



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA *Iztapalapa*

DIVISION:

CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

CARRERA:

FILOSOFIA

TESIS:

**LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER EN LA OBRA DE HANNAH
ARENDT**

ALUMNO:

ROBERTO CARLOS AGUILAR ROMERO

MATRICULA:

93224225

FECHA

17-5-2000

Olivero L.

INDICE

1. INTRODUCCION
2. BREVE INTRODUCCION BIOGRAFICA
3. FENOMENO
4. MUNDO
5. METAFISICA
6. MUERTE
7. OBSERVACIONES FINALES
8. BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION

El siguiente trabajo es una búsqueda de los conceptos en los que Martín Heidegger pudo influir sobre su discípula Hannah Arendt. Además de lo anterior trataré de señalar no solo las confluencias, sino también las diferencias que Arendt muestra respecto a la obra de su maestro.

La inquietud que dio origen al presente trabajo surge a raíz del conocimiento de la actitud de Arendt de sumirse como “Fenomenóloga”, al confrontar las obras de estos dos autores (en especial “ser y tiempo” y “La condición humana”). Percibí que Arendt retoma elementos que originalmente se encuentran en el pensamiento de Heidegger y los reinterpreta, creando una perspectiva diferente a la de Heidegger. Sin embargo Arendt y Heidegger comparten muchos elementos teóricos y estos son los que este trabajo busca resaltar.

Hannah Arendt se asumió desde el principio de su producción filosófica, como una “fenomenóloga”, pero de una manera muy *sui generis*. Ella misma aceptaba que su postura fenomenológica no se podía equiparar a la misma en que Hegel o Husserl lo hacían.

Arendt desea señalar que lo fundamental de toda la vida humana se deriva de las experiencias mundanas, incluso la metafísica que tradicionalmente se asumía como una “ruptura” con el mundo, tiene sus presupuestos anclados en la experiencia. El propósito de Arendt y que recurrentemente aparece en su obra, es mostrar que experiencias humanas posibilitaron la aparición de los conceptos de la teoría política. A contracorriente del pensamiento tradicional, Arendt propone una investigación a la inversa. No parte de una teoría para explicar las actividades humanas, analiza las experiencias y de ahí surge su percepción del mundo. El remitir constantemente a la experiencia es un elemento fundamental en la obra de Arendt, de esto se deriva su autoasumida posición de fenomenóloga.

Arendt describe prudentemente la manera en la que ella utiliza el concepto de fenomenología. Arendt entiende por “fenómeno” lo mismo que los griegos. Etimológicamente “fenómeno” se deriva del vocablo “*phainomenon*” que significa “lo que aparece”. Esta particularidad de los fenómenos es lo que permite conocer al mundo. En este sentido de “aparición” radica el sentido en la obra de Arendt. El mundo para esta autora es un espacio de “aparición, en el que todas las cosas muestran su singularidad a través de lo que “dejan ver” a la conciencia humana. Para Arendt toda teoría epistemológica o política tiene que analizar la experiencia tal y como se presenta. Detrás del fenómeno no hay nada más, y si acaso ocurriese así, ¿Tiene sentido por aquello que no podemos percibir?. Evidentemente que no. El estudio de la experiencia se tiene que hacer a partir de una “mirada fresca”, entendiendo el fenómeno tal y como aparece, sin presupuestos metodológicos que “nublan” la mirada del espectador.

Arendt realiza un estudio histórico y filológico para encontrar las experiencias humanas que permitieron la aparición de lo político. A juicio de esta autora es necesario encontrar en que momento histórico y cuáles condiciones sociales provocaron la “degeneración” del significado original de los conceptos con los que se describía al mundo. Un error fundamental en la historia de la humanidad es el hecho de que la gran mayoría de nuestros conceptos se reinterpretaron de acuerdo a las necesidades prácticas de cada época. Con esto la teoría se fue alejando cada vez más de la experiencia que le dio origen. Por esto es necesario volver la vista a los fenómenos y aceptar su apariencia tal como se percibe. En el caso de que un concepto tenga muchos sentidos o se entienda de diferente manera a su significado primero, Arendt busca la experiencia que le dio origen y rastrea los cambios que el concepto sufrió a través del tiempo.

Arendt no busca plantear una teoría del conocimiento o un método epistemológico, al menos no lo hace de manera directa. Su reflexión se dirige a demostrar dos premisas, que son importantes para su perspectiva política: Primero busca mostrar que los conceptos políticos, aunque puedan ser los mismos, difieren en significado dependiendo del momento histórico en que son utilizados. En segunda instancia, Arendt (y me parece que esto es más importante para ella) señala que todos los conceptos de lo político tienen como origen una experiencia compartida, a la que todos los hombres se pueden remitir.

En su reconstrucción histórica de los conceptos políticos, Arendt señala de manera especial la influencia negativa que sobre estos ha tenido aquellas teorías que le dan mayor importancia a la contemplación sobre la experiencia. Estas teorías no buscan explicar la realidad, sino apropiársela. El fenómeno político del totalitarismo es, a juicio de Arendt, una consecuencia directa de esta forma de “conocimiento” del mundo.

Arendt retoma la crítica que Heidegger realiza a la tradición del pensamiento occidental, y también utiliza muchos de los conceptos que se expresan en “ser y tiempo”. Recordemos que Heidegger plantea su concepto de fenomenología como una búsqueda del fenómeno tal y como aparece en la conciencia. También Heidegger expresa que no busca proponer un determinado método de investigación epistemológica. Para la fenomenología es un instrumento que permite acceder a algo más importante: el conocimiento del ser. Heidegger señala (y ahí podemos encontrar su crítica) que la metafísica occidental no planteó correctamente la pregunta sobre el ser, lo único que hizo fue elaborar una gran cantidad de teorías que trataron de explicar al ser y paradójicamente, ocultaron su correcta comprensión. Para Heidegger la filosofía tradicional, es una serie de sistemas que solo tienen coherencia en forma autoreferencial. El resultado de esto fue una gran cantidad de escuelas y sistemas que solo son comprensibles por sí mismos y no logran hacer contacto con la experiencia, por esto es necesario, pensará Heidegger,

realizar una “reconstrucción” de la pregunta sobre el ser, a partir de fenómenos evidentes. Arendt comparte con su maestro algunas de las anteriores premisas.

En ocasión de la presentación de un artículo dedicado a la obra de Heidegger, Arendt se refiere a la importancia del pensamiento de su maestro. En este artículo se puede notar como Heidegger influyó en Arendt y en su valoración de la filosofía como distanciamiento de la realidad.

“El apartarse de la realidad se ha convertido en una profesión, pero el apartarse de la realidad no para dirigirse a una intelectualidad(...), sino hacia un reino fantasmal de representaciones e “ideas” que, desde toda realidad experimentada o experimentable, va a parar de tal manera hacia lo meramente abstracto que los grandes pensamientos de los pensadores pierden en él toda consistencia y se transforman unos en otros, como si fueran nubes, en las que también de manera permanente se convierte una en otra” Hannah Arendt “Martín Heidegger, octagenario” Revista de Occidente, 84, 1970 Pág. 255-271.

Arendt reconoce en Heidegger a su mayor influencia. Subraya la importancia de Heidegger como el iniciador de la revisión del pensamiento occidental, a partir de la reconstrucción e la metafísica. Heidegger rompe con la tradición y “comienza” nuevamente a reflexionar sobre el ser. Arendt se identifica con esta “nueva” manera de hacer filosofía y realiza su propia reflexión a partir de algunas premisas de su maestro en lo teórico y como actitud de trabajo.

“En efecto, desde los tiempos de las escuelas filosóficas de la antigüedad, los filósofos han mostrado una fatal inclinación a construir sistemas, y hoy en día nos tomamos muchas veces el trabajo de desmontar esos edificios contruidos para descubrir lo que propiamente se pensaba de ellos.” Hannah Arendt. “Martín Heidegger, octagenario”, Revista de Occidente 84 Pág. 262

Arendt reinterpreta algunos de los elementos teóricos de Heidegger y los aplica a la teoría política. La influencia de Heidegger “aparece” en la obra de Arendt a la luz de nuevas perspectivas.

En el caso del presente trabajo me referiré a cuatro conceptos que a mi juicio son significativos para mostrar la influencia de Heidegger en la obra de Arendt: Fenómeno, mundo, metafísica y muerte.

En el primer capítulo se realiza una reconstrucción de cómo ambos pensadores comparten la revaloración del fenómeno como origen del conocimiento. La confluencia epistemológica radica en aceptar que el fenómeno se tiene que aceptar tal y como aparece, sin presuposiciones cognoscitivas.

En el segundo capítulo se muestra que el mundo es para estos autores, una estructura que permite que las actividades humanas tengan significación. El mundo es un hecho ineludible porque precede a todos los hombres y es un refugio de estabilidad frente a lo fugaz del mundo natural. El mundo es la “realización” del espíritu humano.

El tercer capítulo busca equiparar la crítica que ambos autores realizan a la metafísica occidental, considerándola como el producto de la ruptura entre teoría y experiencia, además señala la coincidencia de ambos autores en la necesidad de “reinterpretar” la realidad, en base a la experiencia directa del mundo.

En el último capítulo se comenzarán a presentar las diferencias que existen en estos autores respecto al papel que el hombre debe tener en sociedad. Para Heidegger el “ser para la muerte” se encuentra atrapado en sus condiciones fácticas y la única libertad que le queda respecto a estas es reflexionar sobre ellas o aceptarlas e integrarse “lucidamente” a la comunidad. Para Arendt el “ser para la muerte” es aquel que se encierra en su individualidad y no se muestra ante los demás. La diferencia que presenta Arendt respecto a Heidegger es que para ella si es posible trascender la desaparición física mediante el recuerdo de nuestras palabras y actos.

En las conclusiones de este trabajo se presenta una perspectiva global de los elementos antes descritos y se presentan las consecuencias que a nivel político se pueden derivar de ambos autores, algo evidente en Arendt, pero no así en el caso de Heidegger.

Sobre lo anterior hay que decir que el mismo Heidegger mencionó que en “ser y tiempo” nunca propuso presentar una antropología y mucho menos una perspectiva política sobre el Dasein, por eso cualquier otro tipo de interpretación corre por cuenta del que la realice. En mi caso considero que “ser y tiempo” es una obra que es susceptible de ser analizada desde diversas perspectivas, tal como ha sido desde su aparición.

En el caso de Heidegger no me interesa hacer una descalificación gratuita de su obra, ni mostrar la influencia que el nazismo tuvo en la obra de este autor (esto último ya se ha documentado ampliamente en la obra de Víctor Farías “Heidegger y el nazismo”). Mi interés es mostrar la descripción política del hombre moderno que se encuentra en “ser y tiempo” y confrontarla con la de Arendt.

Finalmente debo agregar la siguiente información: Al comenzar la realización de este trabajo, pense ingenuamente que presentaría una investigación “inédita”. Esta se fortaleció porque cuando buscaba información relativa al tema, esta era escasa, mientras que los estudios que analizaba en particular a cada autor si eran abundantes. Al terminar este trabajo llegaron a mis manos dos artículos de J. Taminiaux que estudiaban precisamente la confluencia entre ambos autores. Por limitaciones de tiempo no tuve oportunidad de revisar estos artículos, pero sin embargo los señalo para el caso que el hipotético lector (en el caso de tener interés) pueda hacer una comparación entre los dos trabajos. Me parece que dichos artículos serán una buena referencia para señalar los aciertos de este trabajo, si es que acaso existen. Los artículos son los siguientes: *La fille de Thrace et leu penseur professionnel*. Arendt et Heidegger. París, Editions Payot, 1992. Pág. 155-175. Y del

mismo autor: Heidegger et Arendt *lecteurs d'Aristote, en les Cahiers de Philosophie.*

BREVE INTRODUCCION BIOGRAFICA

Los años universitarios de Hannah Arendt abarcan los años de 1924 a 1929. En esta época flotaban en, los ambientes universitarios diversas clases de “ismos” filosóficos. En un lado los diversos científicismos: materialismo, empirismo, psicologismo, etc. En el otro lado se encontraba el pensamiento neokantiano, representado por las escuelas de Baden y Marburgo. Pero además de las anteriores tendencias, comenzó a crecer una tendencia que añoraba la búsqueda de valores absolutos, la vuelta a un pensamiento totalizador y sistemático. Es decir, un renacimiento de la metafísica al estilo de la obra de Hegel.

Hannah Arendt no encontraba satisfacción en ninguna de éstas tendencias, ella significativamente, se encontraba entusiasmada por la tecnología y el pensamiento de Kierkegaard. Al igual que este pensador rebelde, Arendt comenzó a buscar un camino más libre para hacer filosofía. Al parecer en la Universidad de Marburgo encontró lo que tanto había buscado, la fenomenología de Husserl y a su alumno más brillante, Martín Heidegger. La fenomenología de Husserl encontró en Heidegger direcciones nuevas e interesantes. Muchos años después, cuando Arendt consiguió tener una gran celebridad, ella se refería a su primer encuentro con la filosofía en Marburgo, como la época de su primer amor. La filosofía fue su primer amor y este tenía el rostro de Heidegger.

Fue durante el semestre de invierno de 1923 a 1924, que Heidegger se encontraba totalmente ocupado en la redacción de su “Ser y tiempo”. En esta obra se enriqueció con los comentarios de los asistentes a las clases y seminarios de Heidegger. Entre estos escuchas se encontraba Hannah Arendt. En este año Heidegger presentó su interpretación del concepto aristotélico de “aletheia (comúnmente conocido como “verdad”, para Heidegger esto debía entenderse como “no – ocultación”). Posteriormente dirigió una lectura muy detallada del “sofista” de Platón. Heidegger tenía un aura muy especial y sus estudiantes se encontraban literalmente fascinados con su presencia y sus clases. En el año de 1969 con motivo del octogésimo aniversario de Heidegger, Arendt describiría el ambiente que se vivió en Marburgo en la época de los veinte: “El rumor que les atrajo a Friburgo y al Privatdozent que enseñaba allí, como algo más tarde se sentirían “atraídos” por el joven profesor de Marburgo, se decía que allí había alguien que estaba realmente llegado a “las cosas mismas” que Husserl había proclamado, alguien que sabía que estas cosas no eran cuestiones académicas, sino preocupaciones de hombres pensantes – preocupaciones no precisamente de ayer o

de hoy, sino de tiempo inmemorial – y que, justamente porque sabía que la tradición estaba rota, se hallaba descubriendo nuevamente el pasado.

El rumor en torno a Heidegger sintetizaba la cuestión con toda sencillez: el pensamiento ha vuelto de nuevo a la vida, los tesoros culturales del pasado, que se pensaban muertos, están siendo obligados a hablar y en curso de ésta tarea resulta que proponen cosas completamente distintas de lo habitual, de las manoseadas trivialidades que se había presumido”

La obra de Martín Heidegger se desarrolla en algún momento, hacia la temporalidad y la experiencia futura de la muerte. La obra de Arendt aunque retoma muchos elementos de la concepción del tiempo en Heidegger, equilibra el futuro y su término con la noción de nacimiento; la natalidad para Arendt no es un hecho meramente biológico, es la posibilidad de “APARECER” en el espacio público. Sólo aquellos que trascienden sus limitaciones particulares son dignos de dejar un recuerdo. El mundo es toda una trama de significados en los que cada sujeto “aterriza” y este mundo es el escenario donde cada uno debe actuar. Arendt, retomando el modelo de investigación de Heidegger, tenía claro que estamos moldeados por las condiciones preexistentes en el mundo antes de nuestra irrupción, por el entorno inmediato y por el grupo al que pertenecemos. Lo que nos queda entonces es repensar nuestro papel en la historia, aunque esto pueda ser doloroso, ahí radica la verdadera libertad.

1. -“FENOMENO”

El objetivo principal de “Ser y tiempo”, es plantear la pregunta sobre el “ser” y destacar nuevamente la importancia de tal cuestionamiento. Para lograr lo anterior, Heidegger busca dar una respuesta tan clara y concreta, que no halla ninguna duda acerca del concepto de “ser”.

Para Heidegger, el hecho que la pregunta sobre el “ser” nunca fuese contestada, demuestra que este cuestionamiento fue tan mal interpretado. Pero sin embargo – agrega Heidegger – las respuestas que tenemos hasta el momento, contienen algunos indicios del problema real. Heidegger señala tres maneras en las que la naturaleza del Ser fue mal interpretada:

1)El concepto de Ser es el más universal de los conceptos. Existe una equivocación general. Se piensa que por medio de la abstracción de generalizar, se llega al concepto característica de un determinado ente. Por ejemplo: Si observamos un grupo de animales, podemos hacer una observación general y señalar algunos de sus rasgos comunes. Sin embargo, cualquier definición que podamos hacer sobre un ente, siempre señalara en base a alguno de los atributos de dicho ente. Por más amplio que pueda ser nuestra definición, siempre se limita a lo que podamos percibir.

En el caso del concepto Ser, no podemos definirlo de ninguna forma. El Ser tiene que estar en todos los entes y no pertenecer a ninguno de forma absoluta. El concepto Ser, es el más difícil de aclarar.

“Aristóteles ya había avistado un problema en este enfoque. Ser no se comporta como un predicado muy general. Por ejemplo, el ser de los números no parece ser el mismo que el ser de los objetos, (en el mejor de los casos, puede ser análogo), y el ser de los objetos reales difiere del ser de los objetos imaginarios (unicornios, etc.). Aristóteles dice que el ser es predicado análogamente dado que el ser trasciende la universalidad de una clase o género. Los Escolásticos lo llamaron un transcendens. Heidegger concluye que ser, claramente no es un predicado común y corriente.”¹

2)El concepto del Ser, es imposible de ser definido, tal como se realiza con los demás entes y cosas del mundo. Este concepto no tiene un referente material o concreto. Es imposible definir al Ser, ya sea por sus atributos o contrastándolo con otra cosa. Parecería que nos encontramos ante un concepto vacío. Heidegger nos

dice de forma optimista, que tantas dificultades muestran que es necesario hacer una nueva investigación acerca del significado del Ser. El Ser no reside en ningún ente específico.

“Ahora bien, para unos filósofos el concepto “ser” es el más general de todos, el género supremo: no hay nada que no sea “ser”, que no sea en ningún sentido; para otros filósofos, el concepto “ser”, no es un género, ni siquiera el supremo, sino un concepto que está por encima o más allá de todos los géneros propiamente tales, que los rebasa o “trasciende” a todos: el concepto “ser” es un concepto “trascendente” o “trascendental”. Pero sea el género supremo o un concepto trascendental si la definición debe hacerse ante todo por medio del género próximo, el concepto “ser” es indefinible, puesto que no habría género al que pertenezca y por el cual sea posible definirlo”²

3) Si piensa que la naturaleza del Ser es evidente, pues toda proposición incluye la palabra Ser. Para Heidegger el hecho de anteponer a una definición la palabra “es”, demuestra que ya nos movemos de hecho en una pre – comprensión del “ser”. Pero esta pre – comprensión es en un primer momento una posibilidad y no un hecho. La comprensión del Ser se encuentra de alguna forma enraizada en nuestras prácticas cotidianas. Estas mismas prácticas nos ocultan al “ser”, mas aún, son estas mismas las que provocan el “olvido” del “ser”, pues quedamos atrapados en preocupaciones “pragmáticas”, que exigen respuestas inmediatas. Se puede decir que en este momento el hombre se encuentra alienado, sin posibilidad de razonar. De acuerdo a lo anterior, la pregunta sobre el ser debe analizar las prácticas que sirven de trasfondo al olvido del Ser.

“El “ser” es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, en todo enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a sí mismo, se hace uso del término “ser”, y el término es comprensible “sin más”. Todo el mundo comprende esto: “El cielo es azul”, “yo soy una persona de buen humor”, etc., pero esta comprensión de “término medio” no hace mas que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto hay a priori un enigma. El hecho que a la par el sentido del ser sea embozado en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término”³

¿Qué motiva a Heidegger a cuestionarse nuevamente sobre la naturaleza del Ser? Heidegger sostiene que esta pregunta no fue tratada adecuadamente por la tradición filosófica occidental, pues esta se perdió en los atributos y nunca llegó a ser problema directamente. Debido a lo anterior, Heidegger habla de una

destrucción de la historia de la ontología, no pretendiendo negar o borrar la metafísica tradicional, sino hacer una revisión de la metafísica para señalar el momento en que la cuestión se desvió de su dirección original.

“Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el “ser” el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser”⁴

Heidegger considera que el problema metodológico surge en el mundo griego. Especialmente con el Autor clave: Platón. Platón es el primero en sugerir una ruptura entre la observación empírica y la teoría, dando preponderancia a esta última. Para Platón es posible comprender el mundo mediante la actitud desapegada y desinteresada, es más, esta es la única forma de entender la realidad.

Esta idea o método fue una piedra angular en el desarrollo de la historia del pensamiento de occidente. El error – según Heidegger – fue pensar que se podía llegar a tener una teoría que abarcara todos los ámbitos del conocimiento, y que cualquier clase de estudio debe derivarse de dicha teoría. Heidegger no está contra el hecho de tener una teoría epistemológica – el mismo está proponiendo una -, lo que no acepta es que deba existir una división tajante entre dos actitudes que son fundamentales en la creación de conocimiento. Por esto, es que Heidegger cuestiona la postura platónica que piensa que toda actividad es posible conocerla en términos puramente teóricos, como también la superioridad cognoscitiva que se le da al sujeto cognoscente – consciente.

Heidegger da un giro metodológico a la pregunta sobre el Ser, con esto cuestiona a una tradición epistémica que surge en Platón y continúa en Descartes, Kant, hasta llegar al mentor de Heidegger: Edmund Husserl. Con esto estremece a todos aquellos análisis que apelaban a una supuesta “objetividad” libre de cualquier influencia – tal como lo hacen las llamadas ciencias naturales -. Frente a esta “objetividad”, Heidegger propone el método fenomenológico – hermenéutico.

