

<http://doi.org/10.21555/top.v650.2112>

On Dealing with Circumstances: The Sense of Care
(*Sorge*) in Martin Heidegger's *Der Begriff der Zeit*
(1924)

De un ocuparse de las circunstancias. El sentido
del cuidado (*Sorge*) en la obra de Martin Heidegger
Der Begriff der Zeit (1924)

Fernando Gilabert
Universidad de Sevilla
España
fernando.gilabert.bello@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-7503-3654>

Recibido: 10 - 12 - 2020.
Aceptado: 19 - 02 - 2021.
Publicado en línea: 02 - 12 - 2022.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The existential of care (*Sorge*) is one of the most important elements in Martin Heidegger's philosophical framework. In this article, I explore the relationship between this existential and three others that we consider fundamental: being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*), being-with (*Mit-sein*) and the impersonal One (*das Man*). A propaedeutic overview of this relationship can be put forward with the help of Heidegger's 1924 lecture delivered in Marburg: *Der Begriff der Zeit*, considered one of the key texts of those who pave the way to *Sein und Zeit*, often seen as his most important work.

Keywords: Heidegger; care (*Sorge*); being-in-the-world (*In-der-Welt-sein*); being-with (*Mit-sein*); the One (*das Man*).

Resumen

El existenciario del cuidado (*Sorge*) es uno de los elementos de mayor importancia en el entramado filosófico de Martin Heidegger. El cometido de mi trabajo es profundizar en la relación que tiene ese existenciario con otros tres que consideramos fundamentales: ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), ser-con (*Mit-sein*) y el Uno impersonal (*das Man*). Una panorámica propedéutica de la relación con ellos puede elucidarse a partir de la conferencia que Heidegger impartió en Marburgo en 1924: *Der Begriff der Zeit*, uno de los textos clave de los que allanan el camino a *Sein und Zeit*, considerada su obra magna.

Palabras clave: Heidegger; cuidado (*Sorge*); ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*); ser-con (*Mit-sein*); el Uno (*das Man*).

A Juan José Garrido Perinián
Cum laurea philosophiam doctoralis et baeticus acerrimus

1. Introducción

El cometido que nos proponemos con este trabajo es llevar a cabo un análisis del existenciario del cuidado en la conferencia *Der Begriff der Zeit*, impartida por el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) en 1924. Dicha conferencia está recogida en el volumen 64 de su *Gesamtausgabe* (Heidegger, 2004), que incluye, además de la conferencia, un tratado de idéntico título (tampoco publicado en vida). Para ayudar al lector castellanoparlante, emplearemos para las citas de dicha conferencia la traducción realizada por Raúl Gabás y Jesús Adrián (Heidegger, 2011), salvo algunas precisiones que nos parece indicado hacer a fin de clarificar el sentido del cuidado dentro de nuestro trabajo.

Nuestro interés por el análisis del existenciario del cuidado se debe a que pensamos que este es un concepto básico para comprender la obra del joven Heidegger y la evolución de su pensamiento en los años en que imparte lecciones en la Universidad de Marburgo. Esta ponencia sirve de bisagra entre los problemas sobre los que diserta en sus tempranas lecciones friburguesas (bajo el patrocinio de la fenomenología husserliana)¹ y lo que luego supondría *Sein und Zeit* (Heidegger, 2006).

Durante los últimos años de vida de Heidegger, se hizo fuerte la idea de que *Sein und Zeit* era una obra sin historia, que desde su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto, en 1915, Heidegger había permanecido en silencio hasta la aparición, aparentemente de la nada, de su obra magna, publicado en 1927 (cfr. Heidegger, 2011, p. 9). Esta idea fue potenciada

¹ Heidegger estuvo vinculado a la Universidad de Friburgo toda su vida, salvo los años en que ejerció de docente en Marburgo (de 1923 a 1929). Los últimos años de la primera etapa de Friburgo estuvieron muy condicionados por su labor de asistente de Husserl. Podemos suponer que en Marburgo eclosionó un estilo propio que ya se aventura en las últimas lecciones friburguesas (cfr. Heidegger, 1995b).

por el propio Heidegger y su entorno. Tenemos así *Aus einem Gespräch von der Sprache*, escrito entre 1953 y 1954, en el que Heidegger elabora un diálogo ficticio a propósito del lenguaje con un japonés, quien habla de esos doce años de silencio (cfr. Heidegger, 1985, p. 86). Veintidós años antes de su muerte, Heidegger ya aventuraba la oscuridad de ese periodo, que fue aún más ensombrecido con la biografía intelectual que hizo, tutorizado por el propio pensador de Friburgo, Otto Pöggeler, quien sólo nombra de esos doce años su trabajo como asistente de Husserl, su docencia en Marburgo y su profundización en Aristóteles, así como las influencias que para él supusieron, por un lado, Dilthey (cfr. Pöggeler, 1983, pp. 35-43), y, por otro, la experiencia de la vida fáctica del cristianismo (cfr. Pöggeler, 1983, pp. 44 y ss.). Empero, no da detalles de lo que supusieron esos cursos marburgueses ni de las pequeñas obras inéditas ni de las conferencias que impartió en la ciudad atravesada por el Lahm. En descargo de culpas al trabajo de Pöggeler huelga decir, primero, que lo conservado de las conferencias impartidas por Heidegger en esa época son notas sueltas y apuntes de aquellos que asistieron a escuchar esas disertaciones, y segundo, que, al ser su trabajo tutorizado por el propio Heidegger, es reseñable que se centrara en sus obras mayores, obviando el material que él mismo destruyó por considerarlo preludios incompletos de su obra.

