § 26 esta cuestión se problematiza aludiendo a la experiencia de la empatía (*Einführung*). Heidegger muestra su disconformidad con el sentido de esta expresión que literalmente refiere a *un sentir que penetra en el otro y que me permite comprenderlo en base a lo que siento yo*. (Cf. 1960: 124/trad.: 149) Para el filósofo, este argumento no es plausible, ya que hace depender la relación con el otro del "encuentro" consigo mismo y de un "vínculo" con el otro; o sea, para el propio Heidegger esto es conflictivo. Pese a que esta razón tiene cierto sentido, hay varios asuntos que a ella escapan y que en este apartado analizaré. Uno de ellos ya lo presenté, a saber, el punto de que el sentido de vivencia que nos propone Heidegger no es de carácter egológico y rehúye a un posicionamiento yoico. A su vez, el ser-con no puede interpretarse desde una estructura dialógica o diádica entre un yo-tú —como sí puede verse en Sartre. Heidegger considera que en ambas cuestiones se recae en una posición sustancialista que, además, no remite al carácter originario del ser-con.¹⁰

Sin embargo, si avanzamos en una interpretación de esta cuestión encontraremos otras limitaciones. Por ejemplo, respecto a la solicitud (*Fürsorge*) en la vivencia del ser-con, Heidegger presenta que el término tiene comúnmente el sentido de institución social —en tanto facticidad ya normada, preestablecida, de las formas de ser en el "uno" (*Das Man*). El Dasein cotidiana y regularmente se mueve en la forma deficiente de esta modalidad: quitar el cuidado o reemplazar al otro son formas de esa deficiencia. Algo de esto explica Sartre cuando analiza la modalidad de ser-con-el-otro en tanto "trascendencia trascendida", a saber, cuan-

⁹ Aquí se encuentra una diferencia fundamental con el pensamiento de Sartre, pues para éste filósofo no partimos en la existencia cotidiana de encontrarnos ya en presencia concreta del otro, en el marco de "nuestro" ser-en-el-mundo. El otro es lo sorprendente-ajeno (*Befremdend-Fremden*). Sartre considera que la experiencia del otro es inmediata y extramundana. El otro no se da como parte de mi proyecto mundano (*Weltentwurf*), en mi horizonte de sentido. El otro es extramundano (*extramondaine*) para mí. Esta es la experiencia personal ajena, de cómo el otro primero aparece más allá del mundo.

¹⁰ Alejandro Vigo en su escrito *Arqueología y Aleteología* tiene un artículo sobre esta problemática que clarifica la complejidad y tensión de la concepción heideggeriana de la intersubjetividad. El autor plantea que son varios los aspectos de la teoría que entran en conflicto cuando de este problema se ocupa. Tales complicaciones aparecen en el intento de mediación entre los polos refractarios de una orientación trascendental y su abordaje antijurista, la individuación radical y la preeminencia constitutiva de la dimensión intersubjetiva. Sobre el punto específico arriba mencionado véase, (2008: 269).

do el otro toma el lugar del objeto. Pues, sólo la experiencia del otro como "trascendencia trascendente" me lo devuelve como otro-sujeto.

Para ello hace falta algo que plantea Sartre como un nosotros-sujeto, a saber, una manera peculiar de reconocer-nos aunque sea a través de un objetivo común. En este sentido, es preciso que estemos *juntos*, pues si el otro se encuentra enfrentado a mí podría asumir el lugar del objeto. La convivencia debe abrir la posibilidad de un acceso ontológico al otro que se me presenta a partir del *Mit-sein* de modo inmediato y formal, pues en ella no hay objeto. Es la experiencia con-el-otro, en plena ejecución, la que le daría al Dasein una suerte de vivencia de un "nosotros". Sólo que para Sartre esa experiencia con-el-otro procede de la experiencia concreta del ser-para-otro. Siendo ésta una trascendencia indiferenciada e impersonal, pues escapa a uno la posibilidad de captar al otro como a mí mismo —intentaré explicar esto luego.

Con todo, la deformación "originaria" del con-vivir se expresa en la *distancialidad* (del otro y de sí mismo, al estar sujetos al dominio del "se"). Aquí se vislumbra una posible crítica o punto a discutir a la teoría de Heidegger: el hecho de que la forma caída del Dasein nos remita a nuestra condición social, frente a un posible estado de resolución que se presenta bajo la modalidad de una decisión singular —un camino al que accedemos por cuenta propia. ¿Estamos librados a nosotros mismos cuando se trata de acceder a la propiedad? No creo que fuera de esta manera.