La fenomenología remarca la necesidad de la interpretación en el estudio del ser humano –Dasein -, mediante la descripción de la estructura circular que dicha interpretación debe tener. Heidegger intenta revisar algunos postulados

tradicionales, que es necesario despejar para dar otra interpretación a la búsqueda del Ser. Dichos postulados son los siguientes:

A)Explicitéz. Los grandes filósofos occidentales - desde Sócrates a Kant – asumen que actuamos y conocemos el mundo, a partir de la aplicación de principios que se encuentran en nuestra mente previamente. En consecuencia, plantearon que primero hay que aclarar los supuestos y las categorías que se tienen en la mente, para tener un dominio total de nuestro equipamiento teórico. Heidegger, al contrario, propone el estudio de las destrezas y prácticas cotidianas, es decir, a juicio de Heidegger se debe retomar la condición que somos seres sociales “dentro” de un determinado “mundo”, que nos condiciona consciente o inconscientemente.

Este mundo y sus prácticas, son el trasfondo que posibilitan la pre-comprensión del Ser. Heidegger propone una investigación desde adentro del problema.

B)Representación mental. El pensamiento clásico menciona que hay un equipaje de creencias y deseos, que subyacen dentro de la mente, los cuales nos permiten dirigir nuestra atención a un objeto determinado (intencionalidad). Frente a esto, Heidegger no niega que es evidente que somos sujetos que nos relacionamos con el mundo por medio de actitudes intencionales – deseos, creencias, etc. -. Pero a juicio de Heidegger, esta actitud se deriva de condiciones fácticas que surgen del Estar – en – el mundo.

C)Objetividad. La búsqueda de la verdad objetiva, es una constante en la filosofía. Se propuso que el acceso a la verdad sólo es posible mediante un “alejamiento” o desapego del mundo natural – social, además el conocimiento que surge de esta actitud, fue considerado como superior a cualquier otro tipo de saber. Y esto se puede notar al llevar a cabo una revisión de la historia de la filosofía.

En el caso de Platón, el mundo de las ideas es el origen de todo lo que se encuentra en el universo. El hombre “superior” es aquel que dedica su vida a contemplar; en el caso de Descartes, la res – cogitans separada y que sin duda constantemente del mundo es el fundamento de todo conocimiento, y que se salva solamente – paradójicamente – por la intervención de otra sustancia.

Después de las consideraciones anteriores, Heidegger comienza a plantear la pregunta sobre el Ser de la siguiente forma: ¿Qué es el Ser?, contestar lo anterior se puede lograr por medio de una primera comprensión del Ser, a través de la cual sea posible replantear la pregunta y continuar hasta llegar a una formulación más completa. Esta surge haciendo una división de la pregunta de la siguiente manera:

1)Se pregunta a el ser mismo. 2)Lo que se encuentra es el sentido del Ser. 3)Pero lo que se pregunta no puede ser más que un ente, pues la comprensión del Ser es propia de este ente. Por lo tanto: A)El primer problema ontológico consiste en determinar cuál ente es el que debe ser interrogado y se dirige específicamente la pregunta. B)Todo lo que implica la pregunta – comprender, entender, etc. – se relaciona con el modo de ser de un determinado ente: el hombre – o Dasein -. En adelante este ente adquiere una primacía sobre los demás entes, en cuanto a la comprensión del Ser.

ENTE ===== HOMBRE ===== DASEIN (SER – AHI)

“El “ser – ahí” tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes. La primera preeminencia es óptica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia. La segunda preeminencia es ontológica: en razón de su ser determinado por la existencia, es el “ser – ahí” en si mismo “ontológico”. Al “ser – ahí” es inherente con la originalidad – como un ingrediente de la comprensión de la existencia esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “ser – ahí”. El “ser – ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de todas las ontologías. El “ser – ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes”⁵

Ahora bien, el modo fundamental del Dasein es la existencia. Por ello el estudio del Dasein es denominado analítica existencial, con esto se estudiara la naturaleza particular del Dasein. En el proyecto original, Heidegger pensó que este sería el camino de la definición del Ser en general. Esta tendría que ser la culminación del proyecto de “Ser y tiempo”. Esta última parte nunca fue realizada.

Según Heidegger, la existencia esta constituida por posibilidades, las cuales, no son accidentes o contingencias empíricas. La tarea de elegir es un problema que primeramente se observa como una cuestión privada de los hombres en particular. Esto lo define Heidegger como la comprensión óptica o la existencia particular de ese ente.

“La analítica existencial, por su parte tiene en último término raíces existenciales, es decir, ópticas. Sólo tomando el preguntar filosófico mismo existencialmente o como posibilidad de ser del “ser – ahí” existente en cada caso, hay la posibilidad de que se abra la existencialidad de la existencia y la posibilidad de atacar los problemas ontológicos con suficiente fundamento. Pero con esto se ha vuelto clara también la preeminencia óptica de la pregunta que interroga por el Ser”⁶

La comprensión existencial u ontológica, es un entendimiento más general de la existencia a partir de lo externo, es decir, buscar en lo particular del hombre las estructuras fundamentales. Pero es lo último es difícil de lograrse, ya que la existencia siempre es en singular.

El “Hombre” en general no existe, sino que siempre es una vida en particular la que se analiza, siempre es la “mía”, la “suya”, etc. Por esto la analítica existencial se basa en la condición óntica del hombre. El método fenomenológico es el único que nos posibilita realizar la analítica. Aquí es prudente señalar qué entiende Heidegger por fenómeno y lo que plantea en su método fenomenológico. La respuesta a lo anterior se encuentra en la sección séptima de “ser y tiempo”. Hay que recordar, Heidegger desea evitar el caer en los errores metodológicos antes señalados. Primero sugiere un concepto de fenómeno que sea claro y posibilite una investigación transparente. El termino “fenomenología” nos remite necesariamente al trabajo de Husserl. Sin embargo, Heidegger plantea una significación distinta a la utilizada por Husserl. Para mostrar esta diferencia metodológica, Heidegger realiza una investigación filológica de los términos: Logos y Fenómeno. Podemos adelantar, para Heidegger la fenomenología es un “método” que permite la “desocultación” de concepciones compartidas, no percibidas totalmente y de las cuales sólo hay indicios. Heidegger pretende que su método sea renovador respecto a los de la metafísica tradicional. Lograrlo y dejar bien claras las distancias, impone señal el concepto “vulgar” de fenomenología.

“El título “fenomenología” expresa una máxima que puede formularse así: “ ¡A las cosas mismas!”, frente a todas las contradicciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales, frente a las cuestiones aparentes que se extienden con frecuencia a través de generaciones como “problemas”. Pero esta máxima – se podría replicar – es más comprensible de suyo y encima es la expresión del principio de todo conocimiento científico”⁷

En el concepto común, se considera como fenómeno a aquello que se revela o manifiesta directamente al observador.

Aquí radica y se fundamenta la “objetividad” de las ciencias naturales. Se considera “real”, toda manifestación obtenida por medio de los sentidos. Mas allá de lo percibido, no hay nada: La refutación de Heidegger se dirige a la posible “distorsión” o falsedad de nuestras percepciones, es muy seguro, que estemos limitados para lograr captar la totalidad de los fenómenos.

“Como significación de la expresión “fenómeno” hay por ende que fijar ésta: lo que se muestra en sí mismo, lo patente... los fenómenos, son entonces la totalidad de lo que se muestra, lo que está o puede ponerse a la luz”⁸

Sin embargo existe un problema si aceptamos esta definición, pues puede ocurrir que los entes y las cosas se “muestren” o por medio de “falsificaciones” o de manera distorsionada, dejando en la oscuridad en verdadero sentido del ser.

“Ahora bien, los entes pueden mostrarse por sí mismos de distintas maneras y modos, según la forma de acceso a ellos. Hay hasta la posibilidad de que un ente se muestre como lo que no es, en sí mismo. En este mostrarse tiene el ente el “aspecto de...”. Tal mostrar lo llamamos “parece ser”⁹

El fenómeno no puede entenderse como “apariencia”, pues la apariencia puede darnos varias dificultades: A) Que la apariencia no coincida con lo específico del ente. B) Puede ser que la apariencia, muestre una pequeña parte del ente. La apariencia es un indicio del ente, no es el ente mismo. La apariencia es un hecho oscuro, colocarla como piedra de inicio de la investigación, dejaría a la fenomenología en una posición muy inestable.

“La apariencia en cuanto apariencia de algo no quiere justamente decir, según esto, mostrarse la cosa misma, sino el anunciarse algo que no se muestra por medio de algo que se muestra(..). Pero este mostrarse que hace posible el aparecer mismo. Aparecer es el anunciarse por algo que se muestra. Cuando se dice que con la palabra “apariencia” nos referimos a algo en que aparece algo, sin ser ello mismo una apariencia, no queda acotado el concepto de fenómeno, sino dado por supuesto, pero este dar por supuesto permanece encubierto”¹⁰

Respecto a lo anterior, se tiene que agregar lo siguiente: el fenómeno es un mostrarse en sí mismo, con esto, se parte del ente cognoscente para observar lo externo. La apariencia es una relación referente consigo misma. Si se dejase el concepto de fenómeno como un simple mostrarse, esto dejaría dos problemas: A) Queda indeterminado el ente o la percepción que será considerada como fenómeno. B) No se determina claramente, sino lo que se muestra es el ente directamente o una parte de él. La siguiente parte del concepto de fenomenología, es la palabra “Logos”. La definición de este, es problemática desde sus orígenes, que encontramos en Platón y Aristóteles. Generalmente se piensa que logos debe utilizarse como sinónimo de “habla”. Pero Logos también es aplicado a una gran cantidad de conceptos. Logos se interpreta como: razón, juicio, razón de ser o fundamento. El Logos, al igual que fenómeno, permite sugerir una parte del ente o cosa. El Logos platónico, revela una parte de los entes, pero no su Ser.

“Logos, quiere decir... hacer patente aquello de que se “habla”... El logos permite ver algo, a saber, aquello de que se habla y lo que permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros”¹¹

Una mayor importancia que el Logos la tiene – a juicio de Heidegger – la percepción. La percepción puede que se limite en cuanto la totalidad del ente, pero esto es un rezago, no una falla. Por todos los detalles anteriores, Heidegger propone la fenomenología, no como una teoría, sino como un método. ¿Qué es lo que busca este método? Encontrar aquello oculto, que forma parte del ente y que es su fundamento. Esto oculto, no es cada ente en particular o un atributo, lo oculto es el Ser de los entes, el cual se encuentra “olvidado”. Por ello toda ontología, solamente es posible como fenomenología.

La fenomenología es una interpretación de las condiciones que posibilitan el análisis del ser – ahí, a partir de sus prácticas.

“El sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación... fenomenología del “ser – ahí” es hermenéutica en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación. Y en tanto, finalmente, que el “ser – ahí” tiene la preeminencia ontológica, sobre todo ente cobra la hermenéutica, el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia”¹²

Fenómeno no es su “apariencia”, es manifestación o revelación de la cosa misma, es su ser en sí. El Logos es un discurso que manifiesta o hace ver aquello de lo que se habla, y es en verdad cuando facilita ver o descubre lo encubierto.

“La forma en que los fenómenos pueden estar encubiertos es variada. En primer término, puede estar encubierto un fenómeno en el sentido de estar todavía no descubierto. Un fenómeno puede además estar enterrado. Esto implica: estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto. Este encubrimiento puede llegar a ser total”¹³

El objetivo de la fenomenología es permitir que algo se muestre a sí mismo. Aquello con lo que trata la fenomenología, debe ser algo que no es, desde ya, obvio. El fenómeno por excelencia es la comprensión del trasfondo del ser, en base a la cual cada variedad de ser tiene la posibilidad de mostrarse tal como es. La fenomenología, cuando es comprendida correctamente, resulta ser una ciencia hermenéutica, una ciencia interpretativa.

Fenomenología es la ciencia del ser de los entes – ontología específicamente del ser – ahí -. El sentido metódico, es la interpretación del Dasein, pues este tiene preeminencia ontológica sobre los demás entes.

“El ser, tema fundamental de la filosofía, no es el genero de ningún ente y sin embargo toca a todo ente. Hay que buscar más alto su universalidad. El ser y su estructura están por encima de todo ente y de toda posible determinación de un ente que sea ella misma ente. Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser – ahí”¹⁴

En el caso de Hannah Arendt, esta autora sostiene que la tradición filosófica occidental, se muestra mal equipada para estudiar los asuntos humanos en general, pues los filósofos desde un principio encontrar “leyes” homogéneas para explicar el comportamiento del universo. Enfrentados al caos de los fenómenos naturales, sintiendo temor y aversión por el espectáculo del universo, trataron en respuesta, encontrar un orden dentro de tamaña complejidad, además, este “desorden” abarca todo el ámbito de lo humano, incluyendo la vida de la “polis”. Para evitar que los resultados del conocimiento quedasen igualmente inestables – como era todo lo que los rodeaba -, se crearon y diseñaron categorías y métodos de investigación “objetivos”, es decir, métodos que fueron resultado de la “contemplación” racional y del alejamiento de la fugacidad y del cambiante mundo natural. Las categorías epistémicas surgidas de tal actitud, consideraron al ser humano un ser “natural”, quizás más complejo que los demás entes, pero que en el fondo no era muy diferente a los otros seres. Arendt afirma que una tradición cuyo marco conceptual se encuentra diseñado a partir del estudio de la naturaleza, esta mal dotada para analizar el “mundo” humano, pues sus métodos no son aplicables en esto último.

En el ámbito del conocimiento del “mundo” social, los hombres son a la vez sujeto y objeto de la investigación. Es imposible tener en este nivel una actitud contemplativa u “objetiva”. Los primeros pensadores trataron de adoptar una actitud de espectadores ante los sucesos humanos, por ello el método que eligieron fue la contemplación. Esta los sustraía de el cambiante e inestable mundo y les permitía encontrar las “verdades” en lo único que consideraron inmutable, y por ello digno de mayor confianza: el mundo de las ideas.

“La superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier otro tipo, sin excluir a la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde toda la utópica reorganización de la vida de la polis no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más

objetivo que hacer posible la forma de vida de éste. La misma articulación aristotélica de las diferentes formas de vida, en cuyo orden la vida del placer desempeña un papel menor, se guía claramente por el ideal de contemplación (*theoria*)”¹⁵

Arendt, al igual que lo hace Heidegger busca realizar una reformulación del método fenomenológico. Arendt divide las preguntas que se hacen los seres humanos en dos clases: primero están aquellas preguntas que están en “búsqueda de la verdad”, las siguientes son las que buscan los “significados”. Las primeras tratan cuestiones empíricas, las siguientes cuestiones, hermenéuticas. Las empíricas buscan dar una respuesta universal y objetiva, sobre los aspectos del mundo natural y los fenómenos que son perceptibles por los sentidos. Estas cuestiones están en relación directa con las ciencias naturales y sus métodos. Las respuestas que surgen en estas ciencias son susceptibles de comprobación empírica, además tienen detrás un sistema perfectamente estructurado, que incluso posibilita la aparición de la pregunta misma. La búsqueda de la “verdad” es el fundamento de su investigación.

Las preguntas hermenéuticas se formulan en muy diversos niveles, desde cuestiones “existenciales”, hasta preguntas de índole política. La búsqueda de significado en nuestra vida particular, y de la vida en común son ejemplos de esta clase de preguntas. El ejercicio hermenéutico, se debe al hecho de que los hombres se enfrentan a muchas situaciones que requieren decisiones y respuestas que dependen solamente de aquel que se encuentra involucrado en una determinada situación, además, el hombre es un ente que se encuentra siempre perplejo ante lo que lo rodea, por esto no puede evitar formular preguntas sobre el origen y la razón del mundo y de su existencia. Hay tres aspectos que permiten identificar las preguntas hermenéuticas: 1) Surgen del conocimiento empírico - existencial, no tienen un criterio a partir del cuál se pueda hacer una generalización o una ley que permita tener un juicio de valor o significación. 2) Las preguntas hermenéuticas, no son producto propiamente de la ignorancia, sino que surgen del estremecimiento existencial de la búsqueda de sentido en cada una de las vidas particulares. 3) Las respuestas de las preguntas hermenéuticas, al carecer de un criterio general de objetividad o de una ley, no son verificables o falseables. Se aceptan o rechazan de acuerdo a los criterios subjetivos.

La expresión paradigmática de la primera clase de cuestiones es: la ciencia, caracterizada por la búsqueda de la verdad y de leyes que permitan “medir” todos los fenómenos. En contraposición de lo anterior, la filosofía – que es el ejemplo más claro de la segunda clase de cuestiones – trata de descifrar el “significado” de las acciones humanas tanto en lo social como de manera particular. El objetivo de

la ciencia es presentar de forma clara, las percepciones que nos llegan del mundo y proporcionan criterios, categorías y estructuras que nos permitan definir aquello que se considera como conocimiento y separarlo de lo que no es tal. El objetivo de la filosofía es la búsqueda de “sentido”, de “significado” de las cosas. La filosofía se origina en la búsqueda humana de la significación de la vida y se mantiene por el amor a la sabiduría. Para lograr lo anterior, la filosofía desarrolla una ontología de la existencia humana. Conceptos tales como: libertad, igualdad, fraternidad, etc., no pueden ser sujetos a una verificación como los enunciados científicos, sin embargo, es innegable, que estos conceptos gozan de una importancia equiparada a la que tienen los enunciados de la ciencia.

Los conceptos hermenéuticos se derivan de relaciones y de experiencias humanas compartidas. Por ello no pueden ser definidos con la misma claridad que los conceptos de la ciencia. Su significación se deriva de las prácticas sociales y de la visión particular de cada sujeto, de no ser así, se transformarían en conceptos vacíos.

Arendt de forma muy audaz, incluso sugiere que el mismo conocimiento científico, tiene un sustento social.

“Así, todos los refinados y modernos argumentos contra el positivismo fueron anticipados ya por la inigualable simplicidad del argumento Demócrito entre el espíritu, órgano de lo suprasensorial y los sentidos. Las percepciones sensoriales son ilusiones, afirma el espíritu: lo amargo, lo dulce, el color, etc., existe sólo como por convención entre los hombres y no *physei*, según la naturaleza de las cosas tras las apariencias”¹⁶

El problema surge a juicio de Arendt, en el momento en que se desean aplicar los mismos conceptos y criterios tanto a la ciencia como al mundo social.

Con esto se busco encontrar un “modelo” de hombre ideal, al cual se debían adecuar los hombres comunes y corrientes. Se trato de encontrar un criterio de “objetividad” parecido al que se encuentra en la ciencia. Contrario a esto, Arendt intenta demostrar que no existe un modelo de hombre, al cual deban subordinarse los demás, no hay una naturaleza humana, lo que podemos encontrar es una serie de condiciones compartidas, que crean hombres “históricos”, que cambian constantemente. Las condiciones a las que se refiere Arendt, cambian en muchos aspectos, pero se mantienen en el fondo, sin embargo, estas condiciones no son absolutas, pueden responder a cambios que surgen del mismo hombre. El hombre llega a ser creador de las condiciones que lo rodean, pero estas, al entrar en

contacto con los demás aditamentos que se encuentran en el mundo, pasan a ser ellos mismos condicionantes.

Las condiciones a las que se refiere Arendt son tres y responden a tres ámbitos de la vida: Labor, Trabajo y Acción. Esta división se puede asumir como “evolución” que toma como modelo el antiguo mundo griego, en el cuál el hombre se encuentra en la cima del mundo debido a su capacidad de raciocinio y de trascendencia respecto a las condiciones en las que le toca desarrollarse. Mientras los demás entes poseen una naturaleza que los determina en forma absoluta, el hombre tiene la capacidad de ser libre y elegir su proyecto de vida. Por ello, Arendt está tajantemente en contra de proponer una “esencia humana”, de ser así, se tendría que afirmar que los hombres son como cualquier otro organismo o ente.

El propósito de Arendt no es mostrar la “naturaleza humana”, sino las actividades humanas que surgen de la praxis social.

El término “experiencia” desempeña un papel fundamental en la obra de Arendt, pues es lo que nos posibilita un acceso directo al mundo. Para esta autora, no hay ninguna duda acerca de las virtudes de la experiencia, al contrario, es la experiencia la que posibilita que exista propiamente el mundo. Toda obra que surja del hombre debe ser “vista” por el conglomerado social, de no ser así, esta no existe. Mas aún, la existencia tanto de entes, tanto de las cosas que nos rodean deben su existencia, a lo que dejan ver a los hombres. Son los ojos de los demás los que “crean” las cosas y a los sujetos. Arendt utiliza un concepto para ejemplificar lo importante que es la experiencia en la creación del mundo. La natalidad es el inicio de toda actividad en el mundo, puede parecer que esto es algo de suyo evidente, sin embargo, Arendt aplica este término también a la política, cuando aparecemos en el espacio de la “polis”, participando en los asuntos públicos, esto se convierte en una suerte de segundo nacimiento. Este nacimiento es posible gracias a que “aparecemos” ante los ojos de los demás por medio de acciones y de actividades que inciden directamente en la vida pública.

Se puede considerar a Arendt como una fenomenóloga, pero no en la misma línea que Heidegger propone. Arendt se diferencia de su mentor en dos cuestiones: A) Mientras que para Heidegger toda la apariencia de forma directa se convierte en un problema para la revelación del Ser, Arendt considera a la apariencia como un fenómeno imprescindible y necesario para la creación de un “mundo” y para la acción política. El mundo surge gracias a los fenómenos y estos son una expresión directa de los entes. Atrás de la apariencia no hay nada oculto, y si los entes muestran algo por medio de su apariencia, esto debe ser considerado como lo particular y propio de los entes.

B) Para Heidegger la fenomenología debe buscar el “desocultamiento” del ser. Analizando las condiciones cotidianas del Dasein, las cuales provocan el “olvido del Ser”. Para Arendt no existe un Ser mas allá de las prácticas cotidianas, al contrario, son estas mismas prácticas las que muestran lo que es el hombre; son sus actos, sus obras las que “muestran” lo particular de cada Ser.