Cuando fallece Heidegger y comienza la edición de su *Gesamtausgabe*, y conforme se van realizando investigaciones y estudios sobre los años en que se desarrolla la obra de 1927, puede comenzar el establecimiento de un itinerario intelectual de todo ese periodo de preparación de *Sein und Zeit*. Es cierto que el filósofo destruyó gran parte de sus obras de juventud, pero eso no implica que no tengamos material para elaborar la “historia” de una obra sin historia, sino que a partir de esos doce años de presunto silencio podemos trazar cómo el camino desde la referencia de la fenomenología husserliana se va sintetizando con una multitud de ideas que influyen en el pensamiento del joven Heidegger, como son el cuestionamiento de los fundamentos kantianos, el distanciamiento del catolicismo, la postura crítica ante Husserl, los motivos de la filosofía de la vida, la hermenéutica de Dilthey y, por supuesto, el impacto que supuso en su pensamiento la profundización en la lectura de Aristóteles (cfr. Heidegger, 2011, p. 10).

Es cierto que el camino de formación que tuvo Heidegger fue bastante extenso, prologándose más allá del acontecimiento que supuso escribir *Sein und Zeit*. Pero antes de dicho momento, Heidegger ya fraguó con

sus lecturas y las exégesis que hizo de estas lo que más tarde serían los temas fundamentales de su filosofía. Una de las ponencias que imparte en estos años es *El concepto de tiempo* (*Der Begriff der Zeit*) en la Sociedad Teológica de Marburgo el 25 de julio de 1924.

El contexto histórico en que surge esta conferencia es el de la República de Weimar, la Alemania de entreguerras. Mientras el resto de Occidente vive los felices años veinte, Alemania está en crisis tras el desastre de la guerra. La joven República no goza del apoyo popular al ser vista como una suplantación del imperio sin que sus principios de gobierno difieran. Aunque desde 1923, con Stressemann al frente del gobierno, la República gira a un cierto periodo de estabilización y se produce una mejora en la economía, la desconfianza late en los ciudadanos. En las artes y las letras se da una etapa muy creativa con la consolidación del expresionismo y el dadaísmo, el cine de Lang, Murnau y Wiene, y autores como Brecht, Döblin o Mann. Es significativo que mencionemos a este último autor, puesto que un personaje de su novela *Der Zauberberg* (1924) es comparado con Heidegger: Leo Naphta, un jesuita fanático, un terrorista metafísico que iba contra todo (cfr. Safranski, 2007, p. 224).

En 1924, Heidegger está lejos de Friburgo. La Universidad de Marburgo, conocida por sus estudios humanísticos y de ambiente protestante, le había ofrecido un puesto por la fama que estaban alcanzando sus lecciones de Friburgo. Entre los estudios filosóficos de Marburgo predominaba el neokantismo, con Natorp y Hartmann a la cabeza, que buscaban fundamentar a Kant desde el idealismo alemán, desarrollando una epistemología fundada en lo transcendental de las categorías a partir del intelecto. En la época en que Heidegger descubre que es Heidegger (cfr. Safranski, 2007, p. 161), dos personajes surgen ante él en la aburrida ciudad de Marburgo: Hannah Arendt y Rudolf Bultmann.² Este último le invita a impartir la conferencia.

² Arendt (1906-1975) fue una alumna judía y amante de Heidegger; más tarde se convertiría en una de las filósofas más influyentes del siglo XX. De sobra es conocida la relación entre ambos como para hacer aquí una exposición sobre el tema. Bultmann (1884-1976) era un teólogo protestante, defensor de la helenización del judeocristianismo primitivo por parte de Pablo de Tarso y de la búsqueda del Cristo de la fe frente al Cristo histórico. Personaje influyente en los círculos intelectuales de Marburgo, establece una cordial relación con Heidegger cuando este llega a la ciudad hessiana.

Esta conferencia no es un manuscrito original del propio Heidegger, sino que proviene de las notas que tomaron dos asistentes anónimos. Parece que el filósofo de la Selva Negra destruyó el trabajo original con vistas a escribir un tratado de idéntico título, que tampoco vio la luz hasta mucho tiempo después, según cuenta Hermut Tietjen en el epílogo de su edición del volumen 64 de la *Gesamtausgabe*, que aún la conferencia y el tratado (cfr. Heidegger, 2004, pp. 127 y ss.). Pero, a pesar de no ser el manuscrito original, sí refleja las ideas que Heidegger quiso exponer, puesto que está en la línea de textos que hay entre su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto y *Sein und Zeit*. El concepto de tiempo es uno de esos textos que constituyen la génesis de *Sein und Zeit*. Dicha conferencia nos introduce en la problemática de la temporalidad dentro de los entramados filosóficos de la tradición y plantea una ruptura con la teología, separándola definitivamente de la filosofía. Esta conferencia presenta también las estructuras fundamentales de la existencia (*Dasein*),³ necesarias para exponer su temporalidad, que es un requisito *sine qua non* del planteamiento de Heidegger.

La conferencia de 1924 viene a convertirse en un pequeño compendio donde se esbozan las ideas fundamentales de *Sein und Zeit*, así como un hito de ruptura con la fenomenología husserliana y la teología, exponiendo una fenomenología existencial en relación con la vida fáctica, la vida vivida. De ahí la importancia que le damos dentro del conjunto de textos de los años de presunto silencio. Ya en 1924, Heidegger estaba trabajando en las ideas que luego plasmaría en *Sein und Zeit*. La conferencia evita centrarse en la teología pese a que se imparte frente a teólogos porque ya Heidegger mismo, como hemos señalado, se ha apartado de dicha disciplina y por eso no se va a centrar

³ Hemos decidido traducir el término alemán *Dasein* como “existencia”, entendido como “estar-ahí”, y, con ello, recuperar su sentido “existencialista”, que defendemos que no se ha de perder en la obra de Heidegger a pesar de las críticas de este al sentido que toma en la filosofía francesa después de *Sein und Zeit*. No nos referimos a ese existencialismo cultural francés, por supuesto, sino que nuestro cometido quiere retomar el nexo entre el existencialismo kierkegaardiano y la fenomenología existencial que lleva a cabo Heidegger. Para las citas traducidas al castellano que empleamos de las obras de Heidegger, el término *Dasein* será dejado tal cual, del mismo modo que en la versión de *Ser y tiempo* de Rivera Cruchaga (cfr. Heidegger, 2009, p. 452, nota XI), a pesar de que en la obra principal aquí trabajada el término empleado para la traducción es “ser-ahí”.

en lo divino, que es lo eterno e infinito, sino en la existencia, que es finita, que puede morir, porque esa finitud conlleva tiempo y con ello se despliega su carácter propio.

Además de distanciarse de la teología, también había dejado entrever la línea que separaba la fenomenología trascendental de Husserl de la suya propia, encaminada hacia la existencialidad, porque Husserl, al salvar los fenómenos, agudiza otra vez el sentido para las diversas formas en que nos encontramos con los entes, pero nunca preguntó en qué sentido es ente el hombre (cfr. Safranski, 2007, p. 113), y su teoría del yo trascendental se considera más allá de la historia, lo que no es posible porque toda filosofía ha de enmarcarse históricamente (cfr. Safranski, 2007, p. 114). Heidegger pretendía ir más allá; Husserl solo describía las formas en que estaban dadas las cosas en la conciencia orientada teóricamente, pero para Heidegger solo ocasionalmente adoptamos una actitud teórica: por lo general nos dedicamos a vivir (cfr. Safranski, 2007, p. 124). La vida fáctica no puede ser observada desde fuera, sino que siempre estamos en ella, viviendo sus singularidades. Esta vida del más acá, y no del más allá trascendental, es caracterizada por un cuidar.

2. Las estructuras de la existencia (*Dasein*) en la conferencia de 1924

El cuidado (*die Sorge*) es una de las estructuras fundamentales de la existencia. Traducimos *Sorge* como “cuidado”. Podríamos traducirlo como “cura” o “solicitud”, pero el primer término (“cura”) representa un arcaísmo y el segundo (“solicitud”) es la traducción que se empleará en la edición castellana para el término *Fürsorge*, uno de los modos fundamentales de la *Sorge* (cfr. Adrián Escudero, 2009, p. 156) (*fürsorgen* sería el modo propio de tratar a los otros, mientras que *besorgen* —“ocuparse”— sería el modo en que nos ocupamos de los entes que comparecen en el circunmundo). De este modo, traducir *Sorge* como “cuidado” implicaría el carácter dinámico con que Heidegger dota al término en relación con la vida fáctica, que se representa como algo móvil, algo que no es estático, sino que siempre es cambiante.

El centrar nuestro interés en el empleo de dicho término en la conferencia de 1924 y no en otros textos en los que se emplea —por ejemplo, en las lecciones del semestre veraniego de 1921 sobre Agustín y el neoplatonismo (Heidegger, 1995a)— o en *Sein und Zeit* se debe a que pensamos que en dicha ponencia se dan las pautas pormenorizadas

de lo que este existenciario va a suponer en el entramado filosófico heideggeriano, y, asimismo, porque creemos que allí se refleja con fidelidad lo que consideramos que se despliega en dicha estructura, a saber, aquello que es la identidad. La vida se caracteriza por el cuidado porque, en cuanto existencia (*Dasein*), esa vida siempre se experiencia desde la mismidad, desde la identidad propia y no desde el punto de vista de un otro. Pero esta identidad del sí mismo, esta mismidad no ha de ser entendida como un “yo”, como el sujeto epistemológico de la tradición, aquel que todo lo conoce y que, sin embargo, no puede ser conocido (cfr. Schopenhauer, 1986, p. 5), porque esa disposición “yoica” trasciende al mundo (y, con ello, al espacio y al tiempo), de modo que la mismidad remite a una ubicación en un momento concreto: el presente, el ahora. El yo-soy del que hablan la epistemología y la gnoseología, desde el Barroco hasta el siglo XX, se transforma, con la incursión de Heidegger en la historia del pensamiento occidental, en un yo-soy-siempre-ahora, no antes ni después, sino en un preciso instante que recoge la historia existencial de cada uno, su pasado, y se proyecta hacia un futuro. En la conferencia *El concepto de tiempo*, el sí-mismo se vincula a la temporalidad, que es aquello que da las claves existenciales desde un ahora referenciado con estas características.

En dicho texto, Heidegger expone brevemente las estructuras fundamentales de la existencia. Lo hace en un par de páginas nada más, y en ellas enumera cada uno de los existenciaros que luego se desarrollarán con bastante más detalle y, con algunas alteraciones y precisiones, en *Sein und Zeit*.⁴ En la conferencia se citan ocho estructuras ontológicas fundamentales, a saber, el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el estar-con (*Mit-einander-sein*), el hablar (*das Sprechen*), el yo-soy (*Ich-bin*), el uno impersonal (*das Man*), el cuidado (*die Sorge*), el encuentro consigo mismo (*sich-selbst*) y la inmanencia de la existencia (*Seiendes-Dasein*) (cfr. Heidegger, 2004, pp. 113-114). El cuidado es expuesto en sexto lugar pero con la particularidad de que es presentado no como *Sorge*, sino como *Besorge*, un ocuparse, en este caso, de sí mismo. Matizamos esta diferencia en el presente trabajo porque, si bien Heidegger emplea dicho término en la conferencia de 1924, en *Sein und Zeit* empleará el término

⁴ A diferencia de *Sein und Zeit*, en la conferencia *Der Begriff der Zeit* los existenciaros nombrados no se desdoblan en los modos de ser auténtico (*Eigentlichkeit*) e inauténtico (*Uneigentlichkeit*). Nos centramos en el modo “primitivo” expuesto en la conferencia por la simplicidad que presenta.

Sorge, que empleamos nosotros, pero con el mismo sentido, a fin de diferenciarlo del estar-ocupado con los útiles (cfr. Heidegger, 2006, pp. 192-193).

Todas las estructuras que constituyen la existencia son inseparables; la división que hace Heidegger no se debe a que sean “partes” que componen un todo, sino más bien porque son factores que determinan la existencia como tal. No es como, por ejemplo, el hombre cartesiano compuesto de cuerpo y alma, teniendo cada cual una entidad propia e independiente aunque se den conjuntamente. Más bien es como lo que se considera determinante para que algo, alguna cosa, “sea” (y sin eso no puede “ser”). No vamos a llevar a cabo un análisis de cada una de esas estructuras de la existencia, sino que nos centraremos en la del cuidado. Sin embargo, tendremos que aludir a muchas de ellas y realizar algunas explicaciones al respecto de para tratar de ofrecer una visión global del cuidado.

2.1. Estar-en-el-mundo y cuidado

Heidegger señala que la existencia (*Dasein*) se caracteriza por un cuidar. Las palabras que emplea son:

Das so charakterisierte Seiende ist ein solches, dem es in seinem alltäglichen und jeweiligen In-der-Welt-sein auf sein Sein ankommt. Wie in allem Spreche über die Welt ein Sichaussprechen des Daseins über sich selbst liegt, so ist alles *besorgende Umgehen* ein *Besorgen des Seins das Daseins*. Das, womit ich umgehe, womit ich mich beschäftige, woran mich mein Beruf kettet, bin ich gewissermaßen selbst und darin spielt sich mein Dasein ab. *Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist (Heidegger, 2004, p. 114).

[El ente así caracterizado es tal que en su cotidiano y específico ser-en-el-mundo le va su ser. Del mismo modo que en todo hablar sobre el mundo va inherente un expresarse del *Dasein* acerca de sí mismo, así también toda actividad de procurarnos cosas es un cuidarse del ser del *Dasein*. En cierto modo yo mismo soy aquello

con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión; y en eso está en juego mi existencia. Las ocupaciones del *Dasein* han puesto en cada caso el ser en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende la interpretación dominante del *Dasein* (Heidegger, 2011, p. 39)].

Con estas palabras, lo primero que encontramos cuando consideramos el cuidado en la conferencia de 1924 es una referencia a la primera estructura ontológica fundamental de la existencia, al estar-en-el-mundo. La existencia siempre está sometida a circunstancias, no es nada transcendente, sino que es algo inmanente: siempre está sujeta a los eventos que le acaecen en el mundo, por lo que toda la analítica existencial también ha de tener visos de inmanencia, esto es, ha de ser un análisis que parta desde las propias circunstancias en las que la mismidad, el cuidado de sí-mismo, se vea envuelta cada vez, esto es, ha de partir desde el propio mundo en que existimos.

Ahora bien, ¿por qué estar-en-el-mundo y no ser-en-el-mundo? Traducir *sein* como “estar” permite a la vez la traducción de *Dasein* como “estar-ahí” y le dota de un sentido, pues todo “estar” implica un “ahí”. Ser-en-el-mundo implica, de alguna manera, que se “está” en el mundo; además, “ser” y “estar” se coimplican con “existir”. El empleo de la traducción como “estar” aclara el discurso respecto a la temporalidad de la existencia, algo muy importante en el entramado filosófico de Heidegger, pues supera la identificación teológica y metafísica que se ha venido haciendo del ser como algo inmutable que permanece y permite que algo tenga “ser”. Pero, al emplear “estar”, estamos implicando con ello el sentido de un hallarse circunstancial, bien en una localización, bien en una situación, o en una condición, o bien, como recoge el diccionario de la Real Academia Española (2014), en un modo actual del ser. Respecto del existir, ese “estar” implica una suerte de temporalidad, que es como se entiende, precisamente, la existencia en Heidegger, a saber, cambiante y sujeta a los estados afectivos (y, por ello, al tiempo).

Estamos, entonces, en el mundo. Señala Heidegger que la vida humana no es algo así como un sujeto que haya de realizar alguna hazaña habilidosa para llegar al mundo —“Das menschliche Leben ist nicht irgendein Subjekt, das irgendein Kunststück machen muß, um die Welt zu kommen” (Heidegger, 2004, p. 112)—, sino que estamos arrojados a él, a ese mundo, sin haber hecho nada para lograrlo, ni siquiera el acto

de nacer, puesto que nuestro nacimiento no es cosa nuestra. “Nacer” es un verbo en modo activo, pero que denota una acción “pasiva”: uno no nace, más bien “es nacido”, encontrándose ya siempre en el mundo. Todo el mundo está inmerso en una situación, y ese es el verdadero inicio de todo. Por tanto, estamos de tal manera en el mundo que este “estar” implica que ya nos manejamos en él —“In der Weise in der Welt sein, daß dieses Sein besagt: mit der Welt umgehen” — (Heidegger, 2004, p. 112). Cuando estamos en una situación solemos saber desenvolvernó en esta a pesar de no haberla elegida nosotros: el “estar” implica un desenvolvimiento que es a la vez actuación y padecimiento. Actuamos en cuanto que estamos; tenemos la sensación de que cuando hacemos, actuamos o, incluso, sufrimos, tenemos el don de la acción. Prueba de ello es la perífrasis verbal del gerundio formada con ese verbo “estar”, por ejemplo, “estar replicando”, que implica una voz activa, mientras que la voz pasiva se construye con el verbo “ser” y el participio, que en nuestro ejemplo sería “ser replicado”. De ahí que sea interesante una comparativa de la fenomenología existencial de Heidegger con el existencialismo de sus lectores franceses de la primera época, que se inclinan por una interpretación según la cual el estar en el mundo es, en cierto modo, una condena (cfr. Sartre, 1996), mientras que Heidegger parece tener la intención de alzar la voz desde el arrojamiento del mundo, desde el propio “estar”, que ya implica un modo de actuar conforme a la circunstancialidad.

La actuación está vinculada a la propia existencia en cuanto estar-en-el-mundo. Ese manejo del mundo que implica la actividad, el hacer, surge del mero hecho de que se “está”, surge del mismo “estar”. A partir de que “estamos”, podemos hacer, podemos actuar. Pero ese hacer implica además una actividad ulterior: todo hacer implica un cuidar, el estar-en-el-mundo se caracteriza por un cuidar —“Das In-der-Welt-sein ist charakterisiert als Besorgen” — (Heidegger, 2004, p. 112). *Besorgen*, el “ocuparse” que traducimos como “cuidar”, tiene en lengua alemana la consideración de “actuación”, esto es, implica un “hacer”, corroborando que el “estar” implica ya de suyo un desenvolvimiento en las circunstancias, las cuales determinan todas y cada una de las posibilidades existenciales. Son las circunstancias las que determinan la existencia, pero estas circunstancias no pueden ser predeterminadas, sino que estamos conformados respecto a la cultura, al mundo, al que hemos sido arrojados y del que aprendemos todo nuestro comportamiento, nuestra forma de “hacer” las cosas: regula de antemano lo que hacemos;

no hay una verdadera autonomía y no se puede trascender para escapar de ella. Somos esclavos de las circunstancias.

Pero en el mundo hay multitud de factores que afectan a cada existente de diversas maneras y no se pueden extrapolar las circunstancias de un individuo a otro; la manera de actuar entre uno y otro también será distinta. Así, cada mundo se divide en otros “mundos” menores que otorgan el lugar de cada uno de forma específica, señalando las particularidades del individuo en unas circunstancias concretas. Pero cada cual participa en diversos “mundos”, en diversas circunstancias. La existencia (*Dasein*) tiene sus posibilidades en cuanto está en el mundo, por lo que “está” en el mundo, pero a la vez “es” (o “está”) gracias al mundo mismo al que pertenece, con lo que el “ser” de la existencia se encuentra indisolublemente unido a su “estar”, permitiendo su comprensión solo desde el momento en que se aclaren las estructuras fundamentales y básicas de lo que posibilita la unión de la existencia (*Dasein*) con su mundo, esto es, con su “estar” mismo. Ello implica que el existente no es un observador desapegado del mundo ni ajeno a él, sino que está completamente inmerso en él.

2.2. Estar-con y cuidado

La segunda estructura de la existencia, el *Mit-Einander-sein*, el estar-con, ha sido el eje central de mis investigaciones en los últimos años.⁵ En esta ocasión, he de mencionarla no tanto para hacer un análisis profundo y exhaustivo de ella, sino para comprender la circunstancialidad que rodea al cuidado (*Sorge*) de la existencia (*Dasein*), ya que esta siempre está en el mundo con otros semejantes. Los otros están bajo la influencia de la existencia propia, no como aquello que los determina, sino como lo que los “localiza” en el mundo. Si bien el “con” tiene un carácter primario de reciprocidad, aquí su sentido es unidireccional: es lo que determina al otro, a lo otro. En cuanto “estar”, la existencia implica alteridad. Es estar con los otros en un mismo mundo, un compartir circunstancial, y que no es voluntario, que refleja el carácter de lo arrojado en el mundo. Pero los otros que habitan el mundo al que hemos sido arrojados siempre llevan a cabo ese habitar desde su propia óptica y no desde la nuestra; no puede contemplarse una subjetividad exterior salvo como mera opinión de la variedad circundante, que se ve reflejada en el cuidado respecto de los demás.

⁵ A este respecto, cfr. Gilabert (2020).

Pero que no pueda contemplarse al otro salvo desde la propia existencia subjetiva no implica que exista un individuo único y aislado: no implica caer en la ingenuidad del solipsismo, sino que el cohabitar entre los diversos existentes da la pauta para la existencia en general, puesto que presenta a los otros, no como cosas que estuvieran ahí, como una piedra, sin mundo ni cuidado (cfr. Heidegger, 2004, p. 113). El mundo es para cada cual y la alteridad ya está dada de antemano en el mundo, del que debemos de ocuparnos, al que debemos dedicar nuestro cuidado. Ese ser para cada cual implica que la existencia siempre se formula como un determinado como “yo-soy” (o “yo-estoy”) (cfr. Heidegger, 2004, p. 113), lo cual implica la subjetividad, pero siempre desde la temporalidad en la que estamos envueltos: el “yo” no es algo inmutable al modo en que lo entiende la epistemología desde Descartes,⁶ sino que es más bien algo que se configura temporalmente: es la identidad de cada cual, pero no la que vemos de nosotros mismos o proyectamos en los demás, sino una identidad que se configura conforme a la circunstancialidad y al rol que ocupamos en cada situación específica. La identidad se consume respecto a lo que el existente es en cuanto que sí-mismo: tan primariamente, como está-en-el-mundo, es nuestra existencia —“Dasein its also ebenso primär, wie es In-der-Welt-sein ist, auch *mein* Dasein” — (Heidegger, 2004, p. 113). Las circunstancias que la rodean son las que constituyen a la existencia (*Dasein*); no hay una existencia definitiva, sino que va cambiando su configuración a lo largo del tiempo.

Heidegger insiste en que cada existencia es propia de la subjetividad de cada cual: cada sí-mismo es una existencia, que es en cada caso propia, y, como propia, respectiva de cada uno —“Es ist *je eigenes und als eigenes jeweiliges*” (Heidegger, 2004, p. 113)—. La idea central bajo la que se posiciona respecto de la existencia en la conferencia de 1924 es la individualidad y el vínculo de lo subjetivo de cada cual, y que esto sea la base constitutiva de la existencia, no pudiendo ser extrapolable a los otros, sino que sólo puede ser contemplada desde la mismidad

⁶ Soy de la opinión de que la verdadera batalla que Heidegger mantiene respecto de la Modernidad (más concretamente, respecto del modo en que la tradición moderna trata el tema de la subjetividad) parte de considerar que los planteamientos cartesianos son erróneos. Muchos textos de Heidegger advierten esos errores. Tomaremos como muestra lo señalado en el tercer capítulo de la primera sección de *Sein und Zeit*, donde confronta el modo establecido por Descartes del trato del sujeto con el mundo (cfr. Heidegger, 2006, pp. 89 y ss.).

más propia, esto es, se trataría de contemplar la subjetividad desde la subjetividad misma. Pero:

Sofern das *Dasein* ein Seiendes ist, das ich bin, und zugleich bestimmt ist als *Mit-einander-sein*, bin ich mein *Dasein* zumeist und durchschnittlich nicht selbst, sondern die Anderen; ich bin mit den Anderen und die Anderen mit den Anderen ebenso (Heidegger, 2004, p. 113).

[En tanto el *Dasein* es un ente al que va anejo el yo soy (o estoy) y a la vez está determinado como Ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi *Dasein*, sino que lo son los otros, yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros (Heidegger, 2011, p. 38)].

La existencia nunca “es” por sí misma, es nuestro ocuparnos (*Besorge*) de los demás lo que la configura; esta existencia es reflejo de las circunstancias que se experimentan y la imagen que los demás hacen de uno mismo. No es una mera conciencia que está en un mundo y lo percibe y se relaciona con otros que poseen unas características parecidas, como era predominante en la filosofía antes de que la fenomenología pusiera el problema de la intersubjetividad sobre la mesa, puesto que así puede llegar a suponerse que todo es un engaño de los sentidos y que la realidad experimentada no es una realidad real. Más bien la mismidad, el sí-mismo, viene de “fuera” de uno mismo, pero eso pasa desapercibido en la vida cotidiana, ya que nadie es él mismo en la cotidianidad (cfr. Heidegger, 2004, p. 113); esto es, lo que cada uno es no puede ser analizado por separado en la vida cotidiana, sino que solo mediante el trato con el resto de lo que existe es que puede surgir una definición válida para lo que la existencia es.

De manera anticipativa, podemos señalar que la solicitud (*Fürsorge*), desplegada por Heidegger a partir del año siguiente de la conferencia de la que partimos para nuestra investigación, es la modalidad del cuidado para con los demás. En 1924, Heidegger aún no ha desarrollado esto, pero creemos que ese ulterior despliegue del cuidado debe ser revisado con vistas a un análisis del modo en que en la cotidianidad media se produce el encuentro con el otro.

2.3. Uno impersonal y cuidado

La analítica de la existencia, siguiendo lo que hemos expuesto hasta ahora, no puede llevarse a cabo de manera individual, sino que ha de venir de una óptica que englobe a la colectividad, la cual implica, por un lado, el estar-en-el-mundo, y por otro, el Estar-con-los-otros. O lo que es lo mismo: la mismidad no puede ser de nadie; los otros que nos muestran a nuestro sí-mismo y, consecuentemente, nuestra identidad, no son nadie en concreto, no es este o aquel, sino que son todos juntamente sin ser ninguno de ellos un sí-mismo (cfr. Heidegger, 2004, p. 113). No hay una existencia individual y exclusiva, sino que esta toma la forma de la pluralidad. Al hacerlo así, al tomar esa forma múltiple, toma la forma de la impersonalidad: solo hay existencia (*Dasein*) cuando se trata de analizarla, mientras esa existencia es nadie. Este nadie dado en la vida cotidiana es el Uno impersonal (*das Man*), el “se” reflexivo impersonal con el que se forman las oraciones en voz pasiva refleja. En la obstinación del dominio de este Uno impersonal descansan las posibilidades de nuestra existencia y, a partir de la nivelación que ofrece, es posible identificar lo que cada sí-mismo es (cfr. Heidegger, 2004, pp. 113-114). Se rompe, de este modo, la paradoja de que la existencia pueda ser sujeto allí donde no hay sujeto, manteniéndose como existencia en la medida en que son analizables las consecuencias de las actividades de nadie, de una impersonalidad.

El ente que representa a la existencia cotidiana, el Uno impersonal, está configurado de modo que su cotidianidad le hace ser partícipe de su ser. A este ente, en su cotidiano y específico estar-en-el-mundo, le va su ser (cfr. Heidegger, 2004, p. 114). Con esto, Heidegger señala que el lugar del existente es lo cotidiano, su hoy por hoy. Indica que no hay un trascender de la existencia a un plano superior a su propio mundo. Pero también señala que la existencia está inmersa en la cotidianidad, lleva anexas unas circunstancias en las que ella misma se despliega como tal, mostrándola en cuanto estar-en-el-mundo y siendo el mundo esa circunstancialidad. Lo decisivo no es que esa estructura primaria del estar-en-el-mundo sea la condición necesaria al implicar la situación que configura a la existencia como tal cada vez, sino que la cotidianidad implica el cuidado (*Besorge*) de las cosas que componen lo circunstancial, en cuanto se es consciente de la circunstancialidad del mundo, y que constituyen el todo del Uno impersonal, que a su vez constituye a la

existencia. En 1924, en la conferencia ahora tratada, aún no se han desarrollado las fronteras claras entre la cotidianidad media y los modos de ser personal e impersonal, y cómo es posible la salida del modo de ser “caído” en esa cotidianidad.

La existencia es un ente inmerso en un mundo de entes. Es un ente más pero se distingue porque se sabe ente, sabe de su onticidad, lo cual le permite, mediante el análisis, escapar de lo óntico y llegar a lo ontológico. Su ser, el ser de la existencia (*Dasein*), lleva implícito el cuidado del mundo, porque este mundo le da a la existencia su categoría de tal (de existencia) al ser toda actividad de procurarnos cosas un cuidar la existencia (“*Alles besorgende Umgehen ein Besorgen des Seins des Daseins*”. Heidegger, 2004, p. 114), y también las ocupaciones de ésta han puesto en cada caso el ser (o el estar) en el cuidado, cosa que en el fondo conoce y comprende su interpretación dominante (de la existencia) (“*Die Sorge um das Dasein hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt, wie es in der herrschenden Auslegung des Daseins bekannt und verstanden ist*”. Heidegger, 2004, p. 114). El cuidado implica que la existencia es activa, lo cual desencadena la praxis a la que la está sujeta, resultando de ello de nuevo que lo propio de ella es su estar-en-el-mundo, porque dicha estancia implica la actividad, el hacer.

Aunque, en la cotidianidad del Uno impersonal, la existencia no se pregunta por su mismidad, no puede evitar encontrarla en la actividad que implica el cuidado (*Sorge*). En el término medio de la existencia cotidiana no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad; a pesar de esto, la existencia se tiene a sí misma —“*In der Durchschnittlichkeit des alltäglichen Daseins liegt keine Reflexion auf das Ich und das Selbst, und doch hat sich das Dasein selbst*” (Heidegger, 2004, p. 114)—, lo cual no es producto de una reflexión sobre el sí mismo que concluya que yo y existencia están conectados metafísicamente, sino que, en el hacer en el mundo, la mismidad se convierte en una suerte de yo agente. De este modo, la identidad tiene el matiz de la acción en el cuidado. Porque la existencia se encuentra consigo misma, da consigo en lo que normalmente se ocupa (*Besorge*) (cfr. Heidegger, 2004, p. 114), a saber, en el cuidado (*Sorge*) mismo. Pero este consigo mismo, más que encuentro, deber ser considerado como descubrimiento, puesto que no podemos decir que estuvieran separados con anterioridad.

Pero, ¿en qué radica ese cuidado de la existencia? Pues precisamente en ser existencia. Si tomáramos la pauta por la que se guió la epistemología y el existente fuera un equivalente al sujeto, su función sería la de

objetualizar al resto de cosas para saber de ellas y poder pensarlas. Pero para conocer al sujeto es necesario objetualizarlo y a la existencia no se le puede reducir a un mero objeto epistemológico, puesto que siempre es opuesta a esta objetualidad. El objeto puede contemplarse y, a partir de ahí, actuar respecto del mundo, pero no puede hacerse respecto del sujeto mismo. Como estar-en-el-mundo no puede analizarse la existencia, ni como objeto mundano, ni desde la intersubjetividad en cuanto estar-con-los-otros. Solo puede analizarse desde el cuidado, reflejando la mismidad del existente. La contemplación de sí mismo, aquello que viene a resultar de la analítica existencial propuesta por Heidegger, está condicionada por la circunstancialidad que envuelve a la existencia cada vez. El existente no puede desprenderse de su existencialidad, en la cual radica el cuidado. La existencialidad, lo que hace que el existente tenga existencia, puede contemplarse siempre teniendo en cuenta que es circunstancial, que está contenida en el momento en que se hace el análisis pretendido de la existencia y que una vez que pase dicho análisis puede diluirse. Que la existencialidad no sea algo inmutable excluye al existente de la categoría de “objeto”, con la consecuencia de que entonces la existencia siempre ha de estar en permanente análisis, ya que puede variar conforme a la situación, que siempre está en continuo cambio, y, por ende, siempre estará mutando. Las circunstancias marcan el carácter existencial, por lo que volvemos de nuevo al existenciario de estar-en-el-mundo, marcando el carácter de circunstancialidad de la mundaneidad.

3. Conclusión

Hay que señalar, como conclusión primera, que el planteamiento que Heidegger lleva a cabo acerca del cuidado (*Sorge*) en la conferencia en que nos apoyamos de manera principal para la realización de este trabajo anticipa de algún modo lo que más tarde se despliega en *Sein und Zeit* con toda su magnitud. Este existenciario del cuidado es la forma en la que la existencia (*Dasein*) se relaciona con el mundo, y, si bien en 1924 este ya se formula como un ocuparse que identifica que lo que la existencia “es” (su ser) siempre es en relación con aquello con lo que trata en el mundo, solo es mencionado en relación con el interés que los existenciaros tienen para el análisis de la subjetividad en relación con el concepto de “tiempo”, pero no desarrolla lo que más tarde se desarrollará y su relación fundamental para pasar del modo de ser impropio al modo de ser propio (expuesto por Heidegger en 1927).

Es posible acceder a una comprensión de carácter integral de la existencia (*Dasein*) desde la autocomprensión de su estar circunstancial y el cuidado que ello implica, pero llevar a cabo esta autocomprensión entraña la dificultad de que las circunstancias son cambiantes, cada vez distintas, por lo que el análisis resultante de la existencia siempre es pasado, siempre se refiere a algo que ha cambiado ya; aunque posea una serie de características similares a lo analizado, siempre aparece algún factor novedoso que lo diferencia de la existencia analizante, la existencia que analiza la existencia misma, que no puede autoanalizarse más que *a posteriori*. Esto crea perplejidad, pero es un tipo de perplejidad ineludible, de la que surge la posibilidad de aprehender la existencia en su propiedad (cfr. Heidegger, 2004, p. 115).

Para conocer aquello que es lo propio de la existencia necesitamos algo que “frene” de algún modo el instante en que se analiza. Pero esta detención solo nos da una versión parcial de lo que la existencia misma es, a saber, lo único que nos revela es su carácter temporal y, por ende, efímero. Para captar, entonces su totalidad, tendremos que recurrir a algo que incluya a todas y cada una de las posibilidades en las que la existencia se sumerge a lo largo de su historia como existencia. Si cada instante incluye lo que ya estaba incluido en el instante anterior, tenemos entonces que el instante que concentra todo aquello que la existencia es (o puede ser) es el instante último, su extrema posibilidad, la muerte. Pero entonces es cuando la existencia deja de ser existencia y no hay lugar para un análisis de esta.

Referencias

- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.
- Gilabert, F. (2020). *Propedéutica existencial de la vida en común a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Condiciones de posibilidad de una política de mínimos*. [Tesis doctoral]. Universidad de Sevilla. URL: <https://hdl.handle.net/11441/93468>.
- Heidegger, M. (1985). *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 12. Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*. Vittorio Klostermann.
- (1995a). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 60 Phänomenologie des religiösen Lebens*. Vittorio Klostermann.
- (1995b). *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Band 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann.

- ____ (2004). *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 64. Der Begriff der Zeit*. Vittorio Klostermann.
- ____ (2006). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- ____ (2009). *Ser y tiempo*. J. E. Rivera (trad.). Trotta.
- ____ (2011). *El concepto de tiempo*. R. Gabás y J. Adrián (trads.). Trotta.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Neske.
- Real Academia Española. (2014). *Estar*. En *Diccionario de lengua española*. [DRAE]. Espasa.
- Safranski, R. (2007). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. R. Gabás Pallás (trad.). Tusquets.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard.
- Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Suhrkamp.