

**PROYECTO DE VIDA VERSUS PROYECTO DE SER: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LA PLANIFICACIÓN, DESDE LA OBRA *SER Y TIEMPO* DE
HEIDEGGER**

FABIO ENRIQUE RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA, COLOMBIA
2015**

**PROYECTO DE VIDA VERSUS PROYECTO DE SER: UNA REFLEXIÓN EN
TORNO A LA PLANIFICACIÓN, DESDE LA OBRA *SER Y TIEMPO* DE
HEIDEGGER**

FABIO ENRIQUE RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR
AL TÍTULO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA
LÍNEA FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA**

**DIRECTOR:
JORGE FRANCISCO MALDONADO SERRANO
DOCTOR EN FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BUCARAMANGA, COLOMBIA
2015**

AGRADECIMIENTOS

Quiero aprovechar estas líneas para manifestar mis más sinceros agradecimientos a los profesores de la Maestría en Filosofía quienes a través de sus clases y con sus valiosos conocimientos y constantes cuestionamientos me permitieron darle cuerpo a las ideas que sustentan este trabajo. Especial agradecimiento a mi director de tesis Profesor Doctor Jorge Francisco Maldonado Serrano por su paciencia y orientación en la aproximación y profundización a las temáticas aquí abordadas.

También quiero hacer un reconocimiento a la profesora Mónica Marcela Jaramillo y al profesor Luis Fernando Cardona Suárez quienes con sus aportes directos e indirectos me permitieron centrar y enfocar los análisis e interpretaciones presentadas en este documento.

Finalmente agradezco a mi familia y amigos quienes siempre me ofrecieron una voz de apoyo y acompañamiento durante mi tiempo de estudio.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
1. LA EXISTENCIA COMO UN PERMANENTE PROYECTARSE	11
1.1. Estar-en-el-mundo	14
1.1.1. La condición respectiva	17
1.1.2. Estructuras co-originarias con el estar-en-el-mundo	18
1.2. Condición de apertura del <i>Dasein</i>	19
1.2.1. El enunciado y la comprensión	21
1.2.2. la aperturidad en la cotidianidad del uno el "Ahí"	22
1.3. El cuidado	25
1.4. Posibilidad de tomar al <i>Dasein</i> como un todo, su inacabamiento	25
2. EL PROYECTO REFLEJO	30
2.1. El Marco de la modernidad	32
2.2. El yo	34
2.3. La modernidad y los cambios del yo	37
2.4. Riesgo y destino	39
2.5. Repercusiones que trae consigo la modernidad	40
3. PROYECTO REFLEJO VERSUS PROYECTO DE SER	46
3.1. La modernidad	50
CONCLUSIONES	53
BIBLIOGRAFÍA	56

RESUMEN

Título: Proyecto de vida versus proyecto de ser: una reflexión en torno a la planificación, desde la obra *ser y tiempo* de Heidegger.

Autor: Fabio Enrique Rodríguez Rodríguez

Palabras Clave: Compresión, aperturidad, posibilidad, proyecto, existencia, planificación, propiedad, impropiiedad, alienación, sustancialización, significación.

Hacer un cuestionamiento a la noción de proyecto de vida se hace un imperativo en la modernidad, caracterizada por una sociedad del consumo y en la que se legitima la inserción de las lógicas del mercado en todas las esferas de lo social. En la actualidad, por efectos de la sociedad del consumo de la globalización económica neoliberal (o del capitalismo financiero o de consumo que ha invadido todas las esferas de la vida social, y sobre todo del sector educativo convertido en mercado educativo), la noción de "proyecto de vida" se entiende, sobre todo, "como el logro de una vida exitosa o confortable", gracias al rendimiento laboral y al buen desempeño profesional, como medio de escapar a los avatares de un futuro que se presenta como incierto y que sólo la estabilidad laboral puede hacer seguro. De esta manera las necesidades humanas son creadas desde afuera y en función de un supuesto "ideal" de vida idéntico para todos, como si los seres humanos estuvieran guiados por las mismas aspiraciones y bastara con alcanzar determinadas metas, fijadas por otros, para sentirse realizado ¿Acaso es sólo el afán de dinero lo que mueve a los individuos?, ¿es a través del éxito económico que los individuos pueden darle sentido a su existencia? .

La noción de proyecto de vida ha terminado por convertirse en un operador conceptual que propende por instrumentalizar al ser humano para que se fijen determinadas metas dirigidas hacia el rendimiento y el éxito económico.

Por tanto se plantea el interrogante sobre: ¿qué entiende Heidegger por proyecto?, recurriendo a sus aportes conceptuales para entender la cuestión de la instrumentalización del ser humano. Cuestionando si el concepto de proyecto o proyectarse se contrapone a una visión instrumental de la vida planificada, si ¿la pretensión de una planificación realizada desde afuera llevaría a un ensombresimiento a la posibilidad de una existencia auténtica?, ¿es la existencia un lugar para la interrogación y el cuestionamiento o un espacio para la masificación y estandarización de la vida?

Proyecto de grado: Trabajo de grado presentado como requisito para optar al título de magister en filosofía

Facultad: Ciencias humanas. **Escuela:** de filosofía. **Director:** Jorge Francisco Maldonado Serrano

ABSTRACT

TITLE: Project of life &Project of being: a reflection regarding planning, based on the work *Being & Time*, of Heidegger

Author: Fabio Enrique Rodríguez Rodríguez

Key Words: compression, aperture, possibility, project, existence, planning, property, impropriety, alienation, sustancialization, significance.

To question the notion of Life Project becomes an imperative issue in the today's modern life, characterized by the society of consumption, and where the logic of marketing is fully legitimized in all the spheres of the society. Nowadays, with education becoming as a marketing deal, and the globalized society, invaded by financial capitalism, Life Project can be seen, mainly, as "the achievement of a successful and comfortable life", provided by a good working and professional performance. So, it becomes a way to escape from the troubles of an uncertain future, but possible to be assured by the working stability. In this way, the human necessities are created outside and are guided by an identic "ideal" for everyone. It is supposed for the humans to be moved by the same aspirations, and follow the ideals proposed by the others, in order to feel plain and complete. Are the individuals only leaded by the zeal of money? Is it only the financial prosperity what gives meaning to human life?

Today, the Life Project became only a conceptual operator that conducts people to establish the goals and achievements, moving towards the financial success and economic prosperity.

This is why the following question was created: what does Heidegger mean by Life Project? It is necessary to resort to his conceptual contributions, in order to understand the process of human instrumentalization. The purpose is to question if the concept of Life Project or projecting oneself can be opposed to the instrumental vision of a planned life. It will be analyzed if this external planning could obscure the authentic existence. And finally: is the existence a place for interrogation and questioning or is it just a space for an overcrowding and standardized life?

Project of degree: Work of degree presented as requirement to choose to the title of magister in philosophy.

Faculty: human sciences. **School:** philosophy. **Director:** Jorge Francisco Maldonado Serrano

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo parte de un interrogante por la noción de proyecto de vida, para lo cual se toma como referente, el trabajo fundamental de Heidegger, su obra “*Ser y Tiempo*” publicada en 1927, aspecto que se desarrolla en el primer capítulo. Éste inicia exponiendo algunos conceptos importantes proporcionados por Heidegger, conceptos que fueron rastreados teniendo como foco de análisis la idea de proyecto, el cual remite a su vez a un preguntar por la existencia humana, develando así las estructuras que la constituyen.

El propósito de Heidegger es elaborar una ontología que le permita acceder a la pregunta por el *sentido del ser*. Tal propósito hace necesario indagar por quién es el que se pregunta acerca del sentido del ser, por lo que su obra se encamina hacia una “*analítica existencial*”. En ésta se develan como principales características del *Dasein* el estar-en-el-mundo, el ser-con-los-otros y el ser-para-la-muerte.

La pregunta por el sentido del ser, permite hacer un cuestionamiento a la metafísica tradicional, en la cual se identifica al ser con la objetividad, es decir que se basa en la idea de sustancialidad. El modo de acceso al ente, cuyo modo de ser se desprende de esta concepción, es el conocimiento matemático, mediante el cual se conoce lo que es puramente presente. Es una metafísica que se absorbe en las cosas y que está en el origen de la “técnica, la cual convirtió la realidad – comprendido también el hombre – en un puro objeto para dominar y manipular, hizo al hombre una cosa entre las cosas”¹.

El *Dasein* es el ente que somos nosotros en cada caso y que tiene entre otras posibilidades la de preguntar. Este ente no se deja reducir a la noción que identifica el ser con la objetividad con lo puramente permanente. El *Dasein* no es un puro objeto del mundo, la existencia no es simple presencia, sino que se plantea como un poder ser y ésta puede ganarse o perderse.

Las categorías proporcionadas por Heidegger permiten identificar aquellos existenciales a partir de los cuales se puede hacer un cuestionamiento a la idea de proyecto de vida en la actualidad.

Posteriormente, en el segundo capítulo, se da paso a los postulados planteados por Anthony Giddens, con los cuales se presenta el marco que estructura la modernidad y la forma en que interactúa con el yo. Allí se analiza la sociedad del consumo cuyas lógicas permean todas las capas de la sociedad, lo cual acarrea unas formas de entender el mundo y a las personas y desde las cuales el yo va construyendo su identidad.

¹ REALE Giovanni, DARIO Antiseri. Historia de la filosofía de Nietzsche a la escuela de Frankfurt. Bogotá: UPN, 2010

El contexto de la modernidad permite comprender por qué adquiere preeminencia la cuestión de la planificación y la evaluación del riesgo, en un intento de orientarnos en un mundo en el que todo se pone en duda y se produce una liberación de la tradición y de los referentes de autoridad.

En el tercer capítulo se hace un diálogo entre las dos perspectivas que se pueden identificar en torno a la idea de proyecto, lo cual implica reconocer las concepciones sobre hombre, existencia y mundo que sustentan o se legitiman a partir de dichas ideas.

CAPÍTULO I

1. LA EXISTENCIA COMO UN PERMANENTE PROYECTARSE

Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*, plantea la necesidad de esclarecer quién es el ente que se pregunta por ser y asegurar una correcta forma de acceso a este ente; ente que tiene como rasgo constitutivo el existir, un poder-ser que se proyecta constantemente. De forma análoga, en el presente capítulo, para poder consolidar las nociones de proyecto y proyectarse, se comenzará por mostrar aquellos rasgos estructurales que caracterizan a este ente.