Por otro lado, la existencia cadente del Dasein es un desertar de sí mismo. Y en este sentido, el modo de ser caído es un existencial, un rasgo de nuestro ser. No ocurre que el Dasein sea y entre, posteriormente, en una relación impropia con las cosas; él *es* esa relación en tanto modo constitutivo de su existencia. Heidegger quiere sostener que el Dasein no se degrada, no se da una corrupción o deshumanización por medio de una vida alienada. *Él es esa alienación; no ingresa en ella*. Pero tal alienación tampoco es una suerte de condición para realizarse como sujeto. En *Ser y tiempo* la alienación adquiere un tinte existencial y ontológico.

Por ende, en la modalidad de la caída prima el temple del tedio/aburrimiento al punto de manifestarse nuestro ser como una carga. (Cf. 1960: 134-135/trad.: 158-159) Frente a esa carga el Dasein lo primero que hace es huir de ella. Primero, el Dasein se vivencia de esta manera (no por medio de un conocer o querer; no domina esta situación) Heidegger anuncia: "jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario." (1960: 136/ trad.: 160) Así la caída la vivimos como "indisposición afectiva (*Verstimmung*). En este estado de ánimo el Dasein se vuelve ciego para sí, el mundo circundante se nubla, la circunspección se extravía." (1960: 137/trad.: 161) Esta es la movilidad de la caída, *el ritmo cadente de la existencia*: un torbellino, una vorágine (*Wirbel*).

3. LA TRASCENDENCIA ALIENADA COMO EXPERIENCIA NIHILIZANTE DE SÍ

Heidegger dice que el Dasein prepara para sí la caída (*Verfallen*), aunque en otros fragmentos sostiene que esta existencia se muestra como cadente desde un inicio. Hay cierta ambigüedad acerca de la responsabilidad que tiene el Dasein respecto de este estado, pero entiendo que esto tiene que ver con la *permanencia* en él. Originariamente somos así, nos vemos arrojados al mundo y es nuestro deber asumirnos en él, pero la propia existencia se nos da ya caída. En este sentido, la pérdida en el uno (*das Man*) y *de* uno mismo es ineludible. En principio, *no somos nosotros mismos* y eso nos determina existencial y formalmente como *culpables*, una culpa que no implica deuda alguna.¹¹

Por medio de esta descripción entiendo que Heidegger quiere llegar al punto de que esa alienación nos marca: *no somos el fundamento de nuestro existir*. Esta frase podría habilitar varias lecturas, una de ellas nos llevaría a pensar en una carencia original. El tema es entender qué representa para el filósofo alemán esta carencia. Heidegger la expresa en *Ser y tiempo* desde el concepto de "ser culpable" como "ser-fundamento de una nihilidad" (1960: 283/trad.: 302). Cuando existimos nuestra esencia es no ser nosotros mismos. Con todo, para el autor no resulta que esa existencia justifique el alienarnos en los otros, en pos de huir o cubrir esa falta. Pues, de hecho, ya somos bajo esa condición alienada —la alienación es la modalidad originaria. Heidegger sostiene que el Dasein *es* su fundamento. Esto significa "no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio (...). Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo." (1960: 284/trad.: 303) Finalmente, la idea es que el Dasein es ese "no ser sí-mismo".

Veamos cómo relata Sartre la relación con el prójimo en *El ser y la nada* (3ra parte, cap. 3) en el marco de lo que entendemos aquí como la caída. Él la presenta en términos de *nihilidad, trascendencia y alienación*. Sartre describe este movimiento del sujeto como un en-sí (sin fundamento) y un para-sí que es la salida, trascendencia nihilizante (de ese en-sí), y, a su vez, persecución de ese en-sí, pues es lo que falta. Hay una búsqueda de realización, una necesidad de encuentro y totalidad que no nos podemos dar. Por eso el para-sí es trascendencia que se aliena en el otro, que vuelve de modo más enfático como alienación objetivada. Pero en tanto una alienación en el otro y del otro; no como propia

¹¹ Ramón Rodríguez explica en su texto *Fenómeno e interpretación* (Cf. 2015: 188) que, de acuerdo a una perspectiva existencial, ser culpable no significa la falta u omisión de "algo" puntual (*Schuldigsein* —estar en deuda), sino un rasgo interno de la propia constitución del sujeto —tener que ser culpable (*sich schuldig machen*). La culpa heideggeriana es una negatividad ontológica, ya que el sujeto está limitado *ab initio* por su condición de arrojado: al no ser dueño de su poder-ser. En este sentido, está entregado a la dinámica ya instituida que lo domina, la tiranía de la rutina.