Para remarcar lo anterior recurre la autora a un análisis etimológico del concepto “fenómeno”. Este proviene del griego “phainomenon”, lo que se traduce como: “lo que aparece”, y es en este sentido tan directo como lo utiliza Arendt. Ella lo utiliza para resaltar sobre el conocimiento científico, la acción llevada a cabo en el espacio público, este es considerado como un “teatro”, donde todos los sujetos que trascienden sus limitaciones naturales y se “muestran” ante los ojos de los demás, dando a conocer aquellas virtudes o acciones que desean que sean recordadas por los demás miembros de la comunidad. Si no hay una naturaleza humana, son las acciones y los hechos realizados a la luz pública, los que proporcionan una personalidad a los ciudadanos, el recuerdo y la opinión de sus congéneres son su personalidad y así serán recordados. La apariencia no esconde nada tras de sí, la apariencia es lo característico de los entes. La apariencia “muestra” de manera directa al ente, pues lo que se “ve”, es lo que el ente mismo de forma deliberada, desea mostrar. La apariencia es el ente mismo, y los ojos del espacio público se encargan de confirmar o reestructurar esa apariencia.

“El mundo en el que nacen los hombres contiene una infinidad de cosas, tanto naturales como artificiales, pasajeras y eternas, todas las cuales revisten la común particularidad de poseer una apariencia, lo que quiere decir que están destinadas a ser vistas, oídas, degustadas, tocadas y olidas por criaturas sensibles(..). Nada podría tener una apariencia – incluso la misma palabra carecería de significado – sino existiesen receptores de dichas apariencias, es decir, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y manifestar reacciones(...). En este mundo, al que llegamos procedentes de ninguna parte y que abandonamos con idéntico destino, ser y apariencia coinciden. La materia en sí, natural, artificial, cambiante e inmutable, depende de su ser, es decir, de su apariencia, o lo que es lo mismo, de la presencia de los demás. En este mundo no hay nada ni nadie cuya misma existencia no presuponga un espectador. En otras palabras, nada de lo que es, desde el momento en que posee una apariencia, existe en singular, todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien”¹⁷

Arendt demuestra una gran preocupación por todo lo que aparece y nace en el mundo. El fenómeno no es un acontecimiento aislado, se encuentra en una estrecha

relación con una comunidad que le proporciona inteligibilidad y existencia. En el caso de la natalidad, esta solo es posible porque existe un mundo que posibilita la aparición. El “mundo” – como creación común y de la cual carecen los demás entes – permite que existan una infinidad de criterios sobre un determinado ente y que puedan existir criterios generales, pero no absolutos, impuestos sobre los demás. Antes de continuar se debe aclarar que Arendt apela este criterio, en el ámbito de lo político, que no en lo científico, que claramente se maneja por procedimientos rígidos y universales. Pero esto no se aplica al mundo social, ni a las relaciones intercomunitarias.

Retomando la cuestión metodológica, Arendt considera que toda experiencia debe ser examinada sin presupuestos epistémicos. La autora afirma que las diversas clases de percepción, se tienen que aceptar evitando las interpretaciones precedentes. La forma adecuada de estudiar un concepto es conocer el momento y la acción que le dio origen – esto es muy importante, ya que Arendt considera que la definición primera que recibió un determinado concepto, tiene una mayor relación con el hecho al que se refiere – cuando aún su significado estaba libre de tergiversaciones y agregados.

El análisis filológico llevado a cabo por Arendt, se centra principalmente, en los cambios históricos que sufrieron los conceptos derivados del mundo político. Arendt desea mostrar el enraizamiento que dichos conceptos tienen en percepciones y fenómenos compartidos por los miembros de la comunidad. Con esto, espera demostrar hasta que punto un concepto esta alejado del fenómeno que le dio origen. El objetivo de lo anterior, es aclarar todo el instrumental conceptual determinando aquellas experiencias que posibilitaron el surgimiento de dichos conceptos.

El mundo tiene una naturaleza “fenoménica”, el mundo es el lugar donde aparecen las cosas, donde la experiencia y la apariencia, posibilitan un lugar en común, un lugar que subsista a la desaparición de nuestros cuerpos. Los actos realizados a los ojos de los demás, son la herencia que debe ser interpretada por los que llegan. El ser es lo mismo que la apariencia, esto es lo fundamental de todos los entes, lo que dejan ver y lo que desean mostrar en su esencia, esencia que surge como creación particular y única. Estamos en el mundo porque este precede a nuestra aparición, de cada quien depende ser él mismo creador de su personalidad, de su proyecto de vida y de la manera en la que espera que se le recuerde. El espacio público, este espacio sostenido por todos los miembros de la comunidad, es el escaparate que nos salva del olvido, de la terrible oscuridad.

“Contemplada desde la perspectiva del mundo, cada nueva criatura llega a él perfectamente equipada para desenvolverse en un universo en el que el Ser y Apariencia coinciden, es decir, está preparada para la existencia en el mundo. Los seres vivos, hombres y animales, no solo están en el mundo, sino que forman parte de él, y ello precisamente porque son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos”¹⁸

Arendt entiende la natalidad, mas allá del hecho biológico. La natalidad es una creación, un proceso que surge entre los hombres y que son ellos mismos los que le dan inteligibilidad a los actos realizados. La acción no es una relación limitada a un sujeto cognoscente y un objeto por conocer. La acción sólo es posible entre los hombres que se encuentran en igualdad de condiciones para actuar, pensar y opinar.

La natalidad es el comienzo de lo impredecible. Con este hecho surge algo inédito en el mundo, que es capaz de generar una cadena de acontecimientos que afectarán muchas otras historias, con las cuales se entrelaza dejando huella de su paso por el mundo. ¿Por qué es impredecible el efecto de la acción?, porque toda acción surge de seres indeterminados, que carecen de una “naturaleza” fija y absoluta. Por el contrario, los humanos tienen la absoluta libertad de elegir su destino. Las acciones humanas no son “medibles” tal como los hechos naturales, afortunadamente el hombre tiene la capacidad de trascender su finitud, a través del recuerdo legado a la memoria colectiva.

“La tarea y potencial grandeza de los mortales radican en su habilidad de producir cosas – trabajo, actos y palabras – que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. Por su capacidad de realizar actos inmortales, por habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad y demuestran ser de una naturaleza “divina”¹⁹

Mediante la praxis y léxis, se proporcionan señales del “quien” de cada sujeto. La apariencia que se da en el mundo humano, esta formada por estas dos expresiones. Por medio del discurso expresamos nuestra opinión y nuestra perspectiva, esperando que encuentre una mente recibiendo estos mensajes.

Pero tiene una mayor importancia la praxis, en el discurso podemos expresar mil cosas – respecto a nuestra vida, o la vida pública –, la praxis es la puesta en marcha de todos los proyectos que existen en nuestra mente, el hecho de actuar demuestra una coherencia entre lo que expresamos y nuestro comportamiento real.

El pensamiento y la palabra se pierden en el olvido si no “salen” a la luz. La acción es la “materialización” del contenido mental, el espacio público – el mundo – es el lugar donde se encuentran los pensamientos e intenciones de los hombres. Cosas y actos deben “aparecer” para existir. Lo que se encuentra en las sombras, pueden ser proyectos excelentes, pero si no hay quien los vea o los escuche, se pierden para siempre en la finitud de la vida humana.

La acción es un proceso que nunca puede ser analizado hasta que termina, pues mientras quede un halo de vida, las posibilidades de provocar un cambio son infinitas. Las historias revelan a un agente, no a su autor, esto quiere decir, que toda historia tiene un factor que desencadena una serie de hechos. Pero este no es totalmente responsable de las múltiples consecuencias que se derivan, pues las diversas historias se entrelazan con otras vidas, que a su vez influyen en el desarrollo del hecho original. Arendt menciona que el sentido de la vida sólo se puede extraer hasta que finalice. Una vez cancelada la posibilidad de continuar provocando cambios o nuevas acciones, en ese momento es posible realizar un recuento de los actos llevados a cabo y resalta el sentido de nuestra vida. Los actos realizados, nuestras intenciones al llevarlos a cabo, necesitan ser revisadas por medio de un ejercicio hermenéutico que pueda mostrar lo particular de dicha existencia.

El fenómeno – considera Heidegger – oculta la realidad del ser, la misión del Dasein es revelar nuevamente el sentido del Ser, revisando las prácticas en las que está envuelto. Paradójicamente, Heidegger no pudo llevar a un final exitoso su intención original, se quedó en el nivel “existencial”, no se logró encontrar el significado del “ser”, pero se pudo resaltar la importancia de las prácticas cotidianas, si existe el ser este se encuentra en estas prácticas. El hombre es aquello que realiza, el ser es un condicionamiento histórico, al igual que las prácticas que posibilitan su comprensión. La “angustia” existencial – momento último de la interpretación del Ser – surge de nuestra relación con lo mundano. Tomándolo de esta manera, podría ser que Arendt tuviese una mayor claridad acerca de la importancia de la apariencia. Todas las vidas tienen sentido en cuanto son “reflejadas” en la perspectiva de los demás. El fenómeno surge de una determinada cohesión interpretativa. Lo que se considera como “real” son aquellos fenómenos aceptados y percibidos de común acuerdo, sino fuese así, sería difícil encontrar un equilibrio en el mundo. Muchas leyes y conceptos científicos pueden que sean arbitrarios, que no muestran el fenómeno como tal. Pero si se careciera de un sistema de conocimientos ordenados y aceptados por todos, el mundo sería una referencia inestable y ambigua. En el mundo de lo humano no se puede exigir una sistematización al igual que la que se le da en la ciencia. Al contrario, se tiene que

evitar a toda costa, lo único aceptable son reglas de convivencia, pero nunca modelos a seguir. La identidad surge del trato comunitario, pero los sujetos por sí mismos, crean su propia máscara y los actos que consideran como dignos de recuerdo.

Todas las vidas son dignas de ser recordadas, no solamente la vida heroica del guerrero, o la muerte gloriosa del luchador social. El hecho de nacer nos sitúa directa o indirectamente, en relación con otras vidas. El escenario donde sucede esto es el “mundo”, el buen ciudadano es el que procura tener cuidado del mundo, dedicación a espacio en que nace. Este cuidado parte del hecho que estamos en el mundo y que este mundo es el espacio donde quedará nuestra huella una vez que partamos. El “amor mundi”, es un acto de respeto a la pluralidad de los seres. Sin esta promesa de preservar el mundo y la existencia futura, no existiría la esperanza del futuro.

Para finalizar podemos decir que las coincidencias de estos autores no se encuentran en su definición de lo que se considera como fenómeno, pero si hay una similitud en el método que utilizan para desarrollar sus investigaciones, este método lo podríamos denominar como fenomenología hermenéutica. Esto se explica por lo siguiente: Heidegger está interesado en estudiar la analítica del “ser ahí” (en situación) porque considera que toda pregunta sobre el ser debe partir de el único ente que se llega a cuestionar sobre este. El hombre que es un ente no solo consciente, sino también actuante. El hombre, para Heidegger, ya no es comprendido como conciencia autosuficiente, que se expone al exterior para volver a sí mismo, tal como lo pensó el idealismo. El hombre es pensado en “ser y tiempo” por las relaciones que establece con su entorno, esto considerando que el hombre ocupa un lugar en el mundo y desde este lugar se “piensa” al mundo, por eso si se quiere develar al ser, primero hay que comprender las estructuras que moldean al único ser que se inquiere sobre esta cuestión.

El hombre es un proyecto inconcluso, por lo que hay que observar las diferentes maneras que forman al hombre ya sea particulares o comunitarias.

La existencia es “situación”, se determina por la situación espacial o histórica. La existencia responde a momentos particulares, se entiende por situación es estar “arrojado” en un momento determinado, arrojado porque el mundo se nos “aparece” independientemente de nuestra voluntad. No existe nada parecido a una conciencia humana, lo real es que toda la vida es una expresión fáctica del sentir humano que interactiva con la estructura del mundo, un mundo que forma a los hombres y del cual no es posible desvincularse, por esto el método fenomenológico para Heidegger, no está propuesto para intuir objetos, sino para comprender, una comprensión que no es verificable en términos de verdad o falsedad, comprender es

dar sentido a un nivel existencial. El hombre se comprende existencialmente cuando entiende el lugar que ocupa en el mundo y la manera en que se relaciona con este. Entonces la pregunta fundamental de la fenomenología debe ser ¿Cómo es que el hombre comprende su ser?. La fenomenología hermenéutica tiene que analizar las estructuras fundamentales del existente humano, para comprender el ser. La comprensión del ser en general se nutre de la interpretación del ser en particular, esto supone una interpretación dinámica del hombre.

La realidad cotidiana se presenta como la estructura a interpretar. La cotidianidad es ineludible punto de arranque para el análisis de todo sentido. Al comprender el “sentido” del mundo se descubre el horizonte significativo de lo cotidiano y de la existencia en particular.

Arendt en este punto considera que la filosofía es una búsqueda de significación de la estructura del mundo y del papel del hombre dentro del mundo. Para realizar adecuadamente esta interpretación se tienen que aclarar las características de la existencia humana. También Arendt considera que un fenómeno no es un hecho aislado. El fenómeno muestra múltiples características o perspectivas que se derivan de dos hechos: Las diferentes visiones que en él influyen y el lugar que el observador ocupe en el mundo.

Además de lo anterior hay que agregar los diferentes factores que facilitan la aparición del hecho, por esta razón la apreciación de un fenómeno implica tomar en cuenta todo lo anterior e interpretar el fenómeno.

La filosofía para Arendt, es hermenéutica, porque se preocupa por contestar cuestiones existenciales no científicas. El método hermenéutico es característico de los hombres por que no solo estos se cuestionan sobre su situación en el mundo y las respuestas son validas para la vida individual no para la comunidad. Lo que fascina a Arendt del mundo es su naturaleza fenomenica, su carácter de escenario para la demostración de los hechos humanos, y para la interpretación de sus congéneres. De ahí su gran preocupación por reivindicar al mundo y “limpiarlo” del mundo de la necesidad, que corta la libertad de los hombres para expresarse por sí mismos. La filosofía de Arendt es lo que Carmen Corral definió como una filosofía de la apariencia. Apariencia se refiere a una entrega total a la experiencia vital de la pluralidad de los fenómenos y de los hombres.

CITAS DEL CAPITULO 1: “FENOMENO”

1. Ser – en – el – mundo. Dreyfus, Hubert. Pág. 11
2. Introducción a “Ser y tiempo”. Gaos, José. Pág. 20
3. Ser y tiempo. Heidegger, Martín. Pág. 13
4. Ibidem. Pág. 33
5. Ibidem. Pág. 23
6. Ser y tiempo. Heidegger, Martín. Pág. 23
7. Ibidem. Pág. 38
8. Ibidem. Pág. 39
9. Ibidem. Pág. 40
10. Ibidem. Pág. 43
11. Ser y tiempo. Heidegger, Martín. Pág. 48
12. Ibidem. Pág. 46
13. Ibidem. Pág. 49
14. La condición humana. Arendt, Hannah. Pág. 27
15. La vida del espíritu. Arendt, Hannah. Pág. 22
16. Ibidem. Pág. 312
17. Ibidem. Pág. 32
18. La condición humana. Arendt, Hannah. Pág. 31
19. Ibidem. Pág. 31

2. -“MUNDO”

Heidegger denomina la existencia del Dasein como un “ser – en – el – mundo”. La estructura fundamental de la existencia del Dasein es la trascendencia. El lugar al que se proyecta esta trascendencia es el “mundo”. “Estar – en – el – mundo” es una condición existencial del Dasein. La analítica existencial parte de esta situación fundamental del Dasein.

“Ser en, es según esto, la expresión existencial formal del “ser ahí”, que tiene la esencial estructura del “ser – en – el – mundo”¹

Cuando Heidegger se refiere al “ser – en – el – mundo”, no toma como un criterio la relación del Dasein con los objetos, en términos de cercanía o alejamiento espacial. Tampoco refiere con esto, a la relación que pueda surgir entre los mismos objetos o entes.

Heidegger piensa al “mundo” como una serie de relaciones que tienen como punto de contacto al Dasein. La estructura de relaciones se significan como un proyecto de posibles acciones y actitudes del Dasein. El “mundo” son aquellos accesorios y aditamentos que son creados por los hombres para facilitarles el trabajo diario. Estos instrumentos a su vez, obtienen significado por que se incrustan en un sistema más amplio de significación. Este permite la aparición de los objetos, pues ofrece un marco conceptual, que les da significado. Heidegger en “ser y tiempo”, realiza una descripción esclarecedora de los distintos modos en que los objetos se relacionan con el Dasein y como este percibe estos objetos. Esto es para Heidegger el primer paso en la búsqueda el Ser.

El Dasein tiene de “natural” una actitud interpretativa hacia el “mundo”, por tanto nunca puede ser un espectador neutral, pues las condiciones y situaciones a interpretar, forman parte de su misma personalidad.

La descripción que proporciona Heidegger de “estar - en - el - mundo”, es un excelente ejemplo de lo que él entiende como revelar fenomenológico. El objetivo del Dasein es encontrar en las prácticas diarias el significado “oculto” del Ser. La trascendencia es un acto de libertad, que solo el Dasein tiene la capacidad de realizar. El problema o barrera de esta proyección es el “mundo” y el Dasein mismo que se autolimita y condiciona. El “mundo” responde a una dinámica

particular, “pragmática” e instrumental. El Dasein “cae” en el “olvido del ser” cuando se deja absorber por la dinámica del “mundo”, volviéndose indiferente y dependiente.

Este es el momento en que debe surgir la hermenéutica sale al “rescate” el Dasein para llamar su atención sobre lo oculto, eso que lo rodea de forma cotidiana y que sin embargo, pasa de largo a su atención.

Es evidente que el hombre al nacer aparece en el mundo natural que se le enfrenta – en muchos sentidos – al Dasein. “Ser – en – el – mundo” significa que el hombre – a diferencia de los demás entes – “crea” un mundo específicamente humano. Este mundo se encuentra formado por el conglomerado de las cosas e instrumentos surgidos de la creatividad humana. Todos estos aditamentos son la realidad humana. “Estar – en – el – mundo” significa cuidarse de las cosas, manipularlas, crearlas, repararlas, construirlas, etc., y este “cuidarse” determina el “ser” de las cosas del mundo. El mundo es un mundo de cosas. El ser de estas cosas, su realidad, consiste en servir de estructura a los instrumentos del hombre, en ser utilizables y esta utilidad no es distinta de la existencia de las cosas, es su mismo “ser – en – sí”.

El fin de la utilidad es la “satisfacción”, la cual presupone la “proximidad” de las cosas, supone que “están a la mano”. A partir de lo anterior se crea la “espacialidad del mundo”. Se considera como espacio al conjunto de relaciones de proximidad o alejamiento de las cosas, fundado esto en su “poder ser utilizadas”. Esta proximidad es la estructura que les permite tener una “objetividad”, al cual depende de su poder ser útiles.

“El manejar útiles es un modo del “ser ahí” que debe llamarse, por una razón que sólo puede darse con pleno sentido posteriormente, el modo del “curarse de” útiles manejándolos o “curarse de” manejar útiles. El “ser ahí”, que es o “existe” “inmediata o regularmente” también en este modo del “curarse de”, lo que equivale a que la “cotidianidad” es “inmediata y regularmente” “curarse de” útiles o “curarse de” manejarlos”²

Existir en el mundo, significa proyectarse, este proyectarse es una posibilidad humana. Para lograrlo hay que comprender la totalidad de lo que se muestra al Dasein, y a partir de esto, emitir juicios e intervenir en el “mundo”.

Con esta actitud, Heidegger rompe con la tradición filosófica, que pensaba que antes de acercarnos al “mundo”, se encuentran en la mente una serie de categorías y conceptos – precomprensión – mediante los que internamos en la realidad.

Antes de percibir los fenómenos para luego sintetizarlos, hasta llegar a una comprensión del objeto. Heidegger propone un diferente modo de conocer el “mundo”.

Heidegger asegura que primero manipulamos las herramientas y los utensilios, gracias a esto, conocemos su significado y la relación que tienen con un sistema con propósitos bien definidos.

Heidegger no desea mostrar que la actividad pragmática es el fundamento de todo conocimiento, su objetivo es mostrar que la actividad práctica y el conocimiento contemplativo, no se pueden entender como una relación entre un sujeto autosuficiente y un mundo ajeno a él.

Heidegger sugiere que el uso situacional de los utensilios, es anterior al “mirar” de las cosas. Estas prácticas cotidianas son el trasfondo en el que se encuentra la pregunta sobre el ser. Pues son estas prácticas las que forman al ente privilegiado entre todos los demás entes.

Si revisamos con atención el fenómeno del “mundo”, se descubre que este ente no es una determinación opuesta al Dasein – recordemos que en la epistemología tradicional, el mundo es algo totalmente ajeno a la “sustancia pensante” –, el mundo se revela como un espacio que hay que “conquistar”. El mundo es lo externo al hombre, algo que no se revela fácilmente y que debe ser violentado para que muestre sus secretos. Al contrario de esto, Heidegger piensa que el mundo es un carácter propio del Dasein, el mundo es un existencial.

Las cosas no se nos presentan como algo ajeno, no son presencias que se cruzan en nuestro camino, las cosas – algunas de ellas – se nos presentan como instrumentos.

La “utilizabilidad” de las cosas, o en general, su significación en relación con nuestra vida – todos los modos y formas en las que las insertamos en nuestra vida y las referimos a nuestros fines -, no es algo que se agregue a la “objetividad” de las cosas, es el modo originario de su surgimiento.

Que las cosas sean ante todo “instrumentos”, no significa que todas sean medios que empleamos efectivamente en nuestra vida cotidiana y nos ayuden a obtener algo. Las cosas se presentan ante los hombres provistas de cierta significación respecto a la vida en común y refieren a un sistema más general de interpretación.

“Aquello dentro de lo cual el “ser ahí” se refiere y se comprende en el modo de referirse, es el “aquello sobre el fondo de lo cual” del previo permitir que hagan frente entes. El “aquello dentro de lo cual” del comprender refiriéndose, en cuanto “aquello sobre el fondo de lo cual” del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello sobre el fondo de lo cual se refiere el “ser ahí” es lo que constituye la mundanidad del mundo”³

El hombre se encuentra en el “mundo”, siempre como un ente referido a sus posibilidades de trascendencia, como un ente que se proyecta y encuentra las cosas, absorbiéndolas en su proyecto vital. Una primera definición de instrumento nos dice: que es un objeto que nos es útil para obtener algo de la naturaleza. Heidegger dice que para un instrumento sea considerado como tal, tiene que ser reconocido como parte de un sistema de objetos en el cual se puede incurrir. El “mundo” no son todas las cosas que aparecen a nuestros ojos, podemos encontrarnos mil objetos que no representan nada para nosotros, son simples “ornamentos” que se encuentran “tirados” en el escenario de la naturaleza. “Cosas” son todos los objetos que identificamos como parte de nuestra vida y como un “equipo” que ayuda a realizar determinadas tareas. El “equipo” es el conglomerado de objetos que tienen una referencia recíproca en función de la utilidad que tengan para el hombre. Este marco de significación se vuelve más amplio y conecta no sólo con otros instrumentos, sino que también, sirve como marco de referencia para los diferentes Dasein.