Este capítulo mostrará los rasgos o características esenciales del *Dasein*, tales como, el estar-en-el-mundo, la comprensión, la disposición afectiva y la historicidad. Dichos rasgos se tomarán como base para proponer el horizonte desde el cual se comprenderá y estructurará las nociones de proyecto y proyectarse.

Heidegger emplea el término *Dasein* para referirse al ente que somos en cada caso nosotros mismos. Como un primer aspecto característico y determinante, se tiene que, “es propio de éste ente encontrarse abierto a una cierta comprensión del ser”² entendido este ser no sólo como “ser del hombre (existencia)” sino guardando una “relación de la existencia con el ser en total”³, es decir, el *Dasein* se mueve en un estado interpretativo en relación a su ser y se comprende así mismo desde sus posibilidades. La existencia del *Dasein* está determinada por una comprensión del ser en general y ésta hace posible la comprensión de su propio ser. Con ello, se pone en consideración, que la existencia del *Dasein* no es una mera presencia óptica, es decir un mero estar-ahí delante⁴, sino que se desarrolla con una cierta comprensión. La comprensión no se refiere a un conocimiento teórico, ni una mera contemplación de algo presente, sino a una actitud activa que permite la aperturidad del mundo en sus posibilidades, es hacer frente y ser capaz de algo.

²HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>. §4 Pg. 22

³ Ibíd.

⁴ Vorhandenheit (estar-ahí) existencial: la idea fundamental de esta expresión es que la cosa simplemente está, sin afectarnos por ello a nosotros. Es pura presencia. A diferencia de Zuhandenes: que se traduce como lo que es o está a la mano, es decir lo que tiene un significado para nosotros, lo que nos importa porque en ello nos va algo. tomado de : HEIDEGGER Martín, *Ser y tiempo*, Pg. 427

Lo dicho respecto a la estructura óntico-ontológica de la comprensión, pone en consideración la cuestión de la existencia, desde la cual el *Dasein* se comprende a sí mismo “desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo... la existencia es decidida en cada caso por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre sus manos, sea dejándola perderse”⁵. El *Dasein* está determinado por su existencia, por tanto todo análisis del *Dasein* implica una visualización de la existencialidad⁶. Existir no es un mero aparecer (estar-ahí), sino que implica un preguntar sobre sí mismos, en el interrogar por el sentido de nuestro ser o el hacia donde de la existencia, implica una posición frente a lo que es el ser.

Tenemos entonces que la existencia es desde donde se comprende el *Dasein*, lo que le permite “moverse en cierto estado interpretativo respecto de su ser”⁷. Es importante hacer explícito que esta tendencia del *Dasein* a comprender su ser (existencia), se da desde el mundo, entendido como el ente con el que esencial y constantemente se relaciona el *Dasein*, aclarar a qué hace referencia el término mundo se convierte en un imperativo para lograr a su vez establecer la relación de éste con el proyectarse.

Además de la comprensión y el mundo, como elementos estructurales que entran en juego en el análisis del *Dasein*, se encuentra el tiempo, el cual se entiende desde la analítica existencial como temporeidad, ésta se plantea como condición de posibilidad de la historicidad.

La historicidad determina al *Dasein* desde el fondo de su ser “el *Dasein* es su pasado, es decir es lo que ya ha sido”⁸, por lo que, en sus formas de ser y en la comprensión del ser que le es propia, el *Dasein* se encuentra con que ha crecido en una interpretación usual de lo que es existir y es en ésta desde dónde se comprende así mismo. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula, por tanto “su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su ‘generación’- no va detrás del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa”⁹. El *Dasein* es habitualmente socializado en una serie de prácticas y destrezas cotidianas, las cuales le proporcionan los fundamentos para comprenderse a sí mismo, dirigir sus actividades, elegir las cosas, tomar decisiones y en últimas. En términos de Cardona¹⁰, encontrarle sentido a sus vidas y al mundo. Este trasfondo puede ser entendido como ‘comprensión del ser’. A esta comprensión de ser que lleva consigo sin darse cuenta el *Dasein*, se le conoce habitualmente como

⁵ Op.cid. Pg. 23

⁶ Existencialidad: se refiere a la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia.

⁷ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>. §5 Pg. 26

⁸ Ibíd. §6 Pg. 30

⁹ Ibíd.

¹⁰ CARDONA Suárez, Luis Fernando. Seminario de filosofía contemporánea, *ser y tiempo*. UIS, mayo 2012

cultura. La cultura se entendería en este caso como ese algo no consciente, ese mundo ya significado en el que estamos inmersos y a partir del cual se le da un sentido a las cosas.

El pasado en su carácter de tradición, es susceptible de ser descubierto y cuestionado o de quedarle oculto al *Dasein*, esto ocurre porque el legado de la tradición se encubre, se convierte en algo obvio, hace que en lo transmitido se olvide la fuente de dónde han sido tomado eso que se transmite. En síntesis con lo mostrado hasta el momento se pone en evidencia que "...el *Dasein* ha hecho suya la posibilidad que hay en él no sólo de hacer transparente para sí mismo su propia existencia, sino también de preguntar por el sentido de la existencialidad misma, y esto quiere decir, de preguntar previamente por el sentido del ser en general"¹¹.

En lo que sigue del presente capítulo, se pasará a una profundización y complementación de los rasgos o en términos Heideggerianos en los caracteres del *Dasein* mencionados hasta el momento, cabe destacar en este punto que para un ente cuya esencia "consiste en su existencia"¹², estos caracteres no son entendidos como "propiedades que estén-ahí de un ente que está-ahí... sino siempre maneras de ser posibles para él, y sólo eso"¹³, a éstos se les llamará existenciales y se distinguen de las categorías, las cuales están referidas al ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*. Al partir de esta aclaración se puede afirmar que el *Dasein* es posibilidad, por tanto puede "ser-cada-vez-mío", es decir puede ganarse, escogerse o por el contrario perderse, no ganarse o parecer que se gana y, esta determinación funda los modos de ser de la propiedad y la impropiiedad.

Es importante resaltar que Heidegger plantea una forma diferente de abordar el cuestionamiento a la pregunta por el "hombre", objetando la forma tradicional de abordar esta pregunta para no caer en una sustancialización y cosificación en la que se manifiesta una "curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado"¹⁴. Por esta razón se evitan términos como "vida" y "hombre", pues el *Dasein* no tiene el modo de ser de lo que solamente está-ahí. Las ciencias abordan este problema de una forma reduccionista, "La pregunta por lo humano es asumida por Heidegger a partir del análisis del significado del ser hombre y de su contexto"¹⁵. La antropología tradicional se ha dirigido por un falso camino en el cual se concibe al hombre "como un estar-ahí y encontrarse delante"¹⁶, un

¹¹ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> §6 Pg. 31

¹² *Ibíd.* §9 Pg. 51

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.* §10 Pg. 55

¹⁵ CARDONA Suárez, Luis Fernando. Seminario de filosofía contemporánea, *ser y tiempo*. UIS, mayo 2012

¹⁶ *Op.cid.* §10 Pg. 57

ente caracterizado por su capacidad racional. La interpretación ofrecida por la teología, se basa en una idea de “trascendencia, según la cual el hombre es más que un ser inteligente”¹⁷ que tiende a algo más allá de sí mismo. En estas interpretaciones del *Dasein* se deja en el olvido la pregunta por su ser, el cual se asume como algo obvio, como un estar-ahí.

El *Dasein* se puede entender como una estructura existencial que no puede ser definida sino que puede ser develada en sus relaciones estructurales, es decir en cuanto movimiento, en cuanto accionar del ente en cuestión. La existencia no es algo material, sino que es un acto, está en constante movimiento, la posibilidad de proyectarse es un aspecto constitutivo en tanto que el *Dasein* se entiende como un poder ser, es decir como un ente que está abierto en sus posibilidades y no como una cosa meramente presente, el proyectar no es planificar, ni la posibilidad es algo simplemente inferior a la realidad sino que son modos de ser del *Dasein*. No se pretende fijar los contenidos de la existencia, porque eso implicaría tomarla desde las bases de la sustancialidad y con ello, cosificarla al intentar una concreción material de ésta.

1.1. Estar-en-el-mundo

El estar-en, entendido como un existencial inherente al *Dasein* como una constitución esencial de éste, no significa una mera relación espacial de dos entes que simplemente están ahí, con lo que se designa a las cosas que están dentro del mundo y que no tienen el modo de ser del *Dasein*. El estar-en alude a un habitar, estar familiarizado, acostumbrado, un hacer algo es decir implica un ocuparse con algo.

El estar-en, funda “el **‘estar en medio’** del mundo, en el sentido de absorberse en el mundo”¹⁸. Este estar en medio no hace referencia a un conjunto de cosas que simplemente estén- ahí juntas ni tampoco indica algo así como que el *Dasein* esté junto a otro ente llamado mundo. Lo que designa este término es el tipo de conexión permanente del ente que tiene el modo de ser del *Dasein* y que siempre está en contacto, es decir puede tocar a los entes que están-ahí dentro del mundo, esto es posible ya que el *Dasein* “por naturaleza tiene el modo de ser del estar-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo... dos entes que están-ahí dentro del mundo, y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden ‘tocarse jamás’, ninguno de ellos” ninguno de ellos puede ‘*estar junto*’ al

¹⁷ *Ibíd.* Pg. 58

¹⁸ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> §12 Pg. 64

otro”¹⁹. Es importante aclarar que el *Dasein* también puede ser considerado como estar-ahí, pero esta facticidad es diferente a la facticidad de las cosas.

El estar-en puede determinarse en una multiplicidad de formas, “habérselas con algo, producir, cultivar, y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar...”²⁰ maneras que en un sentido factico tienen el modo de ser del **ocuparse**²¹, que en términos ontológicos, es decir como existencial, indica determinada posibilidad de estar en el mundo, la forma en que el *Dasein* está vuelto al mundo es fundamentalmente la ocupación.

El estar-en y por tanto la relación de ser con el mundo no es algo ocasional, no es algo que se tenga de vez en cuando, “El *Dasein* no es jamás ‘primariamente’ un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en”²².