alienación. Y por esto no hay modo de conocerla o superarla. (trad. 1993: 387-388)

El filósofo señala que la mirada del otro nos encuentra en plena caída. "Para el prójimo soy irremediamente lo que soy [...] Así, el en-sí me atrapa de nuevo hasta en el futuro y me fija totalmente en mi huida. [...] Pero esta huida coagulada no es jamás la huida que soy para mí." (trad. 1993: 387) El problema parece estar, justamente, en el origen y efecto de esta pérdida. La misma parece imposibilitar el encuentro con uno mismo y con el otro. Y, no obstante, como dice el filósofo, está "transida de facticidad". Ciertamente, es lo que el Dasein vivencia en tanto experiencia del *Mit-sein*, una que se le presenta imposible de develar.

Sartre no se queda en esta descripción del conflicto entre dos conciencias desde la experiencia propia de trascendencia y alienación en el otro. Por ello, describe la experiencia de un "nosotros". Esta experiencia la llama inicialmente experiencia del *Mitsein*. "Nosotros no implica una conciencia intersubjetiva, ni un nuevo ser que trascienda y englobe sus partes con un todo sintético —no es la conciencia colectiva de los sociólogos, dice. El nosotros es experimentado por una conciencia particular" (trad. 1993: 438) Es la experiencia subjetiva de mi ser-con, mi experiencia de un *nosotros* y, como tal, no es una experiencia efectiva de ellos sino una experiencia teñida de mi vivencia. En este caso, no tiene una base ontológica plural. Más bien, es la experiencia singular de ser-con-los otros. Ésta puede asumirse como nosotros-sujeto.

De este modo, Sartre viene a reafirmar que la experiencia del ser-con (*Mitsein*) es en el fondo una experiencia singular y, como tal, no está fundada en una estructura ontológica inter-subjetiva. Por ende, es simplemente el rasgo individual que indica que "sentimos" vivir con otros, pero que esta es una vivencia unilateral. O sea, el *Mit-sein* heideggeriano es un rasgo del Dasein y la forma de la coexistencia no es más que la expresión de nuestro ser juntos en un ritmo cadente, que no podemos abandonar. Así, "la unidad con el prójimo es irrealizable de hecho. Lo es también de derecho, pues la asimilación del para-sí y del prójimo en una misma trascendencia traería consigo necesariamente la desaparición del carácter de alteridad del prójimo." (trad. 1993: 390) Creo que éste también es un problema para Heidegger que deja entrever con su fugaz crítica al concepto de empatía. ¿Será el otro, seré yo, o nos-otros en la propiedad o impropiiedad de nuestra existencia donde nos encontramos? Pareciera que la única manera de ser-con el otro es la modalidad caída de la existencia. Pues, es en esa posibilidad donde se funden nuestros quehaceres en un proyecto en tanto "trascendencia viviente indiferenciada". Así nos lo presenta Sartre con su alusivo ejemplo del metro que transcribo a continuación.

[P]ara ir de la estación de metro "Trocadero" a "Sèvres-Babylone", "se" transborda en "La Motte-Picquet". Este transbordo está previsto, indicado

en los planos, etc.; si transbordo en La Motte-Picquet, soy el "se" que transborda. Por cierto, me diferencio de cada usuario del metro tanto por el surgimiento individual de mi ser como por los fines remotos que persigo. Pero estos fines últimos están sólo en el horizonte de mi acto. Mis fines próximos son los fines del "se", y me capto como intercambiable con cualquiera de mis vecinos. En este sentido, perdemos nuestra individualidad real, pues el proyecto que somos es precisamente el proyecto que son los otros. En este andén del metro no hay sino un solo y mismo proyecto, inscrito desde hace mucho en la materia, y donde viene a verse una trascendencia viviente e indiferenciada. En la medida en que me realizo en la soledad como una trascendencia cualquiera, no tengo sino la experiencia del ser-indiferenciado (sí, solo en mi habitación, abro una caja de conservas con el abrelatas adecuado); pero si esa trascendencia indiferenciada proyecta sus proyectos cualesquiera en conexión con otras trascendencias experimentadas como presencias reales e igualmente absorbidas en sus proyectos cualesquiera idénticos a los míos, entonces realizo mi proyecto como uno entre mil proyectos idénticos proyectados por una misma trascendencia indiferenciada; entonces tengo la experiencia de una trascendencia común y dirigida hacia un objetivo único, del cual no soy sino una particularización efímera: me inserto en la gran corriente humana que, infatigablemente, desde que existe el metro, chorrea por los andenes de la estación "La Motte-Picquet-Grenelle". (trad. 1993: 447)

Sartre insiste en que la experiencia de esta trascendencia indiferenciada no es de carácter ontológico; sostiene que es del orden psicológico. Incluso, indica que no deviene en una originaria vivencia del *Mit-sein*, pues no aparece sobre el fundamento de una relación ontológica concreta con los otros —"se trata solamente de una manera de sentirme en medio de los otros" (trad. 1993: 448). Afirma que el ritmo de los otros me envuelve y lo aprehendo "lateralmente". En este caso, ¿no es ésta la experiencia indiscreta (de) sí en el coexistir? Me pregunto si este es, como sostiene Sartre, un mero acontecimiento subjetivo bajo la forma de la comunidad-sujeto, de un nosotros-sujeto. O bien, por el contrario, si la experiencia impersonal de este "se" no nos ofrece, de cierto modo, la vivencia ontológica de esta nihilidad originaria que se realiza en tanto arrojo en el mundo como experiencia de uno mismo. Si somos esta alienación y la coexistencia del Dasein se encuentra en la base de esta experiencia caída que nos mantiene unidos en *sí mismos* a partir de este ritmo cadente del existir. Dejo esbozada esta pregunta.

Para Sartre no tiene ningún valor revelador o metafísico la experiencia alienada de esa trascendencia; ella no nos devuelve una suerte de reconocimiento de sí ni parte de un previo reconocimiento del otro. Por esto, no encuentra allí un sentido ontológico y "real", como dice, del *Mit-sein*. Sartre

sigue pensando que la relación con el otro es efectivamente una "relación" en la que se entra y que requiere de un acto tético de reconocimiento, una instancia previa de anticipación teórica. Pero, de esta manera, ¿no contradice la experiencia prerreflexiva del cogito? ¿No restituye a la conciencia de un nosotros la preeminencia del yo? ¿No concede a la vivencia nuevamente un carácter subjetivo? Estas son las dudas que finalmente me planteo.



BIBLIOGRAFÍA

Alvaro, D. (2018). "La experiencia del *nosotros* en *El ser y la nada*. Sartre en el umbral de lo social". En: *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, Vol. 13, Nº 41, pp. 3-16.

Heidegger, M. (1960). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag [trad.: (1998) *Ser y tiempo*. Chile: Editorial Universitaria.]

Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann. [trad.: (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder.]

Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.

Olafson, F. (1998). *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge University Press.

Olea, M. A. (1974). "Alienación y convivencia en Sartre". En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Nº 51, II, pp. 171-200.

Rodríguez, R. (2015). "Ontología existencial y ética. En torno a la 'ética implícita' de *Ser y tiempo*". En: *Fenómeno e interpretación. Ensayos de Fenomenología Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. [trad.: (1998) *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Ediciones Altaya]

Theunissen, M. (2013). *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: FCE.

Vigo, A. (2008). "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros'". En: *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

SOBRE LA AUTORA

Leticia Basso Monteverde (Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET)

Especialista en temas de Fenomenología y Hermenéutica con especial referencia a la obra de Martin Heidegger.

leticiabassomonteverde@gmail.com

Leticia Basso Monteverde es Profesora en Filosofía por UNMdP y Doctora en Filosofía por UBA, con una tesis sobre la génesis y la constitución del concepto de *Ereignis* en la obra de Martin Heidegger. Investigadora Adjunta del CONICET. Docente en la Facultad de Psicología y Directora del Proyecto de Investigación en Fenomenología y Hermenéutica en la Facultad de Humanidades, ambas en UNMdP. Investigadora Responsable de un PICT 2016-2754 (ANPCyT) dedicado a la argumentación de la unidad de la obra de Heidegger. Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas y la Red Internacional de Investigación en Fenomenología Naturalizada, Hermenéutica y Teoría de la enfermedad. Autora de *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger* (2017), editora de *Heidegger y su obra. Ensayos en torno a la unidad de su pensar* (2020) y co-editora junto al Dr. Adrián Bertorello del vol. VII de la Revista *Studia Heideggeriana* (2018), entre otros escritos.