“Un útil no “es”, rigurosamente tomado, nunca. Al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es. Un útil es esencialmente “algo para”. Los diversos modos del “para”, como servir “para”, el apoderarse emplear “para”, el poder se maneja “para”, originan una totalidad de útiles. En la estructura expresada con el “para” hay una referencia de algo a algo. El fenómeno designado con este término tiene una génesis ontológica que únicamente puede hacerse visible en los análisis subsiguientes(...). El ser útil, respondiendo a su ser “útil”, “es” siempre por la adscripción a otro útil”⁴

Las cosas son, ante todo, instrumentos que nunca están aislados, siempre son en relación con otro instrumento. Este exige, para ser identificado, estar en relación con una totalidad de instrumentos, dentro de la cual este se define. En esta perspectiva, el “mundo” no es la suma de las cosas, es la posibilidad para que aparezcan los instrumentos y sean considerados como tales. La “existencia” del instrumento depende de su “aparición” dentro de un sistema.

En un sentido espacio – temporal, el mundo como totalidad de instrumentos y significados, se encuentra antes que las cosas individuales. La totalidad de los instrumentos surge cuando el Dasein las utiliza de acuerdo a su función característica. Se dice que un instrumento es bien utilizado, cuando el usuario logra descifrar la función que les dio origen. Se menciona en líneas anteriores, que el mundo existe antes que el Dasein, evidentemente, con esto no se hace referencia a la naturaleza, esto es algo lógico. Lo que se trataba de resaltar era la significación de las cosas. “Aparecemos” dentro de un espacio de significación que nos precede. El Dasein “conoce” el “mundo”, cuando interpreta correctamente el uso de los instrumentos. Pero el “mundo” no existe sin el Dasein. Primero que el mundo está el Dasein. La “mundanidad” del mundo se crea a partir de la existencia del Dasein, nunca a la inversa.

De estas primeras consideraciones se pueden derivar algunas observaciones: A)La existencia de las cosas, no se deriva de su simple presencia. La existencia de las cosas está en su pertenencia a la estructura superior. B)La existencia del instrumento siempre está constituida en función de su utilidad o de su inclusión dentro de un sistema, el instrumento – o útil – es un referencial determinado al uso particular y a todo lo que rodea su utilidad.

Un ejemplo de lo anterior es el caso del martillo, en el mismo momento en que se menciona la palabra, de forma casi inmediata, llegan a nuestra mente todas las demás cosas con las que se relaciona: madera, clavo, etc., y al sistema que unifica a todos los elementos: Carpintería.

En la utilización de los instrumentos, el Dasein encuentra diversas formas de acercarse a ellos. Una de estas maneras es la “manipulación”, se puede decir que esta es la forma primordial de acercarse a un instrumento y se refiere a que aprendemos a utilizar el equipo manejándolo. Es el uso constante, lo que nos permite “saber” cual es la función de un útil. Una vez que se desarrolla la suficiente destreza para manipular el instrumento, se desvanece el interés del aprendizaje y la atención inicial desaparece. Esto no significa que el objeto desaparezca materialmente o se destruya. La actividad constante y adecuada del instrumento

provoca que se pierda el interés del Dasein sobre las bondades de este instrumento, se pierde “conciencia” del útil. Un ejemplo muy burdo, es el de la respiración. Esta acción es un hecho constante, fundamental para seguir viviendo, sin embargo, el hecho de repetirlo constantemente, hace que nos olvidemos del hecho en sí. Se realiza por simple inercia. El hecho se vuelve tan “transparente”, que desaparece de la atención del Dasein. La conciencia se encuentra extraviada, el Dasein se encuentra alienado en el hecho mismo. Se encuentra tan absorto en una labor constante y repetitiva, que pierde noción del objetivo que dio origen a la acción.

Pero lo que sucede en el círculo anterior no es total, hay maneras de hacer volver al Dasein a una actitud consciente. Esto lo provoca un “trastorno” del equipo. La falla en algún instrumento provoca el volver a tener conciencia del instrumento y de su importancia.

El trastorno viene a crear nuevamente conciencia sobre el entorno. Cuando el equipo funciona mal, descubrimos su inutilidad y así se vuelve notorio. Surge entonces un “quiebre temporal” – bloqueo de la actividad en curso -, una disfunción dentro de la actividad realizada y esto afecta a la acción que se encuentra en relación inmediata con ésta. Privados de los productos a que estamos acostumbrados, se actúa nuevamente poniendo atención en las funciones y en las satisfacciones que nos proporciona el correcto funcionamiento del equipo, y es que cuando el equipo se descompone, aparecen las múltiples referencias de ese instrumento. Cuando las cosas funcionan adecuadamente, las tareas son olvidadas y nos sometemos dócilmente a ellas, pero cuando surge una perturbación, entonces la tarea se vuelve nuevamente explícita, surge la deliberación – primera condición de la libertad humana – y la planificación reflexiva. Hay un momento en que el Dasein se detiene y considera lo que esta ocurriendo, planea acciones que permitan salvar el escollo y trata de encontrar nuevamente el equilibrio. La reflexión en un primer momento se encuentra restringida a solucionar un problema particular, sin embargo, se comienza a tener en consideración las consecuencias a largo alcance. Lo que permite que la conciencia de el Dasein se vuelva más amplia, llevándolo a considerar – en un nivel más complejo – la situación y la importancia de los instrumentos respecto a su vida y el lugar que él mismo ocupa como centro de significación de los objetos.

“La estructura del ser de lo “a la mano” como útil está determinado por las “referencias”. El peculiar y de suyo comprensible “en sí” de las cosas inmediatas hace frente en aquel “curarse de” usándolas sin fijar la atención expresamente en ellas que puede tropezar con lo inusable. Un útil es inempleable, implica: la constitutiva referencia del “para” a un “esto” está perturbada. Las referencias

mismas no son objeto de consideración, sino que son “ahí” en el someterse, “curándose” de, a ellas. Pero en una perturbación de la referencia, en la inempleabilidad para..., se vuelve la “referencia expresa... Aunque sin duda todavía no como estructura ontológica, sino ópticamente para el “ver en torno” que tropieza con el estar estropeando el instrumento. Con este despertar, en el “ver en torno” la referencia al “esto” del caso salta a la vista éste mismo y con él el plexo de las obras, el “obrador” entero salta a la vista como aquello en que se detiene siempre ya el “curarse de”. El plexo de útiles no destella como un todo aún nunca visto, sino como un todo avistado constantemente ya avistado con anterioridad en el “ver en torno”. Mas con éste, todo se anuncia el mundo”⁵

Pero la perturbación es un acontecimiento radical. ¿Es necesario que surja la perturbación para tomar conciencia del “mundo”? Heidegger responde que no es así. Se puede agregar que el instrumento no está capacitado para manifestar por sí mismo la totalidad de referencias que recaen sobre él. El útil está hecho para cumplir una función y no para dar o mostrar sus referencias. Hay sin embargo, un tipo de “entes” mundanos en los cuales se encuentra expresamente y de manera inequívoca la referencia, y no como algo que surge del rompimiento de la armonía. Además el ser referencia es algo constitutivo de dichos entes, estos son: los signos. En el signo, la utilidad coincide con la capacidad de ser una referencia. El signo tiene como única y fundamental función el referirse a algo en concreto. De manera que el signo se pone de manifiesto, de manera particularmente clara, en lo que es propio de las cosas intramundanas, es referencia como conexión de una cosa con otra. Los signos funcionan primordialmente con un trasfondo práctico que es inherente a ellos y con esto llaman nuestra atención. El utilizar determinado signo no sólo se restringe al uso particular de ese signo, sino que – al igual que los instrumentos – nos refiere a la gran gama de actividades en la que se encuentra insertado. El signo no sólo ilumina el objeto involucrado, también “ilumina” la actividad completa. El signo cumple su función de manera efectiva cuando el Dasein tiene con anterioridad una orientación dentro del mundo. La inteligibilidad de un determinado signo debe ocurrir en un contexto, y su entendimiento por parte de una comunidad, dependerá de la representación y aceptación que goce como “marca” de un fenómeno.

En el signo, la utilidad coincide con su capacidad de referencia. El signo no tiene otro uso más que el de “mostrar” algo. De manera que en el signo, se pone de manifiesto de forma particular lo propio de las cosas. El signo es lo evidente de los instrumentos.

“La señal no es una cosa que esté con otra cosa en relación de señalarla, sino un útil que destaca expresamente un todo de útiles para el “ver en torno” de tal manera que a una con ello se anuncia la “mundiformidad” de lo “a la mano”. En la señal anunciadora y en la prospectiva “se señala” “lo que viene”, pero no en el sentido de algo que sólo viene a ponerse delante, viniendo a añadirse a lo ya “ante los ojos” “lo que viene” es algo para lo que nos preparamos o para lo que “no estábamos preparados”, porque nos ocupábamos en algo distinto. En la señal retrospectiva se hace accesible al “ver en torno” lo que pasó y se acabó. La señal indicadora señala “en donde” se es en el caso. Las señales señalan siempre primariamente aquello “para lo que” se vive, en lo que se detiene el “curarse de”, con lo que nos “conformamos”⁶

El signo muestra en un primer grado, la identidad de la utilizabilidad y la capacidad de referencia, por eso, el signo manifiesta la esencia de las cosas intramundanas. Pero hay un sentido más profundo de lo que es el signo, este nos revela la mundanidad del mundo y el ser de las cosas – los signos son capaces de dirigir el uso de los objetos -. En este punto el discurso reviste de una importancia fundamental, pues gracias a este, nos podemos poner “al corriente” del uso de las cosas. Por medio del discurso, nos insertamos en un mundo que nos “capacita” para actuar en él. Mundo no es solamente el equipamiento material con el que contamos para ser utilizado. Los logros técnicos confirman nuestra gran capacidad de transformación, sin embargo, el mundo social es una creación, tanto o más importante que los instrumentos del mundo técnico.

La obra de arte, por ejemplo, es una referencia a valores que se encuentran mas allá de la “utilidad”. El arte “muestra” el espíritu de una época, la manera en que la comunidad observa el mundo. Las grandes sensibilidades, fueron aquellas que lograron plasmar en su obra los valores fundamentales de la época. La obra de arte está hecha por la mano de una sensibilidad común, que utiliza el cuerpo del artista para expresarse. Esta sensibilidad no es un instrumento, sin embargo, es tan real y posee la misma significación que los instrumentos. El artista no fabrica útiles, pero logra comunicarse con otros hombres a través de su obra, por medio de la creación artística el hombre encuentra su verdad. Si se puede hablar de conceptos “abstractos” como son: justicia, libertad, autonomía, etc., es porque el mundo también es, la trama de relaciones que están “en medio” de los humanos. Estas relaciones no tienen una “realidad material”, tal como los objetos, pero son tan importantes, que su existencia posibilita una convivencia, más o menos equilibrada. Las ideas también son signos que comparten y son utilizados con la misma frecuencia con la que se ocupan los instrumentos. La referencia de estas ideas, se encuentra en la comunidad en que surgen. Estas ideas se transforman con los

diversos cambios históricos, políticos y sociales, que sufre la comunidad. Sobre el punto anterior, Arendt propone un término con el cual engloba las diversas actividades que los humanos realizan en su fugaz paso por la vida. La “vita activa”, consta de tres actividades que a su juicio son fundamentales. El orden en que son presentados, no se da de forma gratuita y se deriva de la particular concepción de Arendt de lo que es el “hombre” como ser racional y libre.

El ser humano comparte con los demás organismos de la naturaleza, la necesidad de sostener sus necesidades biológicas, buscando los satisfactores que le permitan sobrevivir – comida, vivienda, pareja -. El cuerpo humano es igual a cualquier otro organismo, también se encuentra regido por determinadas leyes. El psicoanálisis nos permitió encontrar – incluso dentro de nosotros mismos – motivaciones que dirigen nuestra vida, o cuando menos la influyen.

La “psique” humana, la vida interior, constituida por nuestras pasiones, deseos, emociones y sentimientos, sigue un ritmo particular. Sin embargo, el hombre no es solo un cuerpo abandonado a sus deseos e instintos, es un ente dotado de trascendencia, es decir, de la capacidad de superar sus condiciones naturales que lo limitan de entrada. El hombre puede crear un “mundo” propiamente suyo, hay que agregar la capacidad de elección y la disponibilidad a cuestionar sus condiciones existenciales para sobrepasarlas.

El hombre pregunta constantemente sobre el sentido de su existencia y del mundo que lo rodea. La perplejidad es el signo de lo humano. Esto se deriva de la falta de una “naturaleza humana”, los hombres no son seres determinados – al igual que lo son los demás organismos naturales –, por esto viven en una constante zozobra, en la cual paradójicamente, radica su libertad.

“La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana(...). El problema de la naturaleza humana, la “quaestio mihi fatus” de San Agustín, no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir la esencia de las cosas naturales que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que esto supondría saltar de nuestra propia sombra. Mas aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia, solo un dios puede conocerla o definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un “quien” como si fuera un “que””⁷

Una característica del hombre, es el carecer de una naturaleza, y esto es lo que precisamente le proporciona su condición de humano.

Plantear que el hombre tiene una “esencia” que lo determina de forma absoluta, implica caer en una contradicción. Lo particular de los hombres es la libertad.

Tomando como punto de referencia la naturaleza y la forma en que nos relacionamos con ella. Arendt propone una diferenciación de las actividades humanas, de acuerdo al “alejamiento que se da respecto de la “luz” del espacio público. La diferenciación de esta autora toma como modelo el mundo griego. En primer lugar, nos encontramos aquellas actividades en las que el hombre se encuentra perdido totalmente en sus condiciones vitales. En este nivel, el hombre es un “animal” que comparte con los otros organismos la búsqueda de la subsistencia. En segundo lugar se encuentran las actividades en las cuales los hombres comienzan a organizar su entorno en base a sus necesidades, pero en este momento comienza a surgir una separación respecto a la naturaleza y los demás entes. El hombre dirige al mundo con el afán de transformarlo a su conveniencia. Con esto surge el “mundo” y toda la gama de artefactos que sirven como punto de confluencia para darle “objetividad” al mundo. En tercer lugar se encuentran las actividades que realiza el hombre de manera totalmente libre, en estas actividades el hombre demuestra su carácter “trascendente” y su capacidad para mostrar su individualidad. Estas tres actividades reciben, respectivamente, los siguientes nombres: labor, trabajo(o fabricación) y acción.

Labor se refiere a todas aquellas actividades que tienen como motivación, atender las necesidades que permiten preservar la vida. En su nivel más elemental, el hombre tiene que satisfacerse mediante la comida, el vestido, el techo, etc. El hombre en este estado se encuentra sumergido en los ciclos vitales que comparte con los demás seres. Al final de su jornada el hombre no obtiene nada más que la satisfacción física. En la labor el hombre no aporta nada nuevo a la naturaleza, por lo contrario, contribuye a la erosión de esta. El hombre vive en un ciclo metódico que solo concluye al final de su vida. Llegando el final de la vida se desaparece sin dejar nada tras de sí. Los resultados de la labor carecen de identidad e independencia. El posible significado que puedan tener, queda totalmente oculto. Los productos de la labor se crean y se consumen en el momento mismo. El mundo existente en la labor, es lo mismo que la naturaleza, es decir, no hay ninguna diferencia.

El trabajo – o fabricación – es un grado más “elevado” respecto a la labor. El concepto de trabajo remite a una amplia gama de actividades en las que el hombre “transforma” su entorno, utilizando materiales que le permiten producir objetos

duraderos, que van desde herramientas que facilitan el trabajo diario, hasta obras de arte que no tienen ninguna actividad “práctica”. Los productos del trabajo surgen cuando el hombre “proyecta” su pensamiento hacia el exterior. Cada producto surgido del trabajo tiene la marca de su creador. La importancia de estos productos es tal, que llegan a condicionar las actividades de los hombres, se revierte el efecto a sus creadores. Un ejemplo de lo anterior es la cibernética. Productos del trabajo han aparecido a lo largo de la historia y no sólo facilitaron la labor, también proporcionaron una nueva ordenación al interior de las actividades que se realizan cotidianamente. La revolución cibernética influyó en la forma de trabajar, pero también afectó las relaciones y las comunicaciones humanas. Actualmente es difícil pensar en una sola actividad que no tenga que echar mano a una computadora para ser más eficaz. Los productos del trabajo en el momento que surgen, se convierten ellos mismos en condicionantes de otras actividades.

El “mundo” está constituido por la totalidad de los productos del trabajo. Estos productos son autoreferenciales y están organizados de manera que puedan resistir el paso del tiempo y la erosión provocada por el uso constante. Cada producto del trabajo, crea una distancia respecto a la naturaleza. Los productos del trabajo son el primer paso a la inmortalidad, pues trascienden la vida finita de sus creadores. La función del mundo es estabilizar la existencia humana. Con el trabajo se rompe el rumbo cíclico de los días. En el “mundo” el tiempo sufre una transformación y corre de forma vertical. El mundo es un punto de referencia para todos los hombres, lo que no puede lograr la naturaleza cambiante. Independientemente de la perspectiva particular de cada hombre, el “mundo” proporciona criterios de “objetividad” aceptados por la mayoría.

“Este carácter duradero de las cosas del mundo, su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y las usan, su “objetividad” que las hace soportar, “resistir” y perdurar, al menos por un tiempo, l las voraces necesidades y exigencias de sus fabricantes y usuarios. Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad radica en el hecho de que – en contradicción con la opinión de Heráclito de que el mismo hombre nunca puede adentrarse en el mismo arroyo – los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, pueden recuperar su unicidad, es decir, su identidad al relacionarla con la misma silla y con la misma mesa. Dicho con otras palabras, contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre, más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligará a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico. Sólo nosotros, que hemos erigido la objetividad de un mundo nuestro a partir de lo que nos da la naturaleza como

algo “objetivo”. Sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, existe movimiento eterno, pero no objetividad”⁸

El mundo del trabajo crea un concepto espacio – temporal particular del ser humano. El trabajo rompe el ciclo natural y crea una temporalidad rectilínea y “evolutiva”. El progreso, es también una noción fundamental en el trabajo.

Pero el mundo no se limita a las simples actividades, condiciones materiales y artefactos del trabajo. El mundo está también constituido por el “espacio público” y el mundo social. Este último también refiere una significación a nuestras acciones.

El “mundo” es como un gran tejido de relaciones que se influyen mutuamente. Son los hombres con su pluralidad irreductible, quienes tejen la red de los asuntos humanos, creando y posibilitando los contextos en que se manifiestan ellos mismos. Responder a la necesidad que impone el trabajo, entregarse a la creación como “homo faber” productores de útiles y actuar interviniendo en lo político y en los asuntos públicos, son actividades que crean el “mundo”. El mundo se muestra de diferente manera a cada hombre, dependiendo de su lugar en el mundo – como sujeto activo o como un simple espectador – y de la “presencia” constante ante los otros. El “mundo” nos antecede, pues cuando “aparecemos” en él, nos enfrentamos a una serie de situaciones que nos condicionan – el grupo social, la situación económica, el lugar de nacimiento – en cuanto nuestra actitud hacia el mundo en general. El hombre se encuentra limitado por lo anterior, sin embargo, aquí es donde surge la libertad, libertad para trascender las condiciones precedentes y formar una historia singular. La única forma de trascender, es realizar acciones que se queden en la memoria colectiva, esto por medio de la praxis. La acción nos convoca directamente al “espacio público”. Las acciones – lo más imperecedero, puesto que dejan huella en la memoria, y no un producto que desaparecerá, estas historias que se enlazan con otras y que al final no son una sola sino muchas historias – no pueden prescindir de un espacio de libertad en el que son llevadas a cabo conjuntamente con otros hombres para ser recordadas y juzgadas.

El ejemplo paradigmático del hombre público es: Sócrates. En este hombre, política y filosofía son una sola. Sócrates se movía en el espacio público de la polis, “entre” los demás hombres. Tratando de sacar a la luz la verdad derivada de las diferentes posiciones y de las diversas opciones vitales. La “verdad” surge de un esfuerzo común, nunca es privilegio de unos pocos.

En este momento se impone revisar una “noción” que solamente podemos encontrar en el espacio público. Esta noción es la que permite a los hombres actuar

en cuestiones éticas y políticas, donde no hay referencias absolutas sobre lo que es: la justicia, la libertad, la igualdad, etc. Esta noción carece de un referente material, la referencia es un acuerdo público. Hablamos del sentido común. Arendt lo entiende de la misma forma que lo expresó Santo Tomás de Aquino. El sentido común es una especie de sexto sentido, que coordina a los otros cinco sentidos, y sobre todo, asegura o unifica las percepciones alcanzadas a través de los sentidos. En este sentido común que no puede ser localizado en ninguna parte del cuerpo, el sentido común transforma las sensaciones propias y particulares de cada uno de los sentidos, en percepciones compartidas por todos los demás. Para Arendt el “sensus communis”, transforma las sensaciones privadas en fenómenos públicos. Existe una especie de “acuerdo” – algo parecido ocurre en la ciencia – acerca de aquellos fenómenos que son considerados como “la realidad”, y que son una especie de “sistema” – de ideas, de juicios – que posibilitan que los hombres puedan emitir juicios sobre las actividades de los demás. El sentido común es el horizonte de comprensión, sobre todo, para las actividades éticas. En este sentido encontramos los parámetros para juzgar algo como “bueno” o “malo”, estos conceptos y su validez depende de la referencia a la sensibilidad y el rechazo que sienta la comunidad hacia una acción determinada para cada sujeto, juicio sobre lo que es bueno o malo depende generalmente de su propio juicio. Sin embargo, siempre existe una dependencia de la sensibilidad común. Arendt menciona que este sentido común es tan importante, que de no existir, - tanto en el “sensus communis”, como en el espacio público – el mundo social se transformaría en un caos absoluto, pues no existirían parámetros para la actividad ética, el hombre se encontraría en un mundo “particular”. El sentido común nos proporciona el sentido de la “realidad”. Esta no es propiamente una sensación, pero acompaña a todas las impresiones sensoriales y les proporciona un significado.

“Lo que solemos denominar “consciencia”, es decir, el hecho de que uno sea capaz de percibirse a sí mismo, y por lo tanto, obtener una especie de autoapariencia, no resulta suficiente como medio de demostración de la realidad. Contemplada desde la perspectiva del mundo, cada nueva criatura llega a él perfectamente equipada para desenvolverse en un universo en el que Ser y apariencia coinciden. La apariencia – el “me pertenece”, dokey moi – es la manera, tal vez la única de reconocer y percibir un mundo en que se manifiesta”⁹

¿Cuáles son los productos de la acción? Observamos que en las anteriores dimensiones de la vida activa, estas nos proporcionan un producto particular. La acción no produce productos “materiales”, sino que posibilitan situaciones. Lo importante de la acción, es que le proporciona al sujeto su identidad, su lugar en el mundo. La oportunidad de encontrar un lugar en la comunidad. La acción

proporciona el reconocimiento de los ciudadanos y la oportunidad de expresar nuestra individualidad. Una comunidad política existe cuando los ciudadanos están activamente comprometidos con los manejos de la polis. El buen funcionamiento de ésta, depende de lo que los ciudadanos expresan y realizan. La política existe cuando la mayoría de los ciudadanos fomentan la vida pública y valoran más los asuntos públicos, que los intereses propios.

La acción es independiente de las necesidades materiales, pero no autónoma en relación con la esfera pública, a pesar de los orígenes individuales y particulares de la acción, esta solo obtiene significación y realidad cuando se inserta en un “mundo”, “mundo” representado en el “sentido común”. La acción no requiere de un conglomerado homogéneo, la acción requiere de sujetos con un mismo status, con igualdad jurídica. Los hombres no nacen inmediatamente iguales, adquieren una personalidad, sólo cuando son admitidos como miembros de la comunidad política.

Con la acción se inaugura algo inédito. Un “nacimiento” es absolutamente único, a pesar de responder a motivaciones compartidas.

La acción es totalmente inesperada, en tanto que es imposible predecir el resultado final de una acción. Esto no quiere decir, que la acción se encuentre libre de cualquier influencia, sino que los motivos o fines propiciaron la acción, no se limitan de manera rígida a los propósitos inaugurales. La acción trasciende, no hay condiciones absolutas. La excelencia o grandeza de una acción se revela a los otros una vez que terminó la vida del agente. La acción siempre se inserta en una trama, es esta donde el discurso toma su sentido de revelación del “quien”, y es gracias a ella que la acción puede ser el comienzo de múltiples historias paralelas. Pero estas historias revelan a un agente, pero no a un autor. Para Arendt solo puede extraerse el sentido completo de la historia, y de ese modo llegar a conocer quien es o fue el autor, cuando finaliza la vida de este. La esencia de los hombres, es descifrada en el momento en que desaparecemos. Son los demás – las personas que dejamos marcadas en nuestro paso por la vida – quienes se encargan de dar una definición de nosotros. Las interpretaciones que pueden proporcionar son múltiples.

Dependiendo de cada interpretación, vivimos vidas diferentes. Lo importante de la acción, es que nos permite ser recordados sin necesidad de haber realizado grandes acciones. En el momento en que nos encontramos “en medio” de otras vidas, en ese instante tenemos el suficiente mérito para ser recordados.

El discurso y la aparición pública, son una especie de segundo nacimiento. Es la derrota de la muerte. La muerte no es solamente una desaparición física. Una

vida que se desarrolla totalmente en la oscuridad, es una muerte en el recuerdo de los demás. Esta muerte es aún más terrible que la muerte biológica, pues no deja tras de sí ningún recuerdo, ninguna obra, ninguna aportación al mundo. Una vida que transcurre en las sombras del espacio privado, es una vida que nunca ocurrió. Para Arendt el “quien” de alguien se basa en su revelación social, en su revelación en el mundo mediante hechos y obras. Establecer una personalidad, pasa necesariamente por el realizar algo en el mundo. La acción permite demostrar la excelencia y procurar un espacio para los que están por llegar al mundo. La “realidad” es una creación colectiva, cambiante y hasta cierto punto inestable, pero lo importante es la confianza que se tiene por parte de todos los ciudadanos, hacia esa realidad.

“Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos(...), y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad”¹⁰

Lo fundamental de la tesis de Arendt es, el resaltar que la esfera pública es el fundamento del mundo. Sin la existencia de esta esfera, la realidad se vuelve incierta o lo que es más peligroso, la realidad se vuelve de unos cuantos. El espacio público permite que surja una coherencia, pero esta coherencia no es arbitraria, surge de las aportaciones de todos los miembros. La “realidad” se transforma en riqueza común.

Cuando la esfera pública es suprimida, se impone una sola visión del mundo: la de los dictadores. Entonces el mundo pierde toda su capacidad de ser el espacio de lo innovador y se transforma en una gran máquina en la que los sujetos se transforman en engranes de una gran maquinaria que avasalla todo. Cuando el mundo se vuelve inestable los hombres pierden la confianza en él y se refugian en la tranquilidad del espacio privado. Entonces dejan de ser hombres y se transforman en sombras. Por ello los hombres no pueden actuar en soledad, es fundamental la presencia de otros. La acción es inconcebible en un mundo de las apariencias en el que nacen, sin un mundo que no se muestra, no existe vida.

De este doble análisis, se desprende que para Arendt como para Heidegger, el mundo se caracteriza por lo siguiente: El mundo es un distanciamiento respecto a la naturaleza. Con la creación del mundo el género humano se sale del terno ciclo vital inamovible e inaugura un espacio particular. Con el mundo se inicia la historia y el tiempo. Con el establecimiento del mundo ya se puede hablar de cambios, cambios que son innovaciones respecto a la naturaleza y a situaciones precedentes. Los fenómenos de nacimiento y muerte tienen sentido en la medida que existe un

mundo como un lugar de llegada o de abandono, sin el mundo (lugar de estabilización de perspectivas) estos fenómenos no se diferenciarían de los otros procesos que tienen lugar en la naturaleza. Nacer es “empezar a” y morir es “dejar de” siempre en referencia al mundo compartido.

El mundo, coinciden estos pensadores, es la “materialización” del espíritu humano. Si bien existen otros entes que “influyen” sobre su entorno para hacerlo más habitable, solo el hombre realiza cambios, consciente de las consecuencias y de los objetivos que pretende adquirir. Con el mundo los hombres devienen en creadores (de la misma forma que la divinidad) y dejan de ser elementos de lo natural. Esta mundaneidad es trascendente a la vida finita de cada hombre, sobrevive la consumo que se pueda hacer de sus elementos y a los mismos usuarios. De ahí su gran importancia como punto de contacto y estabilidad para la pluralidad humana. El mundo es inmortal o en el mejor de los casos, más duradero que los humanos que lo crean.

Ambos autores coinciden en lo siguiente: El mundo es una creación humana y aceptan este hecho como evidente. No les interesa hacer un señalamiento sobre el momento o las condiciones que provocaron el despliegue de las capacidades humanas, esto sería un trabajo mas adecuado para otros ordenes del saber humano. En este sentido su análisis es solamente descriptivo. De esto ambos autores mencionan que el mundo esta ya estructurado, los hombres se “topan” con el mundo. La existencia de los hombres para ser considerada con o tal presupone la existencia del mundo.

Estos autores caracterizan en un primer momento, al mundo como una estructura (palabra de claras resonancias técnicas) que en un principio se crea para organizar la subsistencia de la especie en términos medios – fines. El mundo esta conformado artificialmente por el conjunto de instrumentos y cosas que surgen del ingenio humano (ser en el mundo – trabajo o fabricación). En este punto me parece que se podría equiparar la descripción del ser – en – el – mundo que propone Heidegger con la descripción del ámbito del trabajo que propone Arendt. El Dasein que describe Heidegger es este ser que se encuentra inmerso en el orden de instrumentos creados para facilitar los trabajos de la subsistencia humana. Productos que son el conjunto de herramientas que el Dasein manipula para obtener un beneficio. En ambos casos estos productos son creados por el hombre pero a la vez provocan una alienación del hombre hacia ellos. El mundo se maneja en términos tecnico – pragmáticos y se convierte en una condición necesaria para la existencia humana, pues envuelve a sus creadores. Esta nueva ordenación de los asuntos humanos que en un primer momento se considero una huida de la naturaleza, paradójicamente vuelve a arrojar al hombre al ciclo de la necesidad del que se trato de alejar. El mundo deviene entonces en la organización “racional” de la sobrevivencia humana. El mundo que se creo como una estructura humana se

independiza de sus creadores y crea una dinámica propia, no siempre en beneficio de los hombres.

Tal es el caso de a “existencia anónima” que es el estándar de todo comportamiento. Los hombres se encuentran encerrados en el mundo como manipuladores de las cosas y no son sujetos. Al Dasein solo le queda “interpretar” al mundo pero no puede cambiarlo. La existencia es “situación”, intuye objetos y los reconoce pero no los comprende. El hombre se reconoce a partir de su relación con los instrumentos y las labores de la fabricación. Se encuentra “arraigado” en estructuras que no pueden trascender.

Otro punto de equiparación entre estos dos autores es la consideración del mundo como espacio de significación. El mundo no es un “amontonamiento” de objetos en espera de ser utilizados. Los elementos del mundo aportan una inteligibilidad a los actos humanos. Cada objeto refiere a significaciones más amplias y complejas. El hombre se comprende teniendo en cuenta estas estructuras significativas. En este punto podemos localizar la separación de Arendt respecto a su maestro, mientras que el Dasein de Heidegger se encuentra acaparado por el mundo y se determina por la dictadura del uno cayendo en la dispersión del ser – ahí, Arendt encuentra una salida a esta cárcel de lo humano. En su concepto de acción Arendt resalta la capacidad de todo hombre para comenzar nuevas cosas. Esta capacidad de inicio es una condición humana fundamental. Si bien el mundo se presupone como una construcción artificial, diferenciada del entorno natural y está compuesto tanto por los objetos construidos (artefactos), como por relaciones humanas. El mundo es también un espacio que permite la constante innovación, por medio de no solo los objetos, sino también directamente con la interacción de los hombres. Me parece que la crítica que podría realizar Arendt a Heidegger, es que él se quedó con una descripción para todo el universo humano y esto en la realidad no es así, el mundo no se constituye solo por instrumentos, también se forma por el arte, la política y otros espacios que no responden necesariamente a intereses puramente pragmáticos. Para Arendt deben ser los hombres en su pluralidad irreductible, quienes elaboren la red de los asuntos que les interesan, responder a las necesidades mediante el trabajo, entregarse a la fabricación de útiles y organizar de manera más eficaz la producción; deben ser una parte no toda la totalidad de las acciones humanas, de ahí el gran interés de Arendt de diferenciar las diferentes condiciones de vida humana, labor, trabajo y acción tienen que ocupar un lugar bien específico. La invasión de la necesidad en el campo de la acción es una tentación constante que se tiene que evitar.

CITAS DEL CAPITULO 2: "MUNDO"

1. Introducción a "ser y tiempo". Gaos, José. Pág. 28
2. Ibidem. Pág. 28
3. Ser y tiempo. Heidegger, Martín. Pág. 101
4. Ibidem. Pág. 81 – 82
5. Ibidem. Pág. 88
6. Ibidem. Pág. 94
7. La condición humana. Arendt, Hannah. Pág. 24
8. Ibidem. Pág. 158
9. La vida del espíritu. Arendt, Hannah. Pág. 32 – 34
10. La condición humana. Arendt, Hannah. Pág. 222

3. -“METAFISICA”

En su búsqueda sobre el concepto del “ser”, Heidegger se encuentra con varios problemas que necesita resolver. Uno de estos, es aclarar el concepto de metafísica y observar las transformaciones que sufrió esta rama de la filosofía en el devenir histórico.

En “ser y tiempo”, Heidegger analiza en qué momento la metafísica se “desvió” de su propósito original: el “desocultamiento” del “ser”, y los efectos que esto provocó en la filosofía general.

Pero las consecuencias derivadas del acabamiento de la metafísica no se limitan al ámbito de la reflexión, muchas de las propuestas metafísicas fueron el inicio de otras múltiples actividades – la política, la ética, incluso algunos aspectos de la ciencia, tienen origen en la metafísica – las cuales continúan trabajando con presupuestos metafísicos.

Heidegger en su libro “Kant y el problema de la metafísica”, resalta los rasgos, que a su juicio, provocaron que la metafísica tradicional se “desviara” de su propósito original: el desocultamiento del ser, y tratase de resolver problemas que fueron oscureciendo esta disciplina. La metafísica, mas que responder a las preguntas fundamentales, creó un “laberinto” metodológico. La metafísica de occidente se preocupó por resaltar un aspecto particular de los entes, pero no el significado del “ser”. La metafísica inaugurada por Platón y Aristóteles, penso que había proporcionado todas las propuestas acerca de la cuestión del “ser”. Para Heidegger es todo lo contrario, estos dos filósofos no proporcionaron las respuestas sobre la cuestión del “ser”, su aportación fue el proponer y dejar abierta la cuestión para ser discutida exhaustivamente.

“La metafísica pos - aristotélica no debe su forma a un pretendido sistema aristotélico(...), sino al hecho de no haberse comprendido a Aristóteles y Platón dejaron los problemas centrales en un estado problemático y abierto, son dos los motivos que han determinado la formación del concepto dogmático de la metafísica, y que han impedido cada vez en mayor grado que la problemática original pudiera recogerse de nuevo”¹

Heidegger distingue tres motivos y tres periodos de la historia de la metafísica occidental, en los cuales se provocó el “ocultamiento” del Ser: Los griegos (Platón y Aristóteles), los romanos y la Edad media, y para finalizar con la época moderna (Descartes, Kant y Nietzsche). En cada una de estas etapas corresponde una determinada concepción de lo que se considera como verdad. Estas diferentes concepciones de verdad, no incluyeron dentro de su problemática, la pregunta sobre el “Ser”, o no la trataron – a juicio de Heidegger – de manera adecuada.

1) Platón. Para Heidegger, en este filósofo se encuentra la piedra inaugural de la metafísica occidental. A partir de Platón se derivó el subsecuente “ocultamiento” del “ser”. En la filosofía de Platón surge la ruptura entre la razón y los entes. Para Platón, este mundo es una falacia, imitación imperfecta del mundo “perfecto”, el mundo de las “ideas”. En este último se encuentra la “verdad” de los entes. El mundo material, los entes y las cosas que podemos observar y manipular no muestran nada, al contrario, son sombras que nos engañan. Platón insta una ruptura radical – que será continuada durante mucho tiempo – entre el “ser” y el ente. El “ser” no se encuentra en este mundo material, esta en el inmutable mundo de las ideas, para conocerlo es imprescindible dejar de realizar cualquier actividad y dedicarse a la meditación contemplativa, dejando atrás el mundo empírico. El pensador se convierte en una suerte de “iluminado” que se tiene que retirar del mundo para poder llegar a conocer la verdad. Mas aún, el filósofo se convierte en “guía” del pueblo.

2) Aristóteles. Este filósofo toma distancia en cuanto lo dicho por Platón, pero aún permanece encadenado a conceptos de la metafísica de su maestro. Aristóteles afirma que se pueden encontrar en los entes características propias de su naturaleza las cuales las definen en forma singular. El método de Aristóteles pone especial énfasis en una investigación “empírica”. Desafortunadamente, Aristóteles apela finalmente a un fundamento último para justificar y explicar el movimiento del mundo y los cambios que se operan en él. Las cuatro causas del movimiento confluyen finalmente en un ente abstracto: la sustancia inmóvil. Paradójicamente, Aristóteles buscó encontrar al ser en un mundo natural y finalmente tuvo que apelar a una sustancia que sólo es pensamiento girando o sobre sí mismo que si bien es un modelo para todas las cosas, es totalmente indiferente al mundo que mueve. La sustancia es causa de todo movimiento, pero no es causa eficiente de nada. Con Aristóteles se llega a una comprensión del “ser” como presencia, pero esta presencia a su vez, depende de algo externo al mundo.

3) Roma. Heidegger encuentra el primer giro radical del pensamiento platónico en la época romana. Además de lo anterior, Heidegger menciona que en los griegos

aparece una concepción de verdad inédita en la historia de la humanidad. Esta nueva concepción de verdad deja una marca indeleble, sobre todo para el pensamiento de la época moderna. Para los romanos lo más importante de la vida es el imperio, el imperio fundado en el orden y en la obediencia. Lo verdadero, la “realidad” es el derecho (*rectus*), al que todos se deben adecuar. El derecho se entiende como lo que se ordena de acuerdo a una ley preestablecida. El ser es lo real en el sentido de lo efectivo (*actualitas*), la verdad es la rectitud.

4) Cristianismo. Este periodo se caracteriza por ser una ruptura casi total entre el ser y el ente. Con una gran influencia del platonismo, el pensamiento cristiano desdeña su vida “material”, el mundo se transforma en el escenario en el que el “alma”, lucha por ser digna de reunirse nuevamente con su creador. Este mundo es un campo de prueba, en la que el “alma” debe mostrar que no se encuentra atada a la banalidad de los asuntos terrenales y que esta preparada para acceder a la contemplación de la verdad absoluta. El cristianismo aporta un concepto nuevo en el pensamiento filosófico: el alma. El ser se convierte en una expresión individual, inteligible solamente para su creador. Todo lo existente se deriva de la mente de Dios y solamente el creador esta capacitado para entender su creación. Este pensamiento trajo consigo una impostura dogmática sobre la cuestión sobre el “ser”, pues todo tipo de investigación estaba limitada por la estructura de lo teológico.

“El primer motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no – divino es algo creado: el universo. El hombre a su vez ocupa entre las criaturas una posición privilegiada, ya que lo único que tiene importancia radical es la salvación de su alma y su existencia eterna. De esa manera la totalidad de los entes(...) se subdivide en Dios naturaleza y hombre, regiones a las que se asignan luego la teología, la cosmología y la psicología, que juntos forman la disciplina llamada: “*metaphysica specialis*”. En cambio, la “*metaphysica generalis*” (ontología) tiene por objeto el ente “en general”²

5) Epoca moderna. Esta última etapa comienza con el pensamiento de Descartes. Aquí encontramos una concepción de verdad que se equipara con certeza. Igualmente, aparece en un nuevo concepto en el pensamiento occidental: la noción del sujeto. Este sujeto se convierte en el fundamento de todo conocimiento. A partir de este se conoce el mundo, pues el sujeto proyecta hacia el exterior categorías y conceptos que lo ayudan a dominar su entorno.

Tratando las ideas y las categorías que él mismo propone, el sujeto cognoscente no se orienta al ser en cuanto ser, sino que dirige su mirada al ente mismo en su particularidad. La naturaleza se convierte en algo externo a la mente que se debe conquistar para conocer sus secretos. Primero el sujeto y después el conocimiento del mundo. En el caso de Kant, el conocimiento se da a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia y estas condiciones se encuentran en la mente del sujeto cognoscente, las cuales proyecta hacia el exterior.

“El segundo motivo esencial en la formación del concepto dogmático de la metafísica se refiere al modo y al método de su conocimiento. Teniendo por interés al objeto del ente y al sumo ente, “algo por lo que todo mundo tiene interés” Kant, la metafísica es una ciencia de la dignidad máxima, “la reina de las ciencias”. En consecuencia también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponde. Se considera como tal al conocimiento “matemático”. Este conocimiento constituye la ciencia racional y a priori en el más alto grado, por ser independiente de todas las experiencias contingentes, es decir, es la “ciencia racional pura”³

Si bien el conocimiento lo obtenemos a partir de la experiencia, la manera de analizar dicho conocimiento depende de los juicios y categorías de la razón pura. El ser reside en las condiciones de posibilidad de la experiencia, las cuales se encargan de darle “objetividad” al mundo. Estas categorías permiten tener la capacidad necesaria para aprehender al mundo.

6)Nietzsche. Con este pensador la metafísica entra en su última fase, con esto Heidegger no se refiere a la terminación de toda idea derivada de la metafísica, sino al agotamiento de sus posibilidades. Dirá Nietzsche que se fue la vida, pero queda el cadáver. Nietzsche da prioridad a los entes sensibles y su propia capacidad de expresarse. El devenir de su filosofía es una perspectiva vital en la que se denigra la teoría sistemática y absoluta. El “ser” se convierte entonces en una ilusión. Para este pensador la cuestión del “ser” es uno de los tantos valores impuestos por la moral de los débiles.

El “ser” es un predicado impuesto, carente de valor, el último humo de una realidad que se evapora. El identificar al ser con un valor impuesto, lleva a Nietzsche a enterrar definitivamente la cuestión sobre el “ser”. El ser como muchos otros valores de la civilización occidental es un mito.

Todas las situaciones anteriormente descritas, no restringen sus consecuencias al plano de la filosofía. Las consecuencias tienen efectos visibles en todos los

campos del conocimiento humano y el mundo moderno en general. Esto es el tema de las siguientes líneas.

¿Qué trae como consecuencia el fin de la metafísica anunciado por Nietzsche? No solamente el fin de una teoría filosófica o de una disciplina intelectual. El fin de la metafísica significa el acabamiento de una tradición en la cuál se funda el mundo occidental.

Los conceptos y valores en los cuales descansa la civilización entran en crisis, y si estos valores persisten, ya no es por su fuerza fundadora, sino por la simple costumbre y por la comodidad explicativa para quienes encuentran en estos valores la objetividad y seguridad para seguir existiendo.

“El conocimiento por el conocimiento – ésa es la última trampa que la moral tiende: de ese modo volvemos a enredarnos completamente en ella”⁴

Este proceso se acelera en el siglo XIX, debido a dos hechos clave: la revolución francesa de 1789 y el giro epistemológico propuesto por Nietzsche, ambos autores tienen un punto en común: “ la muerte de Dios”. Estos autores son los portavoces de la culminación de la cultura europeo – occidental. Después de ellos el pensamiento se vuelve laico, irreligioso. Un tiempo donde la ciencia pasa a ocupar el lugar de la religión y el sujeto humano ocupa el vacío dejado por Dios.

En esta nueva organización del pensamiento, los valores surgen ligados a la competencia social, y no al mundo ideal. En este mundo moderno, las relaciones entre los hombres no reconocen más límites que los de sus propias fuerzas liberadoras.

El problema del “olvido del ser” surge porque la metafísica occidental está fundamentada en un error que comienza con los griegos. Sobre esto habría que agregar algunas consideraciones más.

Heidegger piensa que el comienzo de la metafísica como una “filosofía” responde a un hecho decisivo: el estrechamiento físico desarrollado por los filósofos griegos.

“Fysis” significa lo que sale o brota de sí mismo, al desplegarse se manifiesta, se detiene y permanece en esa manifestación. El pensar de la Fysis, es el pensar del Logos. Este es concebido como una “Leguein”, como reunión, la cuál a su vez es entendida como desocultamiento (Aletheia) de lo que ocultándose permanece. La

Fysis es de tal manera el Logos, que es una manera de ser de la Fysis y no una interpretación intelectual o cosa parecida. La Fysis se transparenta en el Logos en la plenitud de su ser como “verdad” (Aletheia).

Lo anterior explica porque el pensar “primitivo” de la Fysis no debe ser confundido con la “Filos – Sofía”. Apunta hacia una experiencia del cosmos donde este no se ha escindido en una multiplicidad de opuestos que la ratio debe conciliar. Debemos recordar que para Heidegger el olvido de ser, se da a partir de esta oposición, la cual se acentuó a lo largo de la historia del pensamiento. La historia de la metafísica muestra en realidad, el esfuerzo por tratar de conciliar el ser con la multiplicidad de los entes.

En el ámbito de la Fysis reina el: en - panta de Heráclito (uno – todo). Las contradicciones que existen en la multiplicidad se resuelven en el “polemas” (lucha, tensión) en la que los opuestos se desgarran y necesitan de una resolución racional y superior.

Pero este universo de la Fysis será transformado a partir de los sofistas primero, y del pensamiento platónico – aristotélico después. Por obra de los dos últimos, la “apariencia” será disminuida y denigrada a segunda categoría, en comparación con el “ser”, el cual será entendido como realidad mas allá de la apariencia. La filosofía surge entonces de esa ruptura entre el ser y la apariencia. A partir de esa perspectiva desarrollada en su análisis de la metafísica. Heidegger trata de demostrar el ambiente y el “telos” de la época moderna en trabajos posteriores a “ser y tiempo”.

Caracterizar el mundo moderno sólo es posible allí donde “lo existente” en conjunto se toma de suerte que lo existente empieza a ser y sólo si es colocado por el hombre que se le presenta y elabora. Para lograr esto se necesita: A)Que el hombre devenga en sujeto. B)Que la naturaleza sea comprendida como objeto de y para su representar.

Que el hombre devenga en “sujeto” implica que el hombre pase a ser punto de referencia central en toda cuestión. Que el mundo devenga en objeto supone por primera vez que conciba al mundo como “lo otro” enfrentado a una estructura racional que lo encara para conocerlo. La época moderna se caracteriza por el “descubrimiento” de la alteridad del mundo. El mundo como contraposición al ente “pensante”. El conocimiento del mundo se da mediante la ciencia. Lo fundamental de esta es su método de investigación, que se realiza como un “horadamiento” del mundo y del mismo hombre, en busca de leyes que dirijan todo comportamiento.

Hannah Arendt también realiza una “reconstrucción” de la historia del pensamiento, la cual abarca desde los griegos hasta la época moderna. Arendt trata de encontrar en su rápida revisión del pensamiento, las causas que provocaron el desdén hacia la praxis política, lo cuál, considera ella, que fue algo suscitado debido a la metafísica tradicional y a la división que hizo esta entre ser y apariencia. Arendt es un demócrata radical que desea dar a la política su dimensión, si no original, al menos sí más efectiva. Para Arendt la ruptura que se inaugura con Platón, entre teoría y la práctica, dejó tras de sí consecuencias políticas muy negativas.

Arendt no concluye lo mismo que Heidegger, pero si estudia algunos de los mismos fenómenos históricos y propone conclusiones muy cercanas a las de su mentor.

Un ejemplo de lo anterior es la consideración que tienen estos autores sobre la figura de Platón. También Arendt considera que con este autor, comienza la ruptura entre la actividad de la razón y las cuestiones prácticas.

“La enorme superioridad de la contemplación sobre la actividad de cualquier clase, sin excluir a la acción, no es de origen cristiano. La encontramos en la filosofía política de Platón, en donde toda la utópica organización de la vida de la polis no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que este no tiene mas objetivo que hacer posible la forma de vida de este”⁵

Contrario a esta actitud, Arendt trata de recobrar el significado de la acción política con la más alta actividad humana. El análisis de Arendt intenta mostrar las causas y los fenómenos que motivaron el declive de la acción y del espacio público. La historia de occidente no mostraría – como lo penso Hegel – el triunfo de la libertad. Al contrario, la modernidad se caracteriza por el triunfo de la Labor sobre la acción.

Mientras que la Labor está dedicada al mantenimiento de la vida, la acción preserva la actividad política, como rasgo del hombre libre. En un mundo en que la pluralidad es el rasgo característica de los hombres, la actividad política se impone como una búsqueda de consensos. Si los hombres fueran seres determinados tal como los son los animales, no habría necesidad de hacer política. Todo se restringiría a obedecer a instintos y pulsaciones primitivas. Pero esto no es así.

“La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres y no el “hombre”, vivan en la tierra y habiten el mundo”⁶

¿En dónde se inserta la cuestión de la metafísica respecto a la “vita activa”? Según Arendt de la siguiente forma: el desarrollo de la metafísica provocó – directa o indirectamente – la ruptura de la actividad política al proponer la actividad contemplativa, como superior a la actividad mundana, desde Platón hasta Descartes, se puede observar que se dice que la mejor forma de alcanzar la verdad es el “alejamiento” de los asuntos públicos.

En Platón es más que evidente la ruptura entre lo que Lovejoy designa como “ultramundaneidad” y “estamundaneidad”. Entendiendo por lo primero: la creencia de que tanto lo genuinamente “real” como lo verdaderamente “bueno” tiene esencialmente características radicalmente diferentes de todo lo que se encuentra en la vida natural del hombre. El mundo que percibimos cotidianamente no tiene la estabilidad necesaria para todo conocimiento “verdadero”. Los objetos de los sentidos e incluso los conocimientos de que ellos derivan son inestables, contingentes y se descomponen constantemente. Cualquiera actividad teórica - normativa que se realice sobre ellos lleva necesariamente a la confusión.

En contraposición a esto, el pensamiento puro – o vida contemplativa - es lo único capacitado para encontrar un bien último, fijo, inmutable, intrínseco y perfectamente satisfactorio, sin embargo, ninguno de estos bienes se encuentra en este mundo, sino en un reino superior. Este reino constituye la meta final de la investigación filosófica y única región donde se encuentra la verdad.

El problema que Arendt encuentra a lo anterior, es que esta concepción de la política y de los asuntos humanos provocó que los sujetos se dejaran de interesar por los asuntos de la polis, el espacio público tiende a desaparecer poco a poco, perdiéndose los lazos comunes. Cuando se elimina la acción, la capacidad de actuar en conjunto desaparece. Con esto también se extingue el “mundo”. Frente a la seguridad que pueda proveer las teorías metafísicas, Arendt prefiere la contingencia.

Un ilegítimo descendiente de esta búsqueda de la perfección inaugurada por la metafísica, son los sistemas totalitarios. La experiencia del siglo XX nos muestra que esta clase de sistemas tiene en común la búsqueda de eliminar la contingencia e inestabilidad de los asuntos humanos. Apelando a “ideas” que cohesionan la sensibilidad de los miembros de una comunidad y eliminan la diferencia.

Arendt menciona en su libro: “Los orígenes del totalitarismo”, que los sistemas totalitarios no son un fenómeno que rompa con la dirección original de la modernidad, al contrario, son expresiones directas de nociones surgidas en la época moderna. El totalitarismo es una consecuencia directa y extrema de la metafísica occidental. Los gobiernos totalitarios rompen con la antigua distinción entre gobiernos legales e ilegales. Esta clase de gobiernos apela a una legalidad superior, una “legalidad” que surge de leyes inmutables, que solo unos cuantos conocen.

“La ilegalidad totalitaria pretende haber hallado un camino para establecer la justicia en la tierra(...) “ley natural” que gobierna a todo el universo o ley divina revelada en la historia de la humanidad, o costumbres y tradiciones que expresan la ley común a los sentimientos generales y deben ser válidas para un incontable e imprevisible número de casos, de forma tal que cada caso individual concreto con su irrepetible grupo de circunstancias se escapa a esas formas de alguna manera”⁷

La ilegalidad totalitaria, desafiando la legitimidad y pretendiendo establecer el reinado directo de la justicia en la tierra, ejecuta la “ley de la historia” o de la naturaleza sin traducirlas en normas de lo justo o injusto para el comportamiento individual. Aplica directamente la ley a la humanidad sin preocuparse del comportamiento de los hombres. Espera que la ley de la naturaleza o la ley de la historia, si son adecuadamente ejecutadas, produzcan grandes beneficios. La política totalitaria afirma transformar a la especie humana en una portadora activa e infalible de una ley, a la que de otra manera los seres humanos solo estarían sometidos pasivamente y de mala gana”

Lo novedoso de los sistemas totalitarios, es que justifican sus leyes que apelan a una legalidad superior. Un sistema superior a partir del cual se deducen las acciones humanas como si fueran ecuaciones fáciles de derivar. Un sistema totalitario, deduce sus acciones de “leyes eternas”, leyes que a su juicio justifican cualquier comportamiento, pues dicha verdad trasciende las visiones particulares.

Los sistemas totalitarios tienen en común con la metafísica, el apelar a ideas o leyes que se encuentran mas allá de este mundo.

Esto se puede observar en los siguientes detalles:

1)A partir de un aparente lenguaje “objetivo, se explican la totalidad de los acontecimientos mundanos.

2) La ideología totalitaria está más allá de la experiencia, lo que provoca que sea inmune a la crítica.

3) El totalitarismo analiza la historia como si esta siguiera una rígida ley que demostrara la verdad de sus propuestas.

“Si la legalidad es la esencia del gobierno tiránico, entonces el terror es la esencia de la dominación totalitaria... El terror es la legalidad si la ley de alguna fuerza supranatural, la naturaleza o la historia”⁸

Los regímenes totalitarios no son una ruptura del proyecto de la modernidad, son la consecuencia extrema de tendencias que surgieron dentro de ella misma. Al igual que algunos pensadores de la escuela de Frankfurt, Arendt parece sugerir que sucesos como lo de Auschwitz, también son signo o consecuencia de la modernidad. Parecería que la modernidad después de la famosa muerte de Dios, siga funcionando como un barco que carece de timón. La modernidad, creó una nueva metafísica – conceptos como “razón”, “igualdad”, “progreso”, etc. – que en el fondo no se diferenció de los presupuestos del pensamiento que le precedió.

Heidegger y Arendt coinciden en considerar que la metafísica occidental se ha transformado en un sistema, que como tal solo es inteligible en consideración de sí mismos y de los presupuestos que están dentro de ellos mismos. Esta metafísica es coherente en cada una de sus argumentaciones, pero estas no se reflejan en lo “real” y en caso de ser así, sus presupuestos distorsionan antes de aclarar el mundo.

Para Heidegger la tradición metafísica sufre desde sus orígenes una “desviación” en cuanto el método elegido para preguntarse sobre la cuestión del ser. La filosofía, considera Heidegger, no ha podido encontrar un método de investigación adecuado para cuestionar al ser y se ha dirigido de un extremo a otro entre dos perspectivas totalmente diferentes. Por una parte se le dio mayor preponderancia a la “contemplación” (Platón, Aristóteles, la filosofía medieval) como método único y privilegiado para encontrar el ámbito del ser. Esta actitud, para ser efectiva tuvo que romper totalmente con el conocimiento empírico, al considerar a este como un elemento demasiado inestable o dudoso para iluminar al ser. En el otro extremo (Kant, Descartes) la filosofía fundó en el sujeto y su conciencia, a todo el conocimiento, esto que a primera vista se podría considerar como un “poner en los pies sobre la tierra” en realidad es otro tipo de distorsión. La “filosofía de la conciencia” se transforma en otro tipo de metafísica, pues también propone una ruptura entre el ser (concebido como conciencia que cuestiona) y apariencia (experiencia mundana). Para esta otra expresión de la metafísica, la experiencia (el mundo de las apariencias) es también un elemento que se

contrapone a la aparición del ser o a su comprensión. Esta rama de la filosofía propone que el hombre para comprender necesita partir de las categorías cognoscitivas que se encuentran en su mente, las cuales “procesan” la información que reciben del “exterior”: Aquí lo importante no son las percepciones, sino el proceso que ocurre en la mente del sujeto. Esta ruptura se vuelve tan radical que incluso se puede decir que el sujeto necesita “violentar” el mundo para conocerlo y “atraparlo” en su conciencia. El hombre que es un ente entre los muchos con lo que comparte la naturaleza, necesita alejarse (a su interior) para comprender. En estos casos la pregunta sobre el ser se deja de lado y la filosofía se aboca a investigar los sistemas que ella misma propone. Nietzsche presenta el clímax de esta situación. Este pensador lleva, a juicio de Heidegger, la perspectiva vitalista a sus últimas consecuencias. Para Nietzsche la experiencia subjetiva es el punto de partida de todo conocimiento, es necesario, concluye Nietzsche, desechar todo sistema y permitir que la visión, el sentir personal sea origen de todo pensamiento. Con lo anterior se entierra definitivamente todo cuestionamiento sobre el ser. Nietzsche es el “subjetivismo total”, la duda absoluta de los grandes sistemas y la instauración de la soberanía de la experiencia individual. El ser y su búsqueda son considerados una imposición, un mito desechable que se puede dejar de lado. Con Nietzsche la filosofía cae en el escepticismo y el nihilismo es el método a seguir.

Para Heidegger la historia de la filosofía tiene como constante esta “lucha” entre teoría y experiencia. Heidegger va a asumirse como un “reconstructor” de la filosofía y de su historia.

Arendt coincide con su maestro sobre la metafísica occidental, sin embargo, las consecuencias de la ruptura entre teoría y experiencia, afectan primordialmente al aspecto político – social de lo humano. También Arendt menciona que el gran problema para la teoría política se encuentra en el hecho de que los filósofos no supieron delimitar los diferentes ámbitos de las actividades humanas. La filosofía buscando encontrar la “verdad” impuso una perspectiva inadecuada para entender la complejidad de los hombres. El problema, piensa Arendt, está en el hecho que los sistemas creador por la metafísica occidental (ella también pone como caso paradigmático a Platón) son comprensibles de manera autorreferencial, es decir, no reflejan un hecho fundamental: La pluralidad de los asuntos humanos. Un sistema que se aleja de la experiencia, esta de entrada limitado para explicarla. Igualmente que Heidegger, Arendt considera que la metafísica occidental consideró como método idóneo de todo conocimiento el “alejamiento de la experiencia”. El filósofo como espectador “imparcial” de los hechos del mundo, alguien que conoce a partir de una posición privilegiada y desde ahí propone directrices que los demás deben seguir.

Arendt señala que los filósofos miraron aterrados la complejidad del mundo y consideraron que para evitar esta inestabilidad era necesario separarse de la inestabilidad de lo mundano.

Podemos decir, utilizando términos propios de la modernidad, que la filosofía a buscado incesantemente criterios de “objetividad” que le permitan acercarse al mundo. El problema radica, a juicio de Arendt, en que en esta supuesta objetividad que trata de desterrar las contingencias, no es la manera mas adecuada para entender los asuntos humanos, pues estos giran en torno a cuestiones que van mas allá de la rigidez de un sistema conceptual (metafísica) que desea prescindir u ordenar de forma absoluta todo acontecimiento.

El estudio de los asuntos humanos no puede pretender ser totalmente objetivo, pues los hombres son a la vez sujetos y objetos de la investigación, Toda investigación parte de una determinada perspectiva del mundo que de entrada condiciona cualquier investigación.

Tal es el caso de la política, esta al ser una actividad singularmente empírica e imprescindible, es imposible pretender sistematizarla de forma absoluta. La política y los conceptos que de ella se derivan, señala Arendt, tienen sus orígenes en experiencias compartidas. Pretender estudiar la política a partir de un sistema que rompe con la experiencia es una aberración. Una aberración que acarreó como consecuencia el surgimiento de los sistemas totalitarios, en estos el orden absoluto que antes solo se encontraba en ámbitos “metafísicos”, se aplican arbitrariamente a los asuntos mundanos y el resultado es la desaparición del mundo como experiencia compartida.

Si se puede señalar un hilo conductor del trabajo de Arendt, me parece que sería la necesidad de explicar los elementos que provocaron el surgimiento y desarrollo del totalitarismo, considerándolo como una consecuencia extrema de presupuestos metodológicos del pensamiento de occidente.

Arendt retoma el mismo método utilizado por Heidegger, ella realiza una revisión historico – filológica de la historia de la filosofía política para encontrar los momentos y acontecimientos que provocaron el distanciamiento entre teoría y experiencia.

También Arendt considera que la teoría política (y en consecuencia la filosofía) se desarrolló en dos extremos opuestos que son de igual forma, inadecuados para entender la complejidad de los humanos. En un extremo se encuentra la “actitud” platónica que considera que para entender un hecho es necesario alejarse de las percepciones y refugiarse en la contemplación, para que a partir de ahí proporcionar una observación “objetiva”. Esta actitud se ha traducido en el detrimento de lo que Arendt denomina “el espacio público”, espacio necesario para mostrar la singularidad de los hombres y sus actos. Sin este espacio no existe el ser humano como tal, la sociedad se convierte en un conjunto de autómatas que

responden obedientemente a impulsos externos y no a sus propias vivencias. Sin espacio público no hay política, con lo que se extingue la novedad, necesaria para la continuidad del mundo. El alejamiento de la experiencia, señala Arendt, no explica el mundo, al contrario, lo disuelve. Con la desaparición de la experiencia política compartida los ciudadanos pasan a ser un “instrumento” mas de los muchos que se encuentran y el sentido de su vida se limita a realizar adecuadamente funciones tecnico-pragmáticas. El proyecto de ordenar de manera total todos los asuntos humanos no crea un mundo más libre y confiable, la consecuencia de este orden es la disolución del hombre mismo.

El otro extremo, del que el mundo moderno es el gran ejemplo, también constituye una ruptura con la diversidad de la experiencia, y esto se encuentra en los siguientes ejemplos: “El laicismo” y la objetividad científica, con estos fenómenos la experiencia se observa como una “reserva” de fuerzas que pueden ser aprovechables en función de un determinado fin. Entre estas reservas de energía se encuentra el hombre mismo. Un hecho fundamental de esta nueva concepción del mundo es el “mostrar” que las condiciones bajo las cuales se desarrolla la vida humana, no son necesarias. Parecida actitud se encuentra en la perspectiva “objetiva” del mundo moderno. El descubrimiento de los límites de la tierra y la posibilidad de observar los fenómenos desde un punto neutro (el punto de Arquímedes) han permitido que se presente una dinámica muy singular en la que la experiencia ya no es el punto de intercambio de visiones diferentes del mundo, sino un intercambio de productos. El mundo moderno (manejado mediante la “objetividad” de la ciencia) arrojado al hombre al mundo de la pura necesidad. El hombre “alienado” se encuentra atrapado al nivel de un “animal laborans” y pierde la capacidad de actuar con los demás. Para Arendt dos consecuencias se derivan directamente de la metafísica occidental: La racionalización del mundo moderno que observa al mundo como una gran fuente de productos utilizables y espacios eminentemente pre-políticos en la esfera pública.

Por esto se necesita, diría Arendt, realizar una revisión histórica-filológica de los conceptos y prácticas de la política, esto con el afán de mostrar que estas prácticas tienen origen y se derivan directamente de la experiencia común. Con esta investigación busca demostrar que pretender separar la política de experiencia es un proyecto destinado a crear productos nefastos para la convivencia humana.

Resumiendo, podemos decir que la crítica que realizan tanto Arendt como Heidegger a la metafísica es en cuanto a su método. Sería ingenuo pensar que estos autores desean borrar o desechar la gran herencia de occidente. Lo que proponen es una re-visión del pensamiento en diferentes matices. Heidegger si se considera como un reconstructor del pensamiento. Reinterpreta la filosofía con base en sus propios argumentos. Heidegger no realiza una historia de la filosofía como un resumen, Heidegger reconsidera la filosofía y la presenta un alejamiento de la

pregunta sobre el ser. Heidegger no busca ser un filósofo mas en la tradición de occidente. Mas que proponer una nueva teoría busca encontrar un nuevo “método” para entender el mundo. Un método que se dirija a lo que siempre estuvo allí y es el lugar privilegiado del ser: El hombre y su experiencia en el mundo.

Arendt realiza al igual que su mentor una revisión general de la metafísica para mostrar en que forma, el espacio de lo público se contaminó con influencia externa a él. Condiciones del mundo moderno que han perdido sentido de ser y actúa por el actuar mismo sin un sentido específico. La época moderna y la “nueva metafísica” que se consideraron en un inicio como el clímax de la libertad y de las potencialidades humanas, están llevando a las sociedades a la más grande apatía que ha ocurrido en la historia de la humanidad. En suma, lo que busca Arendt con su reconstrucción del pensamiento político es constatar la disminución histórica para la experiencia política. En la actualidad la contemplación metafísica ya no ocupa ningún lugar como teoría aportadora de sentido y también el pensamiento se degrada a una operación lógica, mientras que lo político responde a procesos de productividad, trabajo y necesidad.

Ambos autores coinciden en considerar al proyecto de la modernidad (como liberación del ser humano, como un continuo progreso a un mejor orden en todos los sentidos de la existencia) una consecuencia directa de la metafísica, que demostró ser inadecuada para tratar dos problemas de especial relevancia: El estudio del ser y la complejidad de la política. En ambos casos se presenta la necesidad de encontrar nuevamente el hilo conductor que permita retomar el proyecto de la modernidad antes que esta se devore a sí misma.

CITAS DEL CAPITULO 3 “METAFISICA”

1. Kant y el problema de la metafisica. Heidegger, Martín. Pág.18
2. Ibidem. Pág. 18
3. Ibidem. Pág. 18
4. Mas allá del bien y el mal. Nietzsche, Federico. Pág. 91
5. La condición humana. Arendt, Hannah. Pág. 27
6. Ibidem. Pág. 22
7. Los orígenes del totalitarismo. Arendt, Hannah. Pág. 561
8. Ibidem. Pág. 684

CAPITULO 4. – “MUERTE”

Para llegar al concepto que Heidegger tiene del concepto “muerte” es necesario hacer una recapitulación del camino que le lleva a utilizar este concepto y a la manera en la que lo aborda. Esta revisión es lo que haré a continuación.

Heidegger menciona que la definición de Dasein implica desde su misma enunciación, que el hombre se encuentra “entretejido” a una multiplicidad de relaciones con el mundo y con los otros.

El mundo es un hecho que precede al Dasein y esta formado por cosas, las cuales derivan su significado y su existencia del hecho de poder ser utilizables por el hombre. Además su significado depende del relacionarse con una estructura más amplia, la cuál le proporciona una identidad.

El sentido o ser de las cosas se encuentra subordinado al hombre, este ejerce sobre las cosas un cuidado. Esta palabra no significa precisamente una actitud de protección o atención para las cosas. El cuidado se refiere a la función de utilidad de los instrumentos u objetos. El objetivo de estos objetos esta en ser usados por el hombre y en proporcionar una satisfacción respecto a su buen funcionamiento.

Una reflexión especial merece el concepto de “proximidad” utilizado por Heidegger. Proximidad no se refiere a la distancia espacial que existe entre el Dasein y los objetos. Proximidad es un concepto que se refiere a la “aparición” de un objeto dentro de la órbita de interés del Dasein. Esta órbita de interés abarca desde objetos de uso cotidiano hasta elementos que si bien no son con los que el Dasein se relaciona directamente, al menos le son comprensibles. Los objetos “próximos” son los que son susceptibles de ser utilizados por el Dasein, o son reconocidos como algo familiar. De esta concepción de proximidad deriva Heidegger la noción de espacio. Pienso, de acuerdo a la lectura de Heidegger, que se pueden entender dos modos de espacio. Primero se puede entender al espacio como una estructura objetiva de relaciones de proximidad o alejamiento de los objetos del mundo respecto a la visión del Dasein. En tal sentido se consideran dentro del espacio todos aquellos elementos que son reconocidos como elementos útiles o incluso los que de forma directa se descartan. El segundo elemento que se debe resaltar y que se desprende de lo anterior, es el pensar al espacio como un criterio “objetivo” que es un punto de confluencia de todos los hombres. El mundo es “objetivo” en tanto que es una estructura que precede a la existencia y abarca la

totalidad de las conciencias no solo una en particular. Hacia los elementos del mundo se dirigen todas las miradas, todo actuar. Los elementos del espacio funcionan como una especie de faro que atrae diferentes embarcaciones.

Por tanto, el Dasein se enfrenta a una interpretación constante e inacabable de su existir en el Mundo (y esta interpretación no siempre es de una forma consciente). Es claro que el Dasein no se limita a una simple actitud contemplativa que se conforma con ver pasar el tiempo. A partir de la comprensión del movimiento del mundo, se abren para el Dasein múltiples posibilidades de acción.

Una vez que se comprende la mayoría de los elementos que confluyen en una determinada situación, emitimos un determinado juicio o perspectiva, esto es, interpretamos a partir de lo particular pero siempre remitiendo a las diversas relaciones o estructuras que pensamos pueden ser útiles para determinada identificación. Con el juicio instalamos a los objetos en su determinación particular y en su específico “ser utilizados” de tal o cual manera.

Si bien la relación del Dasein con los objetos es una forma constitutiva del “Estar - en - el - Mundo”, otra actitud característica del Dasein es la comprensión existencial. Hemos visto que a partir de los procesos de comprensión e interpretación quedan frente al Dasein muchas posibilidades que elegir. Tales posibilidades no solo abarcan el horizonte de los objetos del mundo, también los “otros” se incluyen en esta visión.

“Ser – en – el – mundo” es también un “ser – con – los – otros”. Para Heidegger es inimaginable un Dasein “Solipsista”, pues toda conciencia refleja de modo natural en mundo, ninguna conciencia se constituye por sí misma. Incluso el curso libre de la imaginación hace referencias al mundo fáctico.

Si recordamos el planteamiento original de “ser y tiempo”, Heidegger trata de encontrar un fundamento del estudio sobre el ser que deje de lado premisas que puedan ser consideradas como “metafísicas”, tales como: “alma”, “espíritu”, etc. De forma coherente, Heidegger plantea que lo fundamental para el Dasein es la existencia fáctica lo que es un hecho objetivo a partir del cual se definen las estructuras del Dasein.

Pero regresemos al punto de la relación del Dasein con los demás. Debemos aclarar que las líneas que dedica Heidegger a analizar la relación con los otros son realmente mínimas. Pero esto es algo que no se le puede reprochar, pues el mismo aclara que su investigación se dirige a otros temas. Heidegger menciona que nunca estuvo en su perspectiva hacer una antropología, ni mucho menos una ética o una propuesta política sin embargo, pienso que es posible realizar algunas reflexiones

en forma derivada. Al ser el Dasein el único ente que se cuestiona sobre la naturaleza del “ser”, es un punto de confluencia de todos los elementos del mundo incluyendo a los otros, por esto es claro que es necesaria una reflexión sobre este punto.

“Los otros no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; Los otros no son, antes bien, aquellos de los cuales es también uno (...). El “con” es algo que tiene la forma del “ser ahí”, el “también” mienta la cualidad de igualdad del ser, en el sentido de “ser en el mundo”(…) “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya que siempre aquel que comparto con los otros. El “ser en” es “ser con” otros. El “ser en sí” intramundano de éstos es “ser ahí con”¹

La relación entre el Dasein, las cosas y los otros se caracteriza por la noción de cuidado (cura). El cuidado es el punto de partida de las relaciones entre los hombres y se caracteriza por dos momentos diferentes, pero que se complementan. El primer momento del cuidado es el librar a los demás de los cuidados proporcionados y en segunda instancia ayudar a los otros a procurarse sus propios cuidados.

En la primera actitud, el Dasein tiene la perspectiva de los otros al mismo nivel que los demás elementos del mundo. En la segunda actitud se procura a los otros la posibilidad de encontrar sus propias posibilidades.

“Por lo que respecta a sus modos positivos, tiene el “procurarse por” dos posibilidades extremas. Puede quitarle al otro su “cura”, por decirlo así, poniéndose en su lugar, sustituyéndole a él, en el “curarse de”. Este “procurar por” toma sobre sí, a favor del otro, aquello que hay que curarse. El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo termino para recibir posteriormente aquello de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello. En semejante “procurar por” puede el otro convertirse en dependiente y dominado(...). Frente a él hay la posibilidad de un “procurar por” que no tanto se sustituye al otro, cuando se le anticipa en su “poder ser” existencial, no para quitarle la “cura”, sino más bien para devolvérsela como tal(...) ayuda al otro a “ver a través” de su “cura” y quedar en libertad para ella”²

Heidegger propone para el Dasein dos tipos de existencia que se derivan de alguna forma de esta relación de “cuidado”. Existir de forma inauténtica, es un simple estar “entre” los otros, como simple amontonamiento. En la existencia inauténtica se percibe a los otros como partes del mundo de los instrumentos, los otros resaltan en tanto son de alguna utilidad para el Dasein. Hay que decir que Heidegger no deriva ningún juicio moral de este hecho, solo describe un nivel de la existencia, nunca lo califica como bueno o malo. La existencia auténtica no es una atención o una preocupación por los demás, me parece que se puede describir como

un “alejamiento” de los otros, de manera que incluso dejen de ser una preocupación para el Dasein.

El “ser – en – el – mundo” es un acto de comprensión existencial, como todo ejercicio hermenéutico parte de una perspectiva determinada. En el caso del Dasein, Heidegger señala dos posibilidades: una comprensión a partir de sí mismo o una comprensión a partir del “mundo” y los otros.

En el primer caso Heidegger señala que tiene una comprensión “auténtica”. Este estado de la existencia es muy difícil de alcanzar, pues el Dasein es avasallado por la influencia externa. La manera de alcanzar esta comprensión “auténtica” es por medio de la perspectiva de una situación absolutamente personal. En el segundo caso, se vive dentro de la existencia “inaauténtica”, la cuál se caracteriza por una existencia “anónima”, pues no se diferencia en nada de la del resto de los demás. El Dasein es “todos” y a la vez no es nadie. En este estadio de la existencia la “opinión común” o el saber generalizado es el lazo que cohesiona a los hombres.

La influencia de la existencia inauténtica abarca a varios aspectos de la vida del Dasein. En el caso del lenguaje se sufre un trastorno en su objetivo de “expresar el ser mismo”, de revelación del ser y de provocar la apertura del Dasein.

“En “estado de ex – presada” del habla es el lenguaje. Esta totalidad de palabras, que es aquello en que el habla tiene un peculiar ser “mundano”, resulta así un ente intramundano que cabe encontrar delante como algo “a la mano”. El lenguaje puede despedazarse en palabras como cosas “ante los ojos”. El habla es lenguaje existencial, porque el ente cuyo “estado de abierto” articula en significaciones, tiene la forma de ser del “ser en el mundo” “yecto” y “referido”³

En la existencia anónima, el lenguaje se convierte en una plática sin sentido o incoherente. Es un eco de la perspectiva general, ya no se habla, se repite el “se dice”, el “se escucha”. La utilización de los objetos, la visión que se tiene de estos, las relaciones en general, se adecuan al “debe ser así, porque así se dice”.

“El oír y el comprender se han aferrado desde luego a lo hablado “por” el habla. La comunicación no “comunica” la primaria relación del “ser” relativamente al ente de que se habla, sino que el “ser uno con otro” se mueve dentro del “hablar uno con otro” y el curarse de lo hablado “por” el habla. Lo que importa es que se hable. El ser dicho, el “dicho”, la frase corriente son ahora garantía de lo real y verdadero del habla y de su comprensión”⁴

En este punto de su existencia el Dasein se encuentra en una vida “vacía” que necesita o anhela de lo nuevo. Esto provoca en el Dasein una gran dosis de “curiosidad”, pero esta actitud no busca comprender lo “específico” de los objetos del mundo, se conforma con observar la apariencia visible. Por supuesto que lo que consigue tener es una imagen “equivocada” de su entorno. Esta “equivocación” es para Heidegger, el clímax de la decadencia del Dasein, pues no sabe bien a que se

refiere el “se dice” generalizado. Con esto, su perspectiva del mundo es una visión “derivada” u “oscura”.

La “dyección” es la palabra que utiliza Heidegger para definir este estado del Dasein. La dyección es la caída del hombre al estado de las cosas, sin embargo, hay que decir que Heidegger no desea dar una connotación negativa a este estado de la existencia, el refiere que es simplemente uno de los estados por los que pasa el Dasein. Para Heidegger la “dyección” no es una ruptura dentro de la existencia “adecuada” del Dasein. Es uno de los elementos constitutivos del Dasein y de su “estar arrojado en el mundo” o entre otros entes.

“El termino, que no pretende expresar ninguna valoración negativa, pretende expresar esto: El “ser ahí” es inmediatamente y regularmente “cabe” el “mundo” de que se cura. Este “absorberse en...” tiene por lo regular el carácter del “ser perdido” en la publicidad del uno. El “ser ahí” es inmediatamente siempre ya “caído” “en” el “mundo” (...). El “estado de caído” del “ser ahí” tampoco debe tomarse por ende, como una caída desde un estado “primitivo” mas alto y puro”⁵

Para el Dasein, su identidad se conforma a partir de las múltiples relaciones que le preceden. El Dasein “pertenece” a una familia, institución, estrato sociocultural, etc. El Dasein es aquello con lo que tiene relación.

Heidegger menciona que la generalidad de las determinaciones del Dasein se encuentran en la noción de “cuidado” (curarse, en la traducción de Gaos). El cuidado expresa una actitud específica del Dasein, que “arrojado” al mundo, proyecta su visión en busca de posibilidades. Paradójicamente, la apertura de posibilidades lo remite nuevamente a su situación original. El “cuidado” es un círculo de proyección del Dasein, el cuál debe partir de las condiciones en las que se encuentra anclado. Estas condiciones se encuentran, al igual que el Dasein, referidas a otras muchas, por lo que no hay posibilidad de innovar, la existencia es ya un hecho que precede al Dasein. La existencia es una condición autorreferencial, permite la apertura de posibilidades, pero dentro de lo que ya es un hecho.

Esta existencia inauténtica, cerrada, abarca buena parte de la vida del Dasein. El espacio, el lenguaje, el conocimiento científico y todo saber sobre el mundo, pertenecen a la existencia inauténtica.

¿Pero ante tal perspectiva, que le da hacer al Dasein para llegar a la existencia auténtica? Heidegger introduce un elemento que a su juicio, es original en cada hombre y lo introduce a la existencia auténtica: El fenómeno de la voz de la conciencia. La conciencia “llama” al hombre hacia su existencia auténtica, se dirige al hombre que se encuentra inmerso en el mundo y lo atrae a su interior, en busca del encuentro de una experiencia totalmente subjetiva. Esta experiencia se caracteriza por ser una ruptura total con el mundo. Recordemos que todo proyectar remite necesariamente al hecho que esta “dentro” del mundo. En tal sentido todas las posibilidades se equiparan y la elección (si es que acaso se puede utilizar este

termino) es indiferente, pues de entrada esta influenciada o “dirigida”. Todo lo que se puede proyectar es una posibilidad nula, una nada en cuanto proyecto innovador. Por tanto es difícil juzgar una acción como éxito o fracaso.

“El “ser ahí” es su fundamento existiendo, es decir, de tal manera se comprende partiendo de posibilidades y comprendiéndose de esta forma, es el ente yecto. Pero esto implica: “Pudiendo ser”, está en cada caso en una u otra posibilidad, constantemente no es otra y ha prescindido de ella en la proyección existencial. La proyección no es solo determinada como yecta en cada caso por el “no ser” del “ser el fundamento”, sino que en cuanto proyección es ella misma esencialmente “no ser”⁶

La posibilidad hacia la cual atrae atención del Dasein la voz de la conciencia es una situación límite absolutamente personal: La muerte.

La muerte es una posibilidad incondicional y eminentemente subjetiva. Es incondicionada porque no remite a ningún hecho externo a la posibilidad misma, es una situación que aísla al Dasein del mundo. Si todas las posibilidades relacionan con el mundo, la muerte es un “ir hacia adentro”. Una experiencia incommunicable e incomparada. Es la única posibilidad libre, pero es también, la posibilidad última, pues con esta se cierra la existencia. Solo en la conciencia de la posibilidad e la muerte, en el pensar consciente del hecho insalvable, encuentra el Dasein su ser auténtico.

Una característica de la existencia inauténtica, es la constante negación de la perspectiva de la muerte. Si bien se le considera como un hecho entre los múltiples que suceden cotidianamente, no existe una reflexión profunda sobre su posibilidad; al contrario, no solo se evita pensar sobre el hecho sino que también se trata de olvidar su carácter de algo inevitable en la existencia inauténtica el Dasein trata de olvidar sumergiéndose en sus relaciones cotidianas. La voz de la conciencia lo llama de ese estado irreflexivo y lo proyecta a la existencia inauténtica como un vivir para la muerte.

Este vivir para la muerte no significa ir a su encuentro en forma deliberada, ya sea buscándola o provocándola. Vivir para la muerte es entender su posibilidad como un acto ineludible y personal. Esta comprensión no es un existir (como los románticos) en espera o con la añoranza de la muerte. Pues esperar su relación destruye la posibilidad como tal, pues la equipara con todas las demás posibilidades. Lo importante de la existencia auténtica y del vivir para la muerte, es la comprensión de la imposibilidad de la existencia en sí misma y de trascender la manera particular en la que está articulada.

“La cercanía más cercana del “ser relativamente a la muerte” en cuanto posibilidad está lo mas lejos posible de nada real. Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más puramente “precura” el comprender la posibilidad como de la imposibilidad de la existencia en general. La muerte como

posibilidad no da la “ser ahí” nada “que realizar”, ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad que todo conducirse relativamente a..., de todo existir”⁷

El Dasein no puede trascender su existencia, la vida autentica es entender la imposibilidad de “estar en el mundo”. La reflexión sobre lo cerrado de la vida, es el fundamento de vivir autentico. La existencia es imposible de trascender, lo que queda la Dasein es entender esa imposibilidad.

El entender esta situación acarrea consigo un determinado estado de ánimo. Si la existencia inautentica provoca una actitud de pasividad o tranquilidad, esto es por el deseo de evitar la reflexión sobre la muerte. La existencia auténtica, al contrario, provoca en el Dasein un estado de ánimo que se define como: Angustia. En la angustia el Dasein se encuentra frente a la reflexión directa sobre la imposibilidad total de la existencia, esto es, la Nada. La nada le refiere su finitud, su posible ruptura con el mundo, su aislamiento total, pero específicamente la angustia le “descubre” al Dasein la nulidad total de la existencia, esta se transforma en algo inabarcable, oscuro y sin sentido, pero la nada no es en sí misma una negación del mundo, la Nada es darse cuenta que el mundo en sí mismo es una negación de lo posible. La nada posibilita la comprensión distanciada y en cierto sentido “objetiva del mundo”. El vivir para la muerte ilustra al Dasein que no existe ninguna posibilidad de trascendencia.

Hasta este punto, parecería que la existencia autentica se equipara a un estado de contemplación reflexiva, que no tiene mayor efecto sobre los elementos del mundo. Heidegger encuentra una salida a esta disyuntiva a través del análisis del tiempo. Esta reflexión se deriva del análisis existencial. Si la existencia es una apertura a las posibilidades, el futuro se percibe como el horizonte de lo posible y el tiempo se descubre como una reflexión necesaria. Heidegger resalta tres estructuras del tiempo (pasado, presente y futuro) relacionadas necesariamente entre sí. Heidegger revisa estos elementos o divisiones del tiempo tomando como eje la caracterización que el mismo realiza sobre la existencia auténtica e inautentica. En este caso, cada uno de los momentos del tiempo varía según se refiera a la existencia autentica o inautentica. Si la existencia es proyectar posibilidades, entonces el futuro adquiere mayor importancia, pues en una constante referencia a “lo que puede ser”. En el caso del futuro inautentico el Dasein se preocupa y procura por los entes u objetos que tienen “proximidad” con él. Para el caso particular, el futuro se presenta como la promesa de conseguir llevar a cabo con éxito los proyectos que tienen que ver con los elementos antes señalados. El futuro inautentico es “atención” para los objetos de interés. El futuro autentico, en contraparte, se caracteriza por permanecer distante de las preocupaciones cotidianas. En el caso del pasado inautentico, este se relaciona con el ámbito de las emociones las cuáles conectan al Dasein con lo que ha sido de

hecho provocándole “miedo”, un “miedo” que prevé un mal futuro, pero se justifica con las condiciones fácticas de la existencia. El “miedo” mantiene anclado al hombre con el mundo y le hace olvidar sus posibilidades de trascender. Para el pasado autentico, la angustia (en contraposición al miedo) le permite distanciarse del mundo y reflexionar sobre el sinsentido de este. El presente inautentico tiene como rasgo predominante la presencia constante de los elementos del mundo sobre los que se tiene interés. En este momento la existencia se percibe como una rutina en la que los días se asemejan totalmente. El ahora es el signo del presente inautentico. Para el presente autentico lo importante es el instante, esto es, abandonar la presencia constante del mundo y reactualizar aquellos elementos del pasado que son significativos en lo particular para Heidegger el tiempo es el ámbito donde de desvela el sentido del ser en el tiempo, se encuentra propiamente el sentido del ser y esto es algo que Heidegger retomará en escritos posteriores.

¿Pero como entender el sentido de la historia?, ¿Es acaso esta un círculo cerrado? No necesariamente, Heidegger menciona que es posible utilizar la angustia como un elemento del que parte la historia de la siguiente forma: La existencia autentica como actitud nihilista, no elimina al mundo, lo que presupone como realidad fáctica. El hecho de comprender la existencia como imposibilidad no impide el “existir” como imposibilidad, el aceptar que se puede dar una adecuación a las condiciones tal como son. Para el Dasein existe la posibilidad de escoger “adecuarse” a la existencia tal cual es. La angustia no proporciona la Dasein alternativas diferentes a las ya existentes, la angustia es un estado de “lucidez” que le permite ver el sinsentido del mundo y de los objetivos que el Dasein se puede proponer, pero de esto no se deriva necesariamente que se rechacen las posibilidades de forma absoluta.

La aceptación de las condiciones del mundo y el adecuarse de estas, es una posibilidad totalmente valida, siempre y cuando surjan de la reflexión y de la comprensión de la nulidad “natural” de la existencia.

Ahora bien, si el mundo es una estructura de referencias compartidas que en el momento que se aceptan, el Dasein se integra de forma consciente en ellas, de manera directa también se integra con los demás hombres.

La existencia autentica le permite al Dasein la posibilidad de permanecer fiel al destino de la comunidad o de su pueblo. Para el Dasein la libertad se encuentra en el poder hacer de la necesidad una virtud, en aceptar de buen grado las condiciones que reúnen a los miembros de la comunidad para el Dasein la existencia autentica es tener claro que si bien la existencia es un sinsentido, no puede sustraerse de esta situación.

El destino del Dasein que vive en la existencia autentica se encuentra en retomar las condiciones que le son heredadas, apreciar lo que la comunidad le ofrece (como destino común) y conservar las estructuras precedentes. El futuro es

actualizar la tradición. En este punto Heidegger encuentra la explicación del porqué se da la pasión por la figura del héroe. El héroe es el Dasein que resume los valores mas apreciados de la comunidad, aquello en lo que todos se reflejan. Reconocer al héroe y su figura es apreciar los valores que este refleja, no como una añoranza del pasado, sino como un reconocimiento de las posibilidades que ofrece la existencia.

En el caso de Arendt el concepto de muerte, no se entiende como una cuestión existencial, sino como un elemento político que parte de su diferenciación de las tres esferas que conforman la “condición humana”.

Podemos decir que cada una de las tres condiciones de la existencia humana implica un determinado alejamiento de la muerte. La labor tiene la misión de que la vida biológica se perpetúe a través de proporcionar los elementos necesarios para subsistir: Comida, vivienda etc. La labor permite la vida de la especie como tal. En este nivel, el hombre se equipara con las demás especies de la naturaleza y su muerte no es un hecho que provoque una ruptura, es solo un suceso mas de los muchos que ocurren en la naturaleza. El trabajo proporciona un “mundo” propiamente humano, con esto el hombre se “aleja” de lo natural y se inaugura la historia, pues si bien los productos del trabajo están creados pensando en atenuar la fatiga de las actividades de la labor, estos productos van creando un ámbito de significación no solo para ellos, sino también para los hombres. Los productos del trabajo funcionan como una referencia común, pero lo más importante, para el tema que se esta tocando, es el hecho de que los instrumentos proporcionan al mundo una perdurabilidad que esta mas allá de la existencia humana. Si se entiende a los instrumentos como producto de una comunidad, estos objetos permiten perpetuarse a los creadores, pero también a los usuarios, pues con esto se integran al mundo y a los otros compartiendo la inteligibilidad que proporcionan los instrumentos. Finalmente la acción responde a un hecho ineludible, la pluralidad de los hombres. En el mundo existen los hombres y no “el hombre”, es decir, no existe un modelo único de existencia o de forma de ser que se pueda tomar como modelo “original” y a partir del cuál se derive toda acción. El ámbito de la acción permite a los hombres el “alejamiento” total de la muerte, mediante la acción de los hombres llegan a la “inmortalidad”. Esta “inmortalidad” la proporcionan el mundo como recuerdo organizado y los demás sujetos como observadores de las acciones de sus congéneres. En esta condición hay que poner especial énfasis y esto es lo que realiza a continuación.

La acción responde al hecho ineludible de la pluralidad del mundo. La acción tiene como propósito permitir a los hombres el “presentarse” ante los ojos de los demás. Para lograr esto se necesita un espacio público que sirva como “escenografía” para los ciudadanos. Una política sana no puede prescindir de esta dinámica.

Arendt reconoce que “aparecemos” en un mundo que no precede y que se encuentra ya estructurado. Este mundo conforma nuestra personalidad en muchos aspectos e incluso nos impone muchas relaciones, sin embargo, Arendt piensa (en contrapuesta a Heidegger) que todos los hombres tienen la capacidad de trascender sus condiciones primarias e innovar a través de acciones originales. Para Arendt los actos que se pueden considerar como verdaderamente trascendentales, son aquellos que son visibles por un gran número de sujetos, pues esto permite que una acción no quede en el olvido y sea recordada gracias a lo interior, el hombre logra trascender la muerte. El espacio público ofrece una “inmortalidad” a los actos humanos, pues funciona como un “recuerdo organizado” en el que cualquiera puede perpetuarse.

Incluso podemos agregar que una acción puede llegar a ser tan significativa para una comunidad que existe el riesgo de una ruptura entre el acto y el hombre “real” que llevó a cabo dicha acción. Son múltiples los ejemplos en la historia, donde se puede observar como el mito ha superado al sujeto.

Retomando la cuestión de la muerte, podemos señalar que con la acción se trasciende de forma absoluta la desaparición física. Señalo específicamente a la muerte como hecho biológico, porque parece que podemos encontrar una connotación más sutil, pero no menos importante, del concepto de muerte como metáfora política y esto se puede intuir tomando como base un concepto que Arendt utiliza para ahondar más en su concepto de acción: La natalidad. Para Arendt la natalidad no se refiere solamente a la cuestión biológica. Arendt señala que la natalidad (a nivel político) es la capacidad de crear, de introducir novedades en la esfera humana. La natalidad tiene como referente al mundo, es un proceso que surge entre los hombres y el mundo. Ambos factores dan inteligibilidad a la natalidad y esta solo existe cuando hay una mediación del mundo, tanto de objetos como de sujetos. La natalidad, en el ámbito de lo político, solo es tal cuando una acción se “revela” al establecer vínculos con otros sujetos.

Arendt piensa (al contrario de Heidegger) que los hombres no son seres “para la muerte” que tiene que vivir para reflexionar sobre la imposibilidad de la existencia. Para Arendt los hombres existen para comenzar, fundar e iniciar nuevos caminos. Los hombres nacen para crear su propio mundo, no para contemplarlo simplemente. La acción inyecta vitalidad a las cosas que ya existen y puede crear nuevas condiciones de vida, por esto la acción es un “segundo nacimiento” que puede llegar a ser considerado mas importante que el nacimiento biológico.

“Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden mas que seguir la ley de la mortalidad, que es la mas cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que interfiere en esta ley ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana. El lapso de la vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría

inevitablemente a todo lo humano a la ruina y la destrucción si no fuera por la capacidad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”⁸

La acción tiene como premisa provocar la irrupción de algo inédito en el mundo. La acción es un acto de libertad, pues no responde a la necesidad, pero si la acción es un acto de libre albedrío ¿Dónde quedan los otros en relación con el sujeto independiente?. Esta pregunta es necesaria puesto que en líneas anteriores se hablo de lo importante de la presencia de otros para comprender una acción. Arendt responde de la siguiente forma: Si bien la acción responde a impulsos libres de coacción esto no quiere decir que sea totalmente autónomo, pues incluso al negar las condiciones precedentes, obviamente que se tiene como referencia al mundo. Cuando se hace referencia a los otros, esta presencia no es meramente espacial. Los otros tienen que ser considerados como iguales, pues para la acción no es suficiente el hecho de la pluralidad sino la existencia de sujetos que tengan un mismo status. La igualdad no es un derecho necesariamente natural, es algo que se logra participando de manera intensa en la vida comunitaria y mediante sus actos. Una persona que se encierra en su vida privada, se considera que prácticamente no existe, pues no hay indicios que permitan interpretar su vida.

Para Arendt es necesaria la arbitrariedad de la acción, porque solamente así se puede garantizar la innovación en el mundo. La acción trae consigo acontecimientos novedosos, con lo que el mundo y su historia se desarrollan en forma lineal trascendiendo el círculo natural. Con la acción se afirma la pluralidad del mundo permitiendo que cada sujeto tenga la posibilidad de ser diferente a cualquier otro.

Ahora bien, la acción no solamente actos también se puede expresar mediante el discurso, la acción entremezcla praxis y léxis lo que permite configurar la identidad de los sujetos y la posibilidad de mostrar la identidad particular ante aquellos con los que se comparte el espacio común. Con esta “presentación” del actor en la esfera pública su acción se inserta en un espacio y tiempo compartido lo cuál posibilita la diversidad de los entes y de sus actos. En tal sentido significativo que Arendt hable de una gente y no de un autor, pues aquel que inicia una acción no esta plenamente consciente de las consecuencias que pueda acarrear. En este punto son lo otros los que dan sentido a la vida de aquellos que son observados. Todas las vidas son importantes en tanto afectan o quedan en la memoria de los demás. Desde el momento en que se nace se “esta entre los otros”, toda mi vida merece ser recordada por este simple hecho. Las historias de todas las vidas se entrecruzan y se vive en la memoria de los demás. Las historias que cuentan los otros salvan la existencia del olvido. Mediante el relato todas las vidas pasan a ocupar un lugar en el mundo y los sujetos se transforman en agentes e interpretes.

La natalidad y la acción permiten conjurar la muerte, con la acción el hombre deja tras de sí un recuerdo que lo trascenderá una vez que cese su existencia. La memoria colectiva preserva el espíritu de los hombres y evita que se disuelva en el polvo del olvido. Se actúa porque se confía en la continuidad del mundo y en la realidad que este ofrece. La garantía de esta continuidad es la llegada constante de nuevos miembros. Una actitud política responsable se crea con una dosis de amor propio y *amor mundi*, lo cuál significa procurar por el cuidado y la preservación del mundo. Con lo que se garantiza que este seguirá existiendo después de morir y que igualmente quedará un recuerdo de nuestro paso sobre él.

Si la característica primordial de la acción de la democrática es la natalidad como acción, el totalitarismo se singulariza por preferir el orden absoluto, la ausencia de posibilidades y la instauración de la muerte y el terror como política de estado. En un estado de tales características se diluye el mundo como creación colectiva y la identidad del sujeto se deriva de su afiliación a la estructura gobernante.

El totalitarismo destruye la esfera pública y disuelve los lazos comunitarios. El objetivo es eliminar la pluralidad y la contingencia del mundo. Los sistemas totalitarios no necesitan ciudadanos, sino miembros de un partido, que sean parte de un todo mayúsculo que los absorba pero que no los integra.

El totalitarismo tiene dos características que lo equiparan con la muerte de forma real y también metafórica, primero “instrumentaliza” al hombre y lo convierte en una herramienta que tiene significado en función de la actividad o del beneficio que puede proporcionar. Todas sus actividades se reducen a la subsistencia de la especie y los productos que logra se consumen inmediatamente por lo que todos sus actos están condenados al olvido. Al destruir la esfera pública se pierde la función del mundo como recuerdo organizado, con lo que todos los actos quedan en la oscuridad provocando que la vida termine en el momento de la desaparición física de los hombres.

Pero la muerte no es solamente una imposición también se puede elegir a la muerte como actitud, esto remite directamente a lo que Heidegger describió como el “ser para la muerte”, que en la perspectiva diaria es el autoexilio del mundo por medio de la actitud contemplativa. Este sería el signo del hombre moderno que inserta en una dinámica instrumental se aleja de la experiencia mundana para quedar encerrado en su mero papel de productor. Por esto Arendt propone una teoría política que rompa con este encierro del hombre moderno y le permita nuevamente crear un espacio común que no tenga como objetivo nada más la mera subsistencia, sino también la reafirmación de la pluralidad humana.

CITAS DEL CAPITULO 4: "MUERTE"

1. Ser y Tiempo. Martín Heidegger. Pág. 135
2. Ibídem. Pág. 138
3. Ibídem. Pág.180
4. Ibídem. Pág. 187
- 5.Ibídem Pág. 310
- 6.Ibídem Pág. 287
- 7.La condición humana. Hannah Arendt. Pág. 265

OBSERVACIONES FINALES

Debo señalar algunas cuestiones que estos autores señalan y que a mi juicio no quedan suficientemente claras.

En cuanto a la cuestión de “fenómeno”, en Heidegger se encuentra un problema de acuerdo a la descripción que se realiza en “ser y tiempo” sobre la forma en la que el Dasein se acerca y percibe a los objetos: Parece que la existencia de una cosa o ente se encuentra determinada por su condición de “estar – a – la – mano”. Esta descripción es limitada porque excluye a los elementos que no tiene una significación respecto a un sistema o a la perspectiva del Dasein. Esto implicaría que los “objetos” (si es que acaso pueden ser considerados así) que son excluidos, en la practica es como si no existieran. Un objeto que no tenga una significación “desaparece” para la conciencia del Dasein. Me parece que entonces la concepción de fenómeno que propone Heidegger es muy limitada, pues no da cuenta de la totalidad del mundo, tal es el caso del mundo político, este se maneja por “valores” que no tienen una existencia física, pero sin embargo, son signos que refieren a algo. Heidegger no refiere como es que surgen estos signos que no tienen nada que ver, al menos necesariamente con criterios de utilidad o manejo. También Heidegger señala que el hombre “toma conciencia” del instrumento cuando hay una anomalía que permite observar el entorno del que surge, entonces habría que encontrar la gran anomalía que produce que el hombre se cuestione sobre la existencia del ser y por tanto, de la totalidad de la vida. El fenómeno en este sentido me parece que es muy restringido. Heidegger que trata de evitar caer en una filosofía de la conciencia queda atrapado en una “mundaneidad” total. La descripción de Heidegger refiere muy bien a la manera en la que el Dasein se acerca a los fenómenos, pero me parece que es una descripción demasiado rígida.

Para el caso de Arendt, su autoasumida posición de fenomenología también reviste algunos problemas. Tal es el caso de la tajante división de los diferentes ordenes de las actividades humanas. Para Arendt los fenómenos más importantes parten del ámbito de la acción. La apariencia es lo fundamenta de todo fenómeno, dice Arendt, pero no señala como se percibe la apariencia de las actividades que ella considera “menores”. No se entiende claramente cuál es la percepción que se tiene de estos productos. Una manzana o un alimento no tiene la capacidad de actuar por si mismo o de proyectar una apariencia, entonces me sería imposible acercarme o poderlo diferencia de cualquier otra cosa. Otro problema es el que presenta al delimitar tan estrictamente cada actividad humana, pues entonces se dificulta explicar la relación que existe entre estos ámbitos. Por ejemplo, hay muchos productos que son creados en una determinada actividad y sin embargo su “utilidad” o la consideración que se realiza sobre tal producto va mas allá de ser un simple útil. Una acción política puede estar dirigida a mejorar las condiciones

económicas de la población y no por ello demeritoria. Con estos ejemplos tan burdos quiero señalar que Arendt no observa que las diversas actividades humanas tienen entre sí un intercambio muy fluido y esto no es explicado en la obra de esta autora.

Otra cuestión es la gran confianza que tiene Arendt en la apariencia. Es evidente (sobre todo en lo político) que no todas las actitudes o todos los discursos son totalmente claros. Siempre existe el riesgo de captar mensajes distorsionados o manipulados. Arendt no refiere que criterios nos pueden ayudar a diferenciar las diferentes apariencias. Las apariencias, los actos de los hombres tienen que ser totalmente libres, menciona Arendt, además todo acto es inteligible nada más para el que lo inició. Esto acarrea una gran disyuntiva porque entonces hace falta explicar la manera en la que los hombres se ponen de acuerdo para crear leyes e instituciones, pues la vida común deja en manos de la innovación e impredecibilidad. Hay un modo común pero no hay directrices a las cuáles referirse, porque hay múltiples criterios y todos son igualmente válidos. Arendt no lo dice, pero parece que confía en una tendencia natural de los hombres a hacer el bien, de otra manera no se explica la forma en que se realizan esfuerzos en común. Heidegger describe el mundo como una estructura autosignificativa que se basa en una rígida autointerpretación de usuarios y útiles, sin embargo, esta consideración carece de una espacialidad histórica. Parece ser que esta dinámica es una constante de la historia humana y de su relación con el mundo. Los cambios no son explicados, no se mencionan las diversas formas de producción por las que ha pasado la humanidad ni los cambios que estas han propiciado. En el caso de Arendt también deja de lado la explicación de la forma en la que se da la mutua influencia (no necesariamente negativa) entre las actividades de la acción. Arendt demuestra un rechazo total a la “contaminación” entre las diferentes actividades humanas, pero es un hecho que desde sus orígenes la política responde en parte, a la necesidad de hacer más eficientes las actividades del trabajo. Heidegger se encontró con el problema al momento de terminar “ser y tiempo”, la caracterización de la pregunta sobre el ser cae en aspectos metafísicos tal como se quería evitar. Heidegger aborda finalmente la interrogante sobre el ser desde una perspectiva trascendental, esto es, la manifestación del ser mediante la significación temporal, esta es una experiencia subjetiva que es intransferible y que solo un sujeto consciente puede lograr. El lenguaje metafísico se impone a la descripción fáctica del Dasein.

Arendt no cae en una determinada forma de metafísica, sin embargo, su propuesta de ciudadano es difícilmente concebible. Los ciudadanos son en la teoría de Arendt una especie de “ilustres” que se afanan en demostrar a los demás las virtudes de su comportamiento. Estas acciones “iluminan” la vida de los hombres y se convierten en prototipos a seguir. Vuelven a ser (como con Platón)

los grandes hombre los que marchan el rumbo a seguir. Las virtudes de ambos autores son ampliamente reconocidas, en el caso del presente trabajo me gustaría mencionar que la confluencia más evidente entre estos autores esta en su descripción de las condiciones fácticas del hombre y en la importancia que esta tienen par un estudio claro de toda pregunta. La experiencia es el fundamento de toda investigación de lo humano, pues el hombre antes que nada es un ser en situación, situación que lo forma y le proporciona también una perspectiva. En el caso de Arendt las virtudes de su método se encuentran en su diferenciación de las actividades humanas, la reconstrucción de la política a partir de la experiencia y de los momentos históricos fácilmente reconocibles. Además muestra que todos los conceptos políticos surgen de experiencias concretas, no de elucubraciones abstractas. Con Heidegger encontramos una descripción concreta de la existencia del hombre, descripción de igualmente deriva de un análisis de la experiencia del Dasein y de su relación con el mundo.

Si bien este trabajo busca encontrar confluencias entre Arendt y Heidegger, hay que señalar un elemento en el que sus perspectivas son opuestas, esta es, la política.

Heidegger no elaboró su trabajo pensando en proponer una determinada postura política, él mismo señaló en muchas ocasiones que su investigación se dirigía a esclarecer el concepto del ser y que en tal caso la analítica existencia era algo que se derivaba del objetivo inicial. Sin embargo, es claro que en la descripción del hombre realizada en “ser y tiempo” (y en trabajos posteriores) proporciona una descripción de las condiciones del hombre moderno.

“Ser y tiempo” es una obra inconclusa que no consiguió esclarecer su pregunta inicial, por eso es que la mayoría de los lectores consideran esta obra como un texto existencialista, mas que ontológico. En una lectura muy ligera se puede entender que lo que Heidegger propone en “ser y tiempo” es un individualismo radical en el que no hay posibilidad de interactuar con los demás. La salida que encuentra Heidegger a esto no es totalmente satisfactoria, pues considera que es el “pueblo” (entidad totalizante y por tanto metafísica) es el elemento que cohesiona a los sujetos, pero nunca proporciona una descripción cabal de cómo se realiza esta, ¿Quizá se refería Heidegger al destino que el Führer podía proporcionar a Alemania?, En muchos sentidos se puede aceptar que era así. Posteriormente Heidegger buscará definir esta postura tan ambigua. En aquellos escritos en los que reflexiona sobre la técnica y la obra de arte va a proponer una visión más amplia de los diferentes sentidos del mundo, pero no va proporcionar directrices o descripciones de lo que debe ser la acción política, al contrario, tal parece que se queda anclado de alguna manera en su perspectiva inicial. En esos escritos Heidegger ya no habla de una VERDAD sino de diferentes verdades que se han transformado y han desaparecido al igual que los pueblos que les dieron origen, pero estos diferentes sentidos del mundo siguen siendo estructuras en la que los

hombres no participan. Heidegger da por sentado que esos pueblos existen, pero nunca describe las dinámicas políticas particulares de cada uno de ellos. Tal parece que lo que encontramos es una misma estructura socio-política que está presente en todas las civilizaciones y que solo cambia de forma mínima. El mundo moderno sería en este caso, una consecuencia de una estructura mundana que se inicia desde la aparición del hombre en la tierra y que solamente se va volviendo más compleja, pero que en esencia es la misma. Heidegger se limita a realizar (a nivel político) un ejercicio descriptivo, indudablemente importante, pero que no permite visualizar una postura política.

Arendt si proporciona una determinada postura política, con lo que toma distancia del trabajo de su mentor. Esta autora pone especial énfasis en la aparición de los sujetos por un hecho fundamental, todo sistema totalitario es por naturaleza intolerante. Un sistema como el que Heidegger describe elimina no solamente a la política, sino también a los sujetos y esto es algo que se puede comprobar históricamente, los dos grandes ejemplos son el nazismo y el socialismo real. Frente a la noción abstracta de “pueblo”, de “nación”, Arendt prefiere a los sujetos como fundamentos de toda acción política.

La gran aportación de estos autores (entre mucha otras) es la descripción del mundo moderno y del lugar que ocupa el hombre en él. Ambos coinciden en la necesidad de hacer un alto en el camino y revisar las premisas con las que se maneja la ontología y el pensamiento político, premisas que ya no explican lo suficiente la realidad humana, pero que sin embargo, no trata de rechazar. La revisión de estos autores proporcionó nuevas vetas para la filosofía, en momentos que se impone hacer una reconsideración del papel del hombre ante el avasallante impulso de un mundo que surgió de sus manos y que ahora lo encarcela. La filosofía que proponen es una filosofía de la experiencia. Su propuesta es que el pensamiento y uno de sus productos, la filosofía, tienen que volver a cuestionarse sobre el ente que les dio origen, el hombre.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDT, Hannah. La condición humana. Ed. Paidós, Barcelona, 1992. 180 p. p.
- ARENDT, Hannah. Los orígenes del totalitarismo. Ed. Alianza, Madrid, 1992. 540 p. p.
- ARENDT, Hannah. La vida del espíritu. Ed. Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1991. 500 p. p.
- CEREZO, Pedro.(et.al) Heidegger, La voz de tiempos sombríos. E. Serbal, Barcelona, 1991. 207 p. p.
- DREYFUS, Hubert. Ser – en – el – mundo. Trad. Francisco Hunees. E. Cuatro vientos, Santiago de Chile, 1996. 398 p. p.
- ECHAVARRI, Jaime. Fenómeno y verdad en Heidegger. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. 236 p. p.
- ESPEJO, Miguel. Heidegger, El enigma de la técnica. E. U.A.P., Puebla, 1987. 139 p. p.
- GAOS, José. Introducción a “Ser y Tiempo”. Ed. F. C. E., México, 1950. 110 p. p.
- HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. E. F.C.E., México, 1994. 478 p. p.
- HEIDEGGER, Martín. ¿Qué significa pensar?. Trad. Haraldo Kahnmann. E. Nova, Buenos Aires, 1958. 220 p. p.
- HEIDEGGER, Martín. Kant y el problema de la metafísica. Ed. F.C.E., México, 1974. 180 p. p.
- PEÑALVER, Patricio. Del espíritu al tiempo. E. Antrhopos, Barcelona, 1989. 269 p. p.
- PÖGGELER, Otto. Filosofía y política en Heidegger. Trad. Juan de la Colina. E. Alfa, Barcelona, 1986.

SACRISTAN, Manuel. Las ideas noseológicas de Heidegger.

Instituto "Luis Vives", Barcelona, 1959. 281 p. p.

SATUEN, Manuel. Lectura de Heidegger.

E. Promociones y publicaciones, Barcelona, 1991. 192 p. p.