Para comprender mejor este existencial del estar-en-el-mundo, es necesario profundizar más en el momento estructural “mundo”, éste no debe ser entendido como un ente. Por lo tanto, una enumeración de los entes que comparecen en él (casas, carros, personas, etc.) sería errónea, pues queda retenida en lo óptico. Para lograr una descripción fenomenológica del mundo, en tanto que lo que se busca es el ser, es necesario fijar los conceptos de “el ser del ente que está-ahí dentro del mundo... La esencia de las cosas se convierte en problema”²³. Un acercamiento ontológico al “mundo” (mundaneidad del mundo) no abandona de ningún modo la analítica del *Dasein*. Desde esta analítica se puede tomar de nuevo el mundo en un sentido óptico pero no para referirse al ente que comparece intramundano, “sino como ‘aquello en lo que’ ‘vive’ un *Dasein* fáctico en cuanto tal”²⁴, es importante tener en cuenta que con el término mundano se hace referencia a un modo de ser del *Dasein* y, con intramundano se hace referencia al ente que está-ahí “en” el mundo.

El acercamiento al ente que comparece en el mundo se realiza desde el modo cotidiano de estar-en-el-mundo (llamado *trato en*). Recordemos que este modo de estar se caracteriza por la ocupación. Por tanto el análisis se dirige al ser del ente que comparece en dicha ocupación. Cabe resaltar que la mirada se dirige hacia el ser, puesto que lo que se busca no es un conocimiento de las cualidades entitativas del ente sino de la estructura de su ser (conocimiento fenomenológico).

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. Pg. 66

²¹ El Bersogen, es decir el ocuparse de algo, significa llevar a cabo, realizar, aclarar un asunto, procurarse algo

²² HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> §12 Pg. 66

²³ Ibid. §14 Pg. 72

²⁴ Ibid. §14 Pg. 73

Al ente que comparece se le puede designar con el nombre de cosa, sin embargo orientar el análisis por esta determinación llevará a la coseidad y a la realidad, en la que se encuentran los caracteres de la sustancialidad, la materialidad y la extensión, por este camino se llega a una desviación de la dirección ontológica que se busca. Por esto al ente que comparece en la ocupación se le designará como **útil**. Una característica esencial del útil es que es “para algo”, es decir que se caracteriza por la remisión “de algo hacia algo”, este carácter remisional pone al descubierto a su vez una totalidad de útiles, por lo que un “útil sólo es desde su pertenencia a otros útiles”²⁵, es decir, su utilidad se hace explícita en la media en que forma parte de una totalidad remisional. Lo que comparece no es una mera cosa que simplemente está ahí, sino que nos es usual, empleable y manejable, es decir su modo de ser característico es el “estar a la mano”. En síntesis puede decirse que el ser del ente que comparece se caracteriza esencialmente por la remisión, en su uso se hace patente su ser no limitándose simplemente a encontrarse ahí delante. La remisión es el fenómeno que expresa la estructura de ser de lo a la mano. Como ejemplo que permite entender mejor lo descrito, tenemos que, “cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil”²⁶. En este orden de ideas la ocupación queda subordinada al para-algo constitutivo de este ente.

El plexo remisional se hace visible en la “circunspección”, trato que tiene su propia manera de ver, mientras que el puro mirar teórico (“mirar-hacia) no logra una comprensión del estar a la mano. La totalidad remisional se expresa en la “obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido”²⁷, es lo que primariamente nos ocupa, es decir el para-qué de los diferentes útiles que estamos empleando. La obra producida remite a los materiales (cuero, hilo, clavos) y estos a su vez remiten a los animales de los cuales son producidos, como en el caso del cuero, tanto a los que son criados por otros como a los que no. Permite el acceso a entes que no tienen la necesidad de ser producidos y están siempre a la mano (el martillo remite al acero) lo que lleva al descubrimiento de la “naturaleza”, esto a la luz de los productos naturales. La naturaleza no se toma aquí como lo puramente presente (por el contrario, por ejemplo el bosque se toma como reserva forestal), aunque es importante tener presente que también puede ser descubierta en su puro estar-ahí.

La obra producida remite no sólo al para qué de la utilidad y al de-qué de la constitución (aquello de lo que está hecha), sino que también remite al portador y al usuario. En ella comparece el mundo circundante (el contexto más próximo al *Dasein*), el mundo público (el mundo en el que habitamos junto con otros) y el mundo privado, (el mundo propio). En este punto Heidegger pone en

²⁵ *Ibíd.* §15 Pg. 77

²⁶ *Ibíd.* §15 Pg. 77

²⁷ *Ibíd.* §15 Pg. 78

consideración el carácter originario de lo a la mano con respecto al puro estar ahí, la mundicidad del útil en la que se expresa una cierto estar-ahí de lo a la mano, pero este estar-ahí no carece por completo de un estar a la mano. En la ocupación se tropieza con lo “inempleable” (no apto para usar), con lo que “falta” (lo que no se halla a la mano) o con lo que “obstaculiza” (algo no a la mano que estorba) con lo cual se hace aparecer en lo a la mano su carácter de estar-ahí, “Lo a la mano no es tan solo *contemplado* y mirado atónitamente como algo que está-ahí; el estar-ahí que entonces se anuncia se encuentra aún atado en el estar a la mano del útil”²⁸. Como síntesis de lo dicho hasta el momento se tiene que el “estar-en-el-mundo” implica un absorberse circunspectiva y atemáticamente en las remisiones propias del estar a la mano de los útiles.

1.1.1. La condición respectiva

“Que el ser de lo a la mano tenga la estructura de la remisión significa: tiene en sí mismo el carácter del estar-remitido... el carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva”²⁹, con lo que se quiere decir que la manera de ser del útil no es algo definitivo y estable, como una propiedad de la cosa en sí, sino que es determinada por las otras cosas, y por el *Dasein*. Su ser está remitido, referido a algo que no es él mismo.

La totalidad respeccional remite a un último “para-qué”, el cual no tiene más condición respectiva, remite finalmente al por-mor-del *Dasein*, quien se convierte en el primario “para-qué” desde el cual se configura la condición respectiva. Es el *Dasein* como por mor de, quien “deja ser”, es decir es quien pone en libertad todo ente a la mano en su condición respectiva, en la ocupación se le muestra un ente, es decir que este queda descubierto en su ser, el *Dasein* es aquello con vistas a lo cual lo a la mano queda en libertad, por ejemplo en la necesidad de resguardarse de la lluvia.

Si el estar-en-el-mundo es un rasgo constitutivo del *Dasein*, entonces su comprensión del ser, mencionada al comienzo, implica una comprensión del estar-en-el-mundo, con lo que se muestra y, esto en la comprensión del mundo, la apertura previa en el dejar-ser. Al trato con los entes que comparecen subyace una comprensión del ser en general. El fenómeno mundo se expresa como el “en-qué” y como el “aquello-con-vistas-a-lo-cual” “...se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva...”³⁰.

El carácter respeccional se entiende como “*signi-ficar*”, “en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su estar-en-el-mundo”³¹ y la totalidad respeccional es llamada “significatividad”, la cual en cuanto constitución existencial del *Dasein* es abierta puesto que lleva consigo la posibilidad de abrirse a

²⁸ *Ibíd.* §16 Pg. 82

²⁹ *Ibíd.* §18 Pg. 91

³⁰ *Ibíd.* Pg. 93

³¹ *Ibíd.* Pg. 94

“significaciones” (en las que se fundan por ejemplo la palabra y el lenguaje). En este contexto el *Dasein* se presenta como la condición que posibilita el descubrimiento del ente que comparece en la ocupación, ente cuyo modo de ser consiste en la condición respectiva, por tanto puede decirse que el *Dasein* se presenta como el “en qué” y como el “aquello-con-vistas-a-lo-cual” que pone en libertad al ente, es decir que el “*Dasein* es mundo y sólo él es mundo, esto es, el horizonte con vistas al cual comparece lo que es”³²

1.1.2. Estructuras co-originarias con el estar-en-el-mundo

Las aclaraciones realizadas respecto al estar-en-el-mundo permiten concretar que no puede haber un “mero sujeto sin mundo”³³. Esto se puede completar al decir que tampoco puede haber un yo, sin los otros, lo que lleva a plantear la cuestión de la “coexistencia”.

Como ya se ha mencionado en la totalidad respectiva, la obra remite a los otros (portador, productor, usuario), para quienes el ente a la mano debe estar “hecho a la medida”, éstos otros no son una adición del pensamiento a algo que solamente está ahí, sino que comparecen desde el mundo. El modo de ser de estos otros se distingue del estar a la mano y del estar-ahí, es decir es un ente diferente al útil y a las cosas, tiene el modo de ser del *Dasein*, por tanto está en el mundo, es decir habita en el mundo y al mismo tiempo comparece intramundaneamente, “en virtud de este estar en el mundo determinado por el ‘con’, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros... El mundo del *Dasein* es un mundo en común... El estar-en es un coestar con los otros”³⁴.

Es desde la perspectiva ontológico-existencial que se afirma que el *Dasein* es esencialmente coestar, por tanto no se toma como una constatación óptica de que el yo no está solo. Entenderla en este último sentido implicaría “que el coestar no sería una determinación existencial... que le correspondiese al *Dasein* desde sí mismo, sino una condición que surgiría cada vez por la presencia de los otros”³⁵. Por consiguiente se puede afirmar que el coestar no se funda en el estar juntos de varios sujetos que simplemente están-ahí. El hecho de encontrarme rodeado de varias personas, no quita que siga estando solo. Por lo anterior debe entenderse que “al ser del *Dasein*... le pertenece el coestar con otros”³⁶ es decir que su ser es coestar, por lo que en su comprensión de ser mencionada al comienzo ya está dada una comprensión de los otros (apertura del coestar),

³² Tomado de: *La diferencia ontológica como horizonte para una interpretación del tratado de ser y tiempo*.

Tesis para obtener el título de magister en filosofía, UIS, 2011. Pg. 61

³³ Ob. Cit. §25 Pg. 121

³⁴ Ibid. §26 Pg. 123

³⁵ Ibid. §26 Pg. 125

³⁶ Ibid. §26 Pg. 127

finalmente se puede decir que la coexistencia es un constitutivo existencial del estar-en-el-mundo.

En la cotidianidad del convivir, el *Dasein* se caracteriza por una sujeción al “dominio” de los otros, “el arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas” de éste³⁷. Los otros pueden ser cualquiera, incluso yo formo parte de los otros y los refuerzo. Dicha sujeción se expresa en el “se”, o en el “uno”³⁸, como una especie de referencia a un sujeto impersonal que hace lo que, se dice, se piensa y se espera que haga. El *Dasein* propio se disuelve en el modo de “ser de los otros”. Su sí mismo está disperso en el “uno mismo”, el cual debe diferenciarse del “sí mismo propio”, es un “yo” diluido en el “se” dice.

En el “uno” se expresa una tendencia a la medianía y a la nivelación, en esta tendencia se silencia todo intento de excepción, lo originario se transforma en algo banal y conocido, se “presenta lo así descubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera”³⁹. A estos modos de ser del “uno” se le llamará “publicidad”. La publicidad regula toda interpretación del mundo y del *Dasein*, es decir configura el contexto de la totalidad remisional delimitándola en su “medianía” y, no porque acceda a una primaria relación con el ser de las cosas, sino por su insensibilidad a las diferencias, el “uno” proporciona al *Dasein* la “interpretación preontológica” de su ser. La impersonal sujeción, con su tendencia a la medianía, libera al *Dasein* de su responsabilidad, puesto que anticipa todo juicio y decisión, no hay nadie que responda, alivianando de esta manera al *Dasein* en su cotidianidad.

1.2. Condición de apertura del *Dasein*

Heidegger denomina al carácter de aperturidad del *Dasein* como “Ahí”, las formas de ser constitutivas del Ahí son dos, la “disposición afectiva” y el “comprender”.

La disposición afectiva es un existencial que hace referencia a los estados de ánimo (serenidad, disgusto) del *Dasein*, en ésta, el *Dasein* queda abierto de dos formas, la primera ante sí mismo en su condición de arrojado, en su puro “que es”, puesto que se deja indeterminado el “de-dónde y adónde” y la segunda, hacia su estar-en-el-mundo. Por tanto la apertura al mundo y al ente que comparece en la ocupación está constituido por la disposición afectiva. Esta constitución funda la posibilidad en el *Dasein* “de ser afectado” por los entes que comparecen, es decir que podemos ser tocados, afectados por lo a la mano. La disposición afectiva puede abrir el mundo en su carácter de “amenazante” si se está en el estado de ánimo del temor por ejemplo. El intento de una pura determinación objetiva (de un puro estar-ahí) no queda exento de una “tonalidad afectiva”⁴⁰.

³⁷ *Ibíd.* §26 Pg. 130

³⁸ Uno que no es nadie determinado y que son todos.

³⁹ *Op.cid* §26 Pg. 130

⁴⁰ *Ibíd.* §28 Pg. 142

En cuanto al comprender, este se encuentra afectivamente dispuesto y debe ser entendido como un existencial, es decir como un modo de ser del *Dasein*. En el comprender se da el modo de ser del “poder-ser”, puesto que el *Dasein* no es un puro “estar-ahí” sino que es un “ser-posible”. La posibilidad en tanto que existencial es “la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*”⁴¹, por tanto no es una mera categoría con la que se designa algo desde su estar-ahí, es decir como algo “meramente posible” y que “todavía no es real”, como si fuera algo inferior a la realidad. El comprender algo, por ejemplo el modo de empleo de algún elemento, permite la apertura a una serie de usos posibles y variaciones de ese elemento. Lo a la mano es puesto en libertad “con vistas a sus posibilidades”⁴² es decir, el mundo es dejado en libertad en tanto que posibilidades. Es de tener en cuenta que la posibilidad tiene una condición de arrojada, pues el *Dasein* siendo como es, va a parar en ciertas posibilidades, deja pasar algunas y otras las toma entre sus manos.

Como concreción de lo mencionado en el comprender, se puede decir que éste se entiende como proyectar. Esta afirmación conlleva a una serie de implicaciones como por ejemplo, que “la apertura del Ahí es, además, una apertura proyectada”⁴³ se toma el Ahí como un poder ser, otra es que, en su condición de arrojado el *Dasein* está en el “modo de ser del proyectar”. El proyectar no debe ser entendido como un “comportamiento planificador”, sino que mientras el *Dasein* exista es “proyectante”, se comprende desde sus posibilidades, éstas no son captadas en forma temática, pues de ser así perderían su carácter de posibilidad.

En el comprender también se funda la “visión”, la cual no es entendida como una mera percepción por medio de los ojos de un ente que está-ahí. Desde esta perspectiva se puede explicar que la circunspección, propia del ocuparse (explicado en el apartado del estar-en-el-mundo), tiene una visión previa de lo que comparece, es decir, el *Dasein* se mueve en una cierta “comprensión común” proveniente de la publicidad, ya hay un para-qué previamente comprendido. Las posibilidades abiertas en la comprensión se encaran desde una manera previa de ver que delimita lo abierto, es decir, se articulan en las costumbres, tradiciones y saberes legados, los cuales determinan cultural e históricamente lo abierto en el Ahí, el *Dasein* se encuentra en un “estado interpretativo cotidiano”⁴⁴ desde el cual se realiza toda comprensión, las posibilidades abiertas aquí se llevan al ámbito de lo conocido y lo acostumbrado, con esto se retoma nuevamente el carácter de

⁴¹ *Ibíd.* §31 Pg. 147

⁴² *Ibíd.* §31 Pg. 148

⁴³ Tomado de: *La diferencia ontológica como horizonte para una interpretación del tratado de ser y tiempo*.

Tesis para obtener el título de magister en filosofía, UIS, 2011. Pg. 73

⁴⁴ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> §35 Pg. 171

historicidad determinante del *Dasein* mencionado en los primeros párrafos de este capítulo.

En la circunspección lo comprendido se hace explícito en su “para-qué” en su “en cuanto qué” es decir en su aspecto remisional y en su significatividad, esta estructura caracteriza la visión “comprensora-interpretante” del *Dasein*. La comprensión funda la interpretación, que se entiende como una apropiación de lo ya comprendido en un “haber previo”, es decir que la “interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”⁴⁵ está fundada en “*una manera de entender previa*” por ejemplo en la interpretación de un texto, de algo que “está allí”, lo que se pone en consideración es la “opinión previa del intérprete”. La apropiación que se da en el interpretar no es una cuestión “enunciativa teórica”, por ejemplo no es necesario enunciar que algo es pesado, sino que en el ocuparse por ejemplo ese algo se dejaría de lado o se cambiaría por otra cosa “sin enunciar una sola palabra”.

Para poder entender un poco mejor el sentido del comprender, se pueden retomar los planteamientos de Francisco de Lara⁴⁶ quien expone la cuestión del tipo de conocimiento proveniente de la filosofía, a este respecto argumenta que, el comprender algo no implica tomarlo como objeto, sino tomarlo en su “carácter de sentido”⁴⁷ es decir no como algo fijo y dado, sino como algo que debe ser logrado de modo “personal y propio”. Al respecto Heidegger menciona que un ente tiene “sentido” cuando es puesto en libertad, es decir cuando es descubierto, por el *Dasein*, “cuando ha venido a comprensión”, define el sentido como el “*horizonte del proyecto estructurado... por la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”. se presenta el sentido como base o fondo desde el cual se propicia la comprensión es el fondo que deja comparecer al ente intramundano

1.2.1. El enunciado y la comprensión

Como derivación del comprender se encuentra el juicio o enunciado, éste tiene tres significaciones, la primera en tanto que “mostración”, en lo que se enuncia se pone al descubierto para la visión el ente en su forma de estar a la mano; la segunda en tanto que “predicación”, se enuncia un predicado que determina un sujeto, esta predicación es una mostración; y por último en tanto que “comunicación”, es decir como expresión verbal, es un “hacer-ver-con” en el que se comparte con otros el ente que se ha mostrado en su determinación. Por lo

⁴⁵ *Ibíd.* §32 Pg. 151

⁴⁶ DE LARA Fransico, *Fenomenología del ser posible : la filosofía según el joven Heidegger*. En Heidegger el testimonio del pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

⁴⁷ *Ibíd.*

anterior se definiría el enunciado como una “mostración que determina y comunica”⁴⁸.

El enunciado requiere del haber previo de lo que ya ha sido abierto y que se mostrará en forma de determinación, con esto se hace notar que hay una relación del enunciado con las estructuras de la interpretación, además el enunciado se mueve sobre la base del “estar-en-el-mundo”, por lo que se afirma que es un modo de la interpretación.

Un esclarecimiento del enunciado en tanto que comunicación, conduce a los conceptos del decir y el hablar, con lo cual se tematiza el “lenguaje” como fenómeno que se fundamenta en la aperturidad del *Dasein*. “*El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso*”⁴⁹. El discurso es la articulación en significaciones de lo comprendido, es cooriginario a la disposición afectiva y al comprender y se exterioriza por medio del lenguaje con lo que puede ser encontrado como algo a la mano.

1.2.2. La aperturidad en la cotidianidad del uno el “Ahí”

Ahora se procede a analizar la aperturidad del *Dasein* en su carácter de estar arrojado y absorbido en el uno es decir su “Ahí”, estableciendo las posibilidades que se abre el *Dasein* en cuanto uno.

Como primera posibilidad se tiene la “*habladuría*”, que es el modo cotidiano en el que se expresa el discurso, es importante recordar que el discurso se enuncia a través del lenguaje y éste se fundamenta en una comprensión e interpretación tanto del *Dasein* mismo en su estar-en, como del mundo y de los otros. El discurso se puede convertir en *habladuría*, un hablar en el que se presta más atención a lo hablado que al ente del que se habla, por tanto no se logra una apropiación de éste ente, en cambio, tal apropiación se pretende instaurar por la vía de la “repetición y la difusión” llevando a una falta de fundamento, “la cosa es así, porque se la dice”⁵⁰. Por esta vía se llega a una comprensión en la que no se alcanza una apropiación previa de la cosa, impidiendo una “comprensión auténtica” y desarrollando una indiferente en la que se encubre el ente intramundano. En la *habladuría* se da por sentado que no hay ninguna obstrucción y que hay una comprensión de aquello de lo que se habla, reprimiendo con ello toda interrogación. Este estado de cosas es llamado por Heidegger “estado interpretativo cotidiano” desde el cual se lleva a cabo toda apropiación y comprensión y desde el cual se decide el modo en el que el *Dasein* se deja afectar, es decir determina la disposición afectiva.

⁴⁸ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en:

<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf> §33 Pg. 159

⁴⁹ *Ibíd.* §34 Pg. 163

⁵⁰ *Ibíd.* §35 Pg. 171

Como segunda posibilidad se encuentra la visión, la cual ha sido concebida desde el comprender, entendido como una genuina apropiación del ente del cual se ocupa el *Dasein*. En la cotidianidad la visión se expresa como “*curiosidad*”, que no significa un mero ver sino que hace referencia a los otros sentidos, a la experiencia perceptiva del mundo. La curiosidad no busca comprender lo visto, no “entra en relación de ser con la cosa vista sino que busca el ver *tan sólo* para ver”⁵¹, lo que muestra una “incapacidad para quedarse en lo inmediato”⁵², de igual forma, permanentemente está saltando de lo nuevo a lo nuevo incitada por los cambios, mostrándose con ello otro de los modos de la curiosidad la “*distracción*”. Estos modos del estar en el mundo expresan un desarraigo que Heidegger denomina “*carencia de morada*”.

Estos dos modos en que se expresa la cotidianidad de la apertura, no se dan de forma aislada, sino que están entrelazados, pues la curiosidad está determinada por la habladuría, ya que en ésta última se dictamina lo que debe ser visto. Con ello se pretende garantizar una supuesta autenticidad de “una vida plenamente vivida”.

La tercera posibilidad es la “*ambigüedad*”, entre lo que es auténticamente comprendido y lo que no lo es, ésta se hace manifiesta en el comprender, en el proyecto y en las posibilidades abiertas del *Dasein*. El interés que se puede presentar por las posibilidades surgidas desde la ambigüedad se desvanece con prontitud, pues está fundado en la habladuría y la curiosidad con lo cual se pierde todo compromiso. La comprensión que se da en el uno, se equivoca en sus proyectos respecto a las “*genuinas posibilidades de ser*” pues se mueve en la ambigüedad de la interpretación pública, en la que impera la curiosidad distraída y la habladuría carente de fundamento.

La aperturidad del uno impregna también el convivir, por cuanto el otro se hace presente en la medida de lo que se dice de él o se ha oído de él, lo primero que nos llega es la habladuría, por tanto, el convivir en el uno no es un “*estar-juntos*” indiferente “sino un intenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo se esconde el estar contra los otros”⁵³.

A la conexión de ser de los tres fenómenos mencionados se le llama “*la caída*”, término con el cual se designa el estar perdido en el uno, en la comprensión pública, en la habladuría. En este sentido el *Dasein* deserta de sí mismo “en cuanto poder-ser-sí-mismo propio”⁵⁴, se pone en evidencia una impropiedad, un modo de estar-en-el-mundo en el que el *Dasein* queda absorto en el uno.

⁵¹ *Ibíd.* §36 Pg. 174

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.* §37 Pg. 175

⁵⁴ *Ibíd.* §38 Pg. 177

La interpretación pública ofrece al *Dasein* una tentadora “tranquilización”, pues hace suponer que la aperturidad disponible garantiza una autenticidad en las posibilidades de su ser, “asegurando una ‘vida’ plena y auténtica”⁵⁵. Pero por el contrario conduce a una curiosidad infatigable y desenfrenada que lleva a una “alienación en la que se le oculta su más propio poder-ser”⁵⁶, un cadente estar-en-el-mundo alienante. La aperturidad que se despliega carece de fundamento, sin embargo la interpretación pública oculta la caída, presentándola como “progreso” y “vida concreta”. Encontrarse absorbido en la impropiedad del uno “arranca constantemente a la comprensión del proyectar de posibilidades propias y las arrastra dentro de la aquietada presunción de poseerlo todo o de alcanzarlo rodo”⁵⁷. Por tanto la caída se caracteriza por la tentación, la tranquilización y la alienación, es importante tener en cuenta que la caída tiene su fundamento en el estar-en-el-mundo aunque sea de un modo impropio, la existencia propia no es algo por fuera de la cotidianidad, sino que es una manera diferente de asumirla.

La impropiedad que se da en la caída, implica una “huida” del *Dasein* “ante sí mismo”, este huir no se funda en el miedo a un ente intramundano, sino que el carácter de la amenaza hace retroceder frente a un ente que tiene la misma índole del *Dasein*. El huir se funda en la “angustia” la cual hace posible el miedo. Es necesario tener presente que el “ante qué de la huida” es algo indeterminado, por tanto no es un ente intramundano, éste es irrelevante. Lo amenazante en la angustia no se encuentra en ninguna parte, por tanto “el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal”⁵⁸. La angustia abre la posibilidad de que el *Dasein* no se comprenda desde la interpretación pública, sino que lo arroja ante su propio poder-estar-en-el-mundo, aislándolo de la impropiedad del uno y abriendo el *Dasein* hacia su más propio poder-ser, rebelando su “libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”⁵⁹, es decir revelando las posibilidades de la propiedad y la impropiedad, la libertad puede ser impropia cuando el proyecto que se estructura en la posibilidad del poder-ser del sí mismo se absorbe en el uno. Se pone en consideración la angustia como una fundamental disposición afectiva que determina de una manera latente el estar-en-el-mundo. Estar vuelto hacia el propio poder-ser significa que el *Dasein* tiene la estructura del “anticiparse-a-sí”⁶⁰, este anticiparse se logra desde un estar ya en un mundo.

En la cotidianidad, el estar vuelto hacia el poder ser se modifica y se convierte en un mero “desear”, en el cual “el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan”⁶¹, se pierde en lo disponible que a pesar de ser lo más a la mano

⁵⁵ *Ibíd.* §38 Pg. 179

⁵⁶ *Ibíd.* §38 Pg. 179

⁵⁷ *Ibíd.* §38 Pg. 180

⁵⁸ *Ibíd.* §40 Pg. 187

⁵⁹ *Ibíd.* §40 Pg. 189

⁶⁰ *Ibíd.* §41 Pg. 192

⁶¹ *Ibíd.* §41 Pg. 195

nunca se satisface, las posibilidades son simplemente añoradas lo que hace a su vez que estas se cierran, porque adquiere más preeminencia lo “real” es decir el ya-estar-en-medio-de mientras que el anticiparse-a-sí, queda modificado, esta cadencia lleva a la inclinación de que el *Dasein* sea “vivido por el mundo” . Otra forma de impropiedad del anticiparse-a-sí es el “impuso ‘a vivir’” que es un “hacia allá a toda costa”⁶² por tanto puede menospreciar la disposición afectiva y el comprender. Tanto el deseo, como la inclinación y el impulso se hacen ontológicamente posibles desde el cuidado, que se entiende como “totalidad estructural originaria”.

1.3. El cuidado

Como ya se mencionó anteriormente el cuidado se asume como estructura originaria, lo que lleva a entenderlo como ser del *Dasein*, es “*aquel* modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*”⁶³ por tanto es por medio del cual se llega al proyecto es decir a la libertad de escoger las posibilidades propias y también determina la condición de arrojado. Es importante resaltar que la constitución fundamental del estar-en-el-mundo es aún más originaria que el cuidado, puesto que éste último es un anticiparse-a-sí estando ya en un mundo. Se entiende el anticiparse-a-sí como estructura del cuidado. El cuidado se expresa como totalidad estructural del estar-en-el-mundo que a su vez funda sus estructuras en la aperturidad.

1.4. Posibilidad de tomar al *Dasein* como un todo, su inacabamiento

Para iniciar este apartado, se plantea la pregunta de si ¿es posible la interpretación del *Dasein* como un todo?, para lo cual es necesario recordar que como esencia del *Dasein* se tiene la existencia y al mismo tiempo la esencia de ésta se ha constituido por el poder-ser, por tanto mientras el *Dasein* exista, “pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía algo*”⁶⁴ lo que hace que se resista a ser tomado como un ente entero es decir desde el nacimiento hasta la muerte.

Mientras el *Dasein* es, siempre queda algo pendiente que él puede ser, este algo se refiere al “fin” mismo, es decir la muerte, que es el “fin” del estar-en-el-mundo. Este fin perteneciente a la existencia, limita la integralidad posible del *Dasein*. Tales afirmaciones requieren de una conceptualización existencial de la muerte.

Mientras el *Dasein* existe está referido a su poder-ser, por tanto en él siempre hay algo que “todavía falta” una “*permanente inconclusión*”, en el momento en el que ya no haya nada pendiente, el *Dasein* habrá dejado de existir. Como una posibilidad de experimentar el fin y la integralidad en la muerte, se plantea el

⁶² *Ibíd.* §41 Pg. 196

⁶³ *Ibíd.* §42 Pg. 199

⁶⁴ *Ibíd.* §45 Pg. 231

experimentar la muerte de los otros, sin embargo por esta vía no se puede alcanzar una experimentación del morir en sentido propio, “a lo sumo, solamente “asistimos a él”⁶⁵, este planteamiento reposa sobre la idea de que un *Dasein* puede ser sustituido por otro.

En el convivir, se encuentra la “reemplazabilidad”, tal sustitución es posible en el ocuparse de algo, sin embargo esta posibilidad fracasa cuando se trata de alcanzar la integralidad, puesto que un *Dasein* no puede tomarle al otro su muerte, “el morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo”⁶⁶, es una posibilidad de ser propia del *Dasein*.

El no-todavía con el que se expresa el inacabamiento del *Dasein* y que encuentra su fin en la muerte, no se entiende como un “resto pendiente”, puesto que este último se remite a lo a la mano, es decir a un “no-estar-todavía-junto” de algo que debe reunirse. Precisamente el *Dasein* no puede estar junto a su no-todavía, porque al lograrlo, deja de ser, por el contrario mientras el *Dasein* existe siempre “incluye” su no-todavía, es decir, es un “constitutivum”⁶⁷.

Ahora queda el cuestionamiento de cómo debe concebirse la “*muerte en tanto que terminar del Dasein*”⁶⁸, dicho terminar podría entenderse como acabarse, lo cual puede significar dos cosas: “pasar al no-estar-ahí, o bien llegar a estar-ahí por medio del fin”⁶⁹. Sin embargo ambos sentidos del terminar, tanto el desaparecer (se acaba la lluvia), como la inconclusión (un camino que se interrumpe) hacen referencia a algo que está-ahí a la mano, por tanto no son adecuados para caracterizar la muerte como fin del *Dasein*. Por lo anterior, la muerte en tanto que fin no puede caracterizarse con el terminar, puesto que el *Dasein* mientras está siendo es siempre su fin, es decir, está “vuelto hacia el fin”, desde el momento en que comienza a existir ya se hace cargo de ese modo de ser que es la muerte.

El morir del *Dasein* se entiende como un estar “vuelto hacia su muerte”, el cual se diferencia del terminar de lo viviente con el que se hace referencia a lo biológico y fisiológico. La muerte no es algo pendiente que no esté ahí, sino que es posible en todo momento, es la posibilidad más propia y extrema. La muerte no se hace patente en forma teórica, sino a través de la “angustia”, una fundamental disposición afectiva que se da ante el más propio e insuperable poder-ser, que alguien sepa o no sepa sobre su estar vuelto hacia su fin sólo demuestra un intento de huida de la muerte.

En la cotidianidad caracterizada por la caída, el estar vuelto hacia la muerte se interpreta desde la habladuría, la muerte se presenta dentro del mundo como un evento habitual, personas cercanas mueren y, como es característico en lo

⁶⁵ *Ibíd.* §47 Pg. 237

⁶⁶ *Ibíd.* §47 Pg. 238

⁶⁷ *Ibíd.* §48 Pg. 241

⁶⁸ *Ibíd.* §48 Pg. 242

⁶⁹ *Ibíd.* Pg. 242

cotidiano ella tiene una falta de notoriedad en la habladuría. La muerte es comprendida como algo que va a pasar alguna vez, pero por ahora “no está todavía ahí para uno mismo”⁷⁰, cualquiera puede morir pero no precisamente yo, en el uno la muerte se ve como un incidente que “no pertenece propiamente a nadie”⁷¹, desde esta interpretación se encubre el carácter de posibilidad de la muerte, encubrimiento con el cual se pretende eludir la muerte como posibilidad más propia.

En el uno se ha decidido que la disposición afectiva frente a la muerte es de una indiferente tranquilidad, pensar en la muerte refleja inseguridad, la angustia se convierte en miedo, el cual se asume como sinónimo de flaqueza para aquellos que lo expresen, con ello se produce una enajenación del *Dasein* respecto a su más propio poder-ser. En la cotidianidad el estar vuelto hacia la muerte se convierte en un “continuo *huir ante ella*”⁷², adquiriendo otro sentido fundamentado en una comprensión impropia, por tanto la muerte se caracteriza por un constante “esquivamiento encubridor de ella”⁷³. Entender la muerte como un evento del mundo circundante no significa un “estar vuelto hacia el fin”. Esta forma eventual y empírica (experimenta el morir de los otros), de enfrentar la muerte encubre la certeza de que ésta “es posible en cualquier momento”⁷⁴. El fin no es algo que llegue solamente en el momento en el que se deja de vivir, sino que el *Dasein* se encuentra siempre vuelto hacia su muerte hacia su “extremo no todavía”, por tanto el no-todavía no obstaculiza la falta de integridad. El esquivamiento no es sino un modo impropio de estar vuelto.

Estar vuelto hacia una posibilidad puede entenderse como un “afanarse por algo posible”⁷⁵, como un ocuparse de que se realice, propio de la relación con lo a la mano y con lo que está-ahí, de esta manera la posibilidad se toma como algo alcanzable y dominable. Por esta senda lo posible pierde su posibilidad poniéndola a disposición. A pesar de este intento la posibilidad persiste, por ejemplo la realización de un útil es relativa, puesto que en éste permanece todavía su condición respectiva, sigue siendo algo posible para.

El estar vuelto hacia la muerte no puede ser considerado como un afanado ocuparse por realizarla, ya que la muerte no es un ente a la mano sino que es una posibilidad de ser, además realizarla implica que el *Dasein* dejaría de ser. Tampoco puede ser caracterizado como un “pensar en la muerte”⁷⁶ que pretende calcular el cuándo y el cómo de su realización y, aunque la muerte, en este caso, conserve su carácter de posibilidad, ya que “sigue siendo objeto de reflexión en

⁷⁰ Ibid. §51 Pg. 250

⁷¹ Ibid. §51 Pg. 250

⁷² Ibid. §51 Pg. 251

⁷³ Ibid. §52 Pg. 252

⁷⁴ Ibid. §52 Pg. 254

⁷⁵ Ibid. §53 Pg. 257

⁷⁶ Ibid. §53 Pg. 257

tanto que venidera”⁷⁷, pierde fuerza por la disposición calculadora que se toma frente a ella. Caracterizarlo como un “esperar”, implica un alejamiento de la posibilidad puesto que el esperar se apoya en lo real, arrastra lo posible hacia la esfera de lo real, puesto que en el esperar subyace la idea del “si acaso”, del “cuándo” y del “cómo” lo posible llegará a estar ahí.

Por lo anterior el estar vuelto se caracterizará como “*adelantarse hasta la posibilidad*”⁷⁸, con el cual lo que se busca, no es hacer real algo posible, sino acrecentar su posibilidad. Adelantarse es un proyectarse “hacia el más propio poder-ser... quiere decir: poder comprenderse a sí mismo en el ser del ente así develado, existir”, por tanto hay una comprensión de sí mismo por parte del *Dasein* en el poder ser develado en el proyecto.

Al ser la posibilidad más propia, la muerte pone al *Dasein* ante su poder-ser más propio, con lo cual, en el adelantarse se le posibilita escaparse del uno. Esta posibilidad también reivindica la singularidad del *Dasein*, puesto que él debe hacerse cargo por sí mismo de su adelantarse al poder-ser más propio, por tanto el *Dasein* puede ser sí mismo en forma propia, cuando desde la ocupación y la solicitud se proyecta “hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno mismo”⁷⁹. El ponerse en libertad frente a la muerte propia “libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros”⁸⁰ y nos permite elegir de forma propia las posibilidades fácticas precedentes a la extrema posibilidad.

La posibilidad de la muerte permite un aislamiento, que no implica una falta de comprensión de la existencia de los otros, sino que por el contrario permite comprender el poder-ser de los otros como coestar. El “*poder-estar-entero*” al que se ha hecho alusión al comienzo de este apartado, se hace posible, ya que en el adelantarse a la posibilidad más extrema e “insuperable”, se abren todas las posibilidades antepuestas a ésta.

La disposición afectiva presente en el adelantarse comprensor hacia la muerte, se expresa como “amenaza”, la cual se funda en una disposición afectiva más originaria, la angustia. Desde el estar vuelto hacia la muerte, se puede caracterizar el “proyecto existencial” de la siguiente manera:

*“el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el ‘uno mismo’ y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte”*⁸¹

⁷⁷ *Ibíd.* §53 Pg. 257

⁷⁸ *Ibíd.* Pg. 258

⁷⁹ *Ibíd.* §53 Pg. 259

⁸⁰ *Ibíd.* §53 Pg. 260

⁸¹ *Ibíd.* §53 Pg. 262

Este proyectarse propio del *Dasein* no implica la imposición desde fuera de un “ideal ‘concreto’ de existencia” y plantea la posibilidad de un poder-ser propio.

Capítulo II

2. El proyecto reflejo

En este capítulo se pondrá en consideración algunos de los análisis realizados por Guiddens en torno a las influencias de la modernidad en la constitución del yo, lo cual permitirá (capítulo III) entablar un diálogo entre el proyecto existencial (tomado desde el horizonte de la existencialidad del *Dasein*) con el proyecto reflejo (determinaciones universales que inciden en la constitución del yo y por tanto en sus formas de ver y concebir el mundo).

Las transformaciones de las instituciones modernas y por tanto la modernidad repercuten tanto en la vida social como individual y, como lo expresa Giddens⁸², “esto genera nuevos mecanismos de identidad del yo”⁸³. En este sentido Giddens pone en consideración los rasgos estructurales de la modernidad y su interacción con el yo, rasgos como la reorganización del tiempo y el espacio y los “mecanismos de desenclave”, en los que se produce una liberación de las relaciones sociales respecto a sus circunstancias locales.

Como otro rasgo, se tiene que hay una interconexión de los acontecimientos distantes (propio del carácter universalizante de la modernidad) con el yo. Es decir, aquellos acontecimientos influyen sobre sucesos próximos (propio de la intimidad del yo), hay una interconexión entre el desarrollo del yo con los sistemas mundiales. Situación que se ve acentuada por la influencia de los medios masivos de comunicación que propagan una “experiencia mediada”⁸⁴.

La modernidad trae consigo la duda, un principio radical de la razón, por tanto todo conocimiento se plantea como hipótesis. También se legitima una “cultura del riesgo” en la que se trae el futuro al presente de una manera refleja, desde las circunstancias propias del conocimiento. Pensar desde el riesgo implica pensar en términos de precisión y cuantificación, hace valorar qué tanto es posible que los proyectos difieran de los resultados previstos, propio de una actitud de constante cálculo.

⁸² GUIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones península, 1995.

⁸³ *Ibíd.* Pg. 10

⁸⁴ *Ibíd.* Pg. 13

En la modernidad y junto con las formas nuevas de experiencia mediada, la identidad del yo se convierte en una tarea refleja, es decir un “proyecto reflejo del yo” que consiste en:

“el mantenimiento de una crónica biográfica coherente, si bien continuamente revisada, se lleva a cabo en el contexto de la elección múltiple filtrada por los sistemas abstractos. En la vida social moderna, la noción de estilo de vida adquiere una particular importancia”⁸⁵.

Este planteamiento se inscribe en un contexto en el que se ha producido una pérdida de la hegemonía de la tradición y se ha abierto el camino hacia una dialéctica de lo local con lo universal, en la que el individuo tiene que elegir entre diversas opciones de estilos de vida. Lo expresado hasta el momento se complementa al decir que:

“la planificación de la vida, organizada de forma refleja y que presupone normalmente una ponderación de los riesgos filtrada por el contacto con el conocimiento de los expertos, se convierte en un rasgo central de la estructuración de la identidad del yo”⁸⁶.

Las influencias que se ciernen sobre el yo afectan tanto al cuerpo como a los procesos psíquicos, lo que hace explícito la relación que se establece entre “los aspectos personales del desarrollo corporal y los factores universales”⁸⁷, en este contexto se entreteje un sentimiento en torno a la vida de que ésta no tiene nada valioso que ofrecer,

Estos postulados introductorios proporcionados por Giddens permiten establecer la siguiente relación, un rasgo estructural del *Dasein* es la historicidad, que consiste en la determinación del *Dasein* por su pasado un pasado que le antecede y que le ofrece unas significaciones y comprensiones tanto de su existencia como del mundo, en la modernidad estas significaciones son dadas por las instituciones modernas, los sistemas mundiales, por la ciencia y la tecnología que pretenden determinar experiencias y, es en este marco en el que se configura la identidad del yo. La forma en que asume su cuerpo y su vida se convierte en la elección de estilos de vida impuestos desde fuera por expertos. Puede decirse que el uno en su forma de expresión de la publicidad se materializa en los rasgos estructurales de la modernidad, en la duda, la cultura del riesgo, la reorganización del tiempo y el espacio y los mecanismos de desenclave.

El futuro y el proyecto están bajo el dominio de la planificación, situaciones que en Heidegger se podrían considerar como formas impropias de ser que conducen a una alienación del *Dasein*, es un proyecto reflejo permeado por la publicidad que en el caso de la modernidad se expresa en la dialéctica de lo universal con lo local y en la que se le ofrece al yo estilos de vida, producto de una planificación proporcionada por expertos.

⁸⁵ *Ibíd.* Pg.14

⁸⁶ *Ibíd.* Pg. 14

⁸⁷ *Ibíd.* Pg. 17

Un yo, sujeto al arbitrio de las disposiciones de la modernidad, que puede llevar a lo que desde Heidegger se puede llamar un sujeto impersonal, es decir un sujeto alienado en el se dice y se piensa, que hace lo que se espera en el marco de una crónica biográfica organizada desde fuera.

El uno prescribe la disposición afectiva dice Heidegger, la modernidad, un mundo de riesgos, irrumpe en lo más profundo de la identidad del yo y por tanto en sus sentimientos personales, en este contexto el sentimiento en torno a la vida hace que esta ya no se vea como algo valioso.

2.1. El Marco de la modernidad

En la modernidad⁸⁸ circula información social y psicológica que ofrece posibles modos de vida desde los cuales se organiza de forma refleja una biografía coherente. Como situación de riesgo legitimada en la modernidad se encuentra la presencia de armamento nuclear que demuestra el poder destructivo de las armas.

La modernidad se caracteriza por la industrialización, por el capitalismo, por instituciones de vigilancia, por el auge de la organización, así como también por un dinamismo extremo que se evidencia en avances rápidos en el cambio social.

El carácter dinámico de la vida social se puede explicar a partir de la transformación del tiempo y el espacio que hace referencia a un distanciamiento y vaciamiento de estos términos, situación que se ha materializado a través del invento del reloj y el mapamundi. Para entender un poco mejor este punto es necesario explicar la cuestión de los mecanismos de “desenclave” descrita al comienzo de este capítulo. Estos mecanismos son de dos tipos, el primero son las “<<señales simbólicas>>”⁸⁹ referidas a medios de cambio de valor estándar como por ejemplo el dinero, que genera una separación del tiempo por la utilización de medios de crédito y una separación del espacio pues se pueden realizar transacciones entre personas que no necesitan encontrarse físicamente; el segundo son los “<<sistemas expertos>>”⁹⁰ que hace referencia al conocimiento técnico en el que su validez no depende de quién lo utilicen o lo practiquen dejando en suspenso el tiempo y el espacio, este sistema incide en todos los aspectos de la vida social extendiéndose hasta la intimidad del yo. Para nombrarlos en conjunto se empleará el término “sistemas abstractos”⁹¹.

⁸⁸ Término con el que se hace referencia “a las instituciones y modos de comportamiento impuestos primariamente en la Europa posterior al feudalismo... equivalente aproximadamente a la expresión <<mundo industrializado>>” tomado de: GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995

⁸⁹ GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995 Pg.30

⁹⁰ Ibíd.

⁹¹ Ibíd.

Otro elemento que entra en la explicación del dinamismo en la modernidad es la “reflexividad generalizada”⁹² que hace referencia al sometimiento continuo a revisión de la actividad social y las relaciones materiales con la naturaleza bajo los preceptos de los nuevos conocimientos e informaciones. Todo conocimiento científico se asume bajo la duda es susceptible de revisión.

Para entender la universalización, otro rasgo de la modernidad, hay que recurrir también al distanciamiento espaciotemporal, con ésta se hace mención a la interacción entre acontecimientos distantes con los contextos locales. Se caracteriza por una “*dialéctica entre lo local y lo universal*”⁹³, es decir que lo que ocurre en un lugar del mundo produce situaciones contrarias en el otro. Por ejemplo el riesgo de una guerra nuclear afectan a personas que viven en contextos más tradicionales lo que genera cambios profundos en la vida cotidiana.

Como formas de expresión, de la universalización y de las tendencias de desenclave se tienen los materiales impresos (revistas, periódicos) y las imágenes visuales (cine y televisión), tendencias que a su vez incrementan la experiencia mediada. Hay que recordar que todas las experiencias del ser humano están mediadas, bien sea por el lenguaje o por la socialización. El lenguaje permite un distanciamiento espaciotemporal, pues posibilita sobrepasar la inmediatez de la experiencia y así preservar o repetir prácticas a través del tiempo. La experiencia mediada puede llevar a que los sucesos y objetos reales parezcan menos concretos que las representaciones proporcionadas por los medios de comunicación, de igual forma los medios representan de forma normal situaciones que pueden ser problemáticas en la vida cotidiana, como por ejemplo el contacto con la muerte. En la modernidad “los medios no reflejan realidades sino que, en cierta medida, las configuran”⁹⁴.

Esclarecer estos elementos estructurales que constituyen la modernidad, permite exponer las formas en que se materializa el uno en la actualidad y con ello los modos que adquiere la publicidad, la habladoría y la curiosidad mencionadas por Heidegger. La curiosidad, como expresión cotidiana de la visión y que muestra el carácter de estar absorbido en el uno, puede hacerse presente en la reflexibilidad generalizada, pues de alguna forma es el constante paso de lo nuevo a lo nuevo generado por los cambios, se producen nuevos conocimientos que nos llevan a nuevas reflexiones sobre la actividad social, conocimientos que a su vez están sustentados en la duda pues se asumen como hipótesis lo que acentúa su carácter transicional, con lo cual como dice Heidegger no se buscaría una comprensión de lo visto, pasando a ser una curiosidad distraída. La habladoría modo cotidiano en que se expresa el discurso, hace referencia a un hablar carente de fundamento, pues no lleva ni se funda en una apropiación de lo que se habla, impide la comprensión y encubre al ente del que se habla con lo que se reprime

⁹² *Ibíd.* Pg. 33

⁹³ *Ibíd.* Pg. 35

⁹⁴ *Ibíd.* Pg. 42

toda interrogación. Como concreción de ello se puede tomar la experiencia mediada y la organización refleja de la biografía coherente, pues, éstas parten de un distanciamiento de los sucesos y objetos, así éstos parecen menos concretos que los ofrecidos o creados por los medios de comunicación, los expertos proporcionan conocimientos en los que se valoran los riesgos y ofrecen estilos de vida. Se produce una intervención de los sistemas abstractos en la formación del yo, se recurre a los expertos para recibir instrucción y asesoramiento, convirtiéndose en formas de socialización que sustituyen el apoyo y seguridad que brindaban la tradición y la comunidad.

2.2. El yo

Cómo se mencionó al inicio del primer capítulo, un rasgo del *Dasein* es su modo de ser comprensor, el cual funda la aperturidad, la posibilidad del proyectarse y la visión. Al respecto Giddens ofrece una definición del ser persona como un conocer, tanto lo que se hace como el por qué se hace, con lo que se propone la posibilidad de conocernos a nosotros mismos desde lo que hacemos. No debe perderse de vista que este conocer puede ser propio o impropio y que no necesariamente es teórico.

En la construcción de la identidad del yo, juega un papel importante la instauración de la “confianza básica”⁹⁵, ésta se funda en la confianza que desarrolla el niño frente a sus primeros cuidadores, es una interacción inconsciente anterior a la aparición del “yo” y del “mi”. Dicha conciencia tiene una organización espacio temporal, pues por una parte está la ausencia de los cuidadores, en la que se construye la “fe” de que regresarán aunque no se encuentren (“espacio potencial”⁹⁶, mantenimiento de la relación aunque estén distantes); por otra parte el hábito y la rutina entran en juego en las relaciones establecidas entre el niño y sus cuidadores. Las actividades rutinarias no se realizan de manera automática sino que, por ejemplo en cuanto al control del cuerpo y el discurso, se mantiene una vigilancia permanente para avanzar en la vida social. La confianza que se crea entre el niño y los cuidadores se convertirá después en una forma de protección que le permitirá afrontar las circunstancias adversas, elemento fundamental en el desarrollo de la autonomía. El distanciamiento espacio temporal entre el niño y sus cuidadores posibilita la aparición de un “no yo”⁹⁷, es decir de un objeto, en este distanciamiento se desarrollan puentes como lo son los “objetos transicionales”⁹⁸. Otro aspecto que entra en escena es la creatividad, que se entiende como un pensamiento innovador respecto a lo preestablecido.

Heidegger expresa la aperturidad del *Dasein* en su Ahí, cuyas formas constitutivas son el comprender y la disposición afectiva. Pero ¿qué puede entenderse con ello?, al respecto podemos decir con Giddens que, existe una gran relevancia de

⁹⁵ *Ibíd.* Pg. 54

⁹⁶ GUIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones península, 1995 Pg. 55

⁹⁷ *Ibíd.* Pg. 59

⁹⁸ *Ibíd.* Pg. 56

los aspectos emocionales en la aceptación de la realidad, es decir del mundo externo, pues dicha aceptación depende de la seguridad emocional alcanzada en la confianza básica. Por otro lado el conocimiento de dicha realidad se logra a partir de las diferenciaciones que se establecen a través de nuestras prácticas diarias, con lo cual se expone que no es una cuestión teórico, sino que, las significaciones son producto de las diferencias aceptadas según nuestra experiencia cotidiana, “el conocimiento del significado de la palabra <<mesa>> es el conocimiento de la utilidad de una mesa”⁹⁹, teniendo en cuenta su diferencia con respecto a otros útiles.

En cuanto a la relevancia de lo emocional en la construcción del yo, se tiene como expresión de ésta la angustia, la cual no se limita a algo específico, situacional y concreto (riesgos y peligros), por tanto se diferencia del miedo, el cual tiene definido un objeto, “como dice Freud, la angustia a diferencia del miedo no tiene en cuenta el objeto... la angustia es un estado generalizado de las emociones del individuo”¹⁰⁰. Es la angustia la que genera la represión inconsciente y no al contrario, hace referencia a las amenazas que se ciernen sobre la seguridad y la integridad del individuo de una manera inconsciente.

La angustia se funda en la separación del niño de su cuidador más cercano, amenazando la seguridad adquirida durante el proceso de atención proporcionado por los cuidadores de crianza. El miedo a la pérdida y los sentimientos de abandono como contraparte a los de amor y esperanza dan lugar a la esperanza y el coraje. El distanciamiento espacio temporal de los cuidadores, fundante de la angustia y en el que se desarrolla la confianza básica promueven el aprendizaje cognitivo.

La angustia se deriva de la posibilidad del individuo de adelantarse a posibilidades futuras relacionándolas con la acción presente, con Heidegger se encuentra al respecto la referencia que hace al anticiparse-a-si como estructura del cuidado, la posibilidad de estar abierto hacia posibilidades.

El individuo se ve abocado a enfrentar una serie de “cuestiones existenciales”¹⁰¹. Como primera cuestión se encuentra la existencia misma, que se refiere a la “<<lucha del ser contra el no ser>>... no consiste en <<aceptar>> la realidad, sino en crear puntos de referencia ontológica.”¹⁰² Otra cuestión existencial es nuestro carácter finito, ante el cual y como seres humanos, somos conscientes de él. La angustia frente a la muerte se funda en el miedo a la pérdida de los cuidadores. En Heidegger la muerte se revela como la posibilidad más extrema, en tanto que no se refiere a un cese de las funciones biológicas, sino a un continuo estar vuelto hacia la muerte como posibilidad más propia e irrespectiva. Su filosofía de acuerdo

⁹⁹ Ibíd. Pg. 60

¹⁰⁰ Ibíd. Pg. 61

¹⁰¹ Ibíd. Pg.66

¹⁰² Ibíd.

a Giddens, no tiene una pretensión moral, sino que tiene como interés exponer las “realidades de la experiencia humana”¹⁰³.

La siguiente cuestión es la existencia de los otros, en la que el lenguaje público como medio de acceso a la conciencia permite superar una primacía de la conciencia del yo sobre la conciencia de los otros, evitando caer en un solipsismo en el que hay una dificultad en el acceso a la conciencia de los otros, puesto que sólo de manera empática desde nosotros mismos podríamos deducir los sentimientos y experiencias de los demás. Por tanto, en este sentido “la intersubjetividad no deriva de la subjetividad, sino al contrario”¹⁰⁴, el descubrimiento de los otros no es algo accidental sino que es algo fundamental en el desarrollo de la identidad del yo.

La identidad del yo se entiende como “conciencia refleja”¹⁰⁵, es decir, es la interpretación biográfica que realiza la persona de su yo, es la interpretación de su continuidad en el tiempo y el espacio. La identidad de la persona se encuentra en la capacidad de “llevar adelante una crónica particular”¹⁰⁶, es una construcción biográfica en la que expresamos la idea de quiénes somos, crónica que puede estar tintada con cuestiones inconscientes. Los contenidos que conforman las biografías responden a los contextos sociales y culturales en los cuales se encuentran.

Un rasgo fundamental del yo es que está corporeizado, el cuerpo se experimenta a partir de sus implicaciones prácticas, es decir, que en la solución de situaciones y sucesos externos (gestos y expresiones) es como se capta el cuerpo. El control rutinario del cuerpo permite el mantenimiento de una “biografía de la identidad del yo”¹⁰⁷, y a su vez éste, se expone a los demás mediante su corporeización.

El cuerpo es fuente tanto de sensaciones de bienestar como de tensiones y enfermedades, sus implicaciones en la acción tienen relación con el yo, por ejemplo las formas de vestir, las maneras de actuar de acuerdo con las convenciones de la vida diaria y el manejo del placer y el dolor. Tanto la apariencia como el porte expresan una identidad social y se ajustan a las exigencias particulares de cada situación. En la modernidad, la apariencia y el porte no se ven como algo dado, sino que se rigen por “el principio según el cual el yo está por construir”¹⁰⁸, por lo que toma relevancia los regímenes para el cultivo del cuerpo, consistentes en un constante control y vigilancia de éste para mejorar o mantener su apariencia. Los regímenes corporales son una manera refleja de influir en “el proyecto del yo,”¹⁰⁹ exteriorizan una respuesta a determinada identidad, que en

¹⁰³ Ibíd. Pg. 69

¹⁰⁴ Ibíd. Pg. 70

¹⁰⁵ Ibíd. Pg. 72

¹⁰⁶ GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995 Pg. 74

¹⁰⁷ Ibíd. Pg.29

¹⁰⁸ Ibíd. Pg. 129

¹⁰⁹ Ibíd. Pg. 135

muchos casos puede ser confusa, por ejemplo la anorexia, que se podría entender como una respuesta a la pluralidad de opciones dispuestas en la modernidad. Se puede sintetizar esta situación, de la construcción de una identidad del yo y del cuerpo en una cultura del riesgo, cuando Giddens expone que:

“La anorexia es un afán por alcanzar seguridad en un mundo de opciones múltiples pero ambiguas. El cuerpo estrictamente controlado es un emblema de existencia a salvo en un medio social abierto”¹¹⁰.

Una disociación entre la crónica biográfica y las rutinas aceptadas, es decir cuando la persona siente que sus actuaciones son falsas, como si fueran teatralizaciones, cuando sus rutinas pierden validez, se produce lo que Laing denomina una “<<descorporeización>> del yo”¹¹¹, esto lleva a que la persona se distancie de las acciones de su cuerpo y tome los peligros como si estos fueran una amenaza a otro.

Como formas de expresión de la disposición emocional se han mencionado la confianza básica y la angustia, las cuales se relacionan entre sí y determinan la forma en que se está abierto al mundo, determinan la visión que se va construyendo o adquiriendo sobre el mundo y en últimas afectan la identidad del yo. En este sentido, otra forma de expresión de dicha disposición es la motivación, considerada como “un <<estado afectivo>> subyacente al individuo”¹¹² que implica tanto formas inconscientes como conscientes. La angustia da origen a los motivos, por tanto éstos están ligados a las relaciones de confianza básica que se establecen en los primeros años. Los vínculos que se establecen con los primeros cuidadores determinarán el tipo de relaciones que se establecerán en la vida adulta.

Los intereses provenientes de la emocionalidad pueden llevar a sentimientos de culpa y vergüenza, el primero referido a la angustia generada por la trasgresión a restricciones de carácter normativo y, el segundo referido a sentimientos de insuficiencia por la no satisfacción de expectativas. Ambos tienen su contraparte, del primero, es la reparación (en acciones o misiones) y del segundo es el orgullo o autoestima.

Las emociones se convertirán después en los sentimientos en los que se sustentará la identidad del yo.

2.3. La modernidad y los cambios del yo

Los rasgos que enmarcan la modernidad (los sistemas abstractos, la reorganización del tiempo y el espacio, etc.) produce cambios en la identidad del

¹¹⁰ Ibíd. Pg. 139

¹¹¹ Ibíd. Pg. 31

¹¹² Ibíd. Pg. 86

yo, éste se ve enfrentado a una diversidad de elecciones y cuenta con pocas ayudas al momento de escoger. Situación que genera varias consecuencias.

Como primera se tiene que, la noción de estilo de vida adquiere gran relevancia, ésta se concibe generalmente en un sentido de “consumismo social”¹¹³, se escogen los prototipos ofrecidos por la publicidad. Giddens la define como la adopción de un conjunto de prácticas que no sólo satisface necesidades utilitarias sino que “dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo... son prácticas hechas rutina”¹¹⁴, las rutinas se expresan en los hábitos diarios, en el vestir, en las formas de actuar y en las decisiones que se toman.

Una segunda consecuencia es que, los rasgos de la modernidad impactan también en la diversidad de elecciones, pues se legitima la “duda metódica”¹¹⁵, por tanto los conocimientos están sujetos a constante revisión de acuerdo a los nuevos avances o descubrimientos, los expertos entran en constantes desacuerdos presentando o recurriendo a diferentes escuelas de pensamiento.

Otra consecuencia, es el auge de la experiencia mediada, puesto que los medios de comunicación ofrecen situaciones y ambientes con diversos estilos de vida, dichos medios nos permiten acceder a los acontecimientos que ocurren en otros lugares aunque sean distantes. Por tanto, las experiencias físicas se ven afectadas por circunstancias sociales mediadas. En este contexto, de multiplicidad de estilos de vida “la planificación estratégica de la vida adquiere una especial importancia”¹¹⁶, acompaña y se convierte en contenido de la organización de una trayectoria de la vida, se prepara un futuro de manera refleja desde la biografía coherente del yo. Dicha planificación no implica una preparación para la totalidad de la vida futura, aunque prever sucesos distantes como la muerte puede ser fundamental para el yo.

Si bien las circunstancias en que se encuentre una persona condicionan las elecciones de estilo de vida, estas circunstancias sin importar su carácter limitador, se ven invadidas por los rasgos de la modernidad, en tal caso para las clases limitadas “la creación refleja de la identidad del yo puede ser tan importante como entre las capas sociales ricas”¹¹⁷. La publicidad promueve nuevos estilos de vida, ante las cuales se modela la identidad del yo, sin embargo, éstos pueden llevar a una desesperación pues las restricciones en que se vive hacen que esos modelos se conviertan en una carga.

¹¹³ *Ibíd.* Pg. 106

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ *Ibíd.* Pg.109

¹¹⁶ *Ibíd.* Pg. 111

¹¹⁷ *Ibíd.* Pg. 112

2.4. Riesgo y destino

La modernidad se caracteriza por los constantes cambios y por el riesgo y, aunque la noción de destino no ha desaparecido del todo, se le contraponen a ésta “el carácter abierto de los acontecimientos futuros”¹¹⁸, es decir, las concepciones modernas se oponen a una idea de determinismo.

Si bien la noción de destino comporta una idea de preordenamiento, de algo fijado, guarda pocas relaciones con el “*fatalismo*”¹¹⁹ el cual es rechazado en el pensamiento moderno. Un punto de encuentro entre las ideas de destino y los planteamientos posteriores, es el concepto de “fortuna”. Su empleo por parte de Maquiavelo implicó el paso a nuevas formas de acción en las que se excluye la idea de destino. Con estos planteamientos se abre paso a una cultura del riesgo y su cálculo, rasgo propio de una sociedad que se despide de las formas tradicionales de actuar. El futuro adquiere un carácter de abierto y de incognoscible, en este terreno toda acción es calculable en sus posibles riesgos con respecto a sus resultados concretos.

Se hace patente una “preocupación por el riesgo”¹²⁰, que se materializa en sus intentos de reducción, de control, su institucionalización, (a través de juegos aceptados en la vida social u otras situaciones como los mercados competitivos), así como también en la aparición de nuevos riesgos con alcances mundiales (polución ambiental, consumo de drogas etc). En este marco, adquiere relevancia el establecimiento de un “perfil del riesgo”¹²¹ que implica un análisis y/o evaluación constante de los riesgos presentes en las acciones. Estos análisis se realizan desde unos conocimientos presentes y toman como fundamento los conocimientos proporcionados por los especialistas, dichos conocimientos repercuten también en los estilos de vida. El estilo de vida se ve abocado al riesgo, por lo que, pensar en términos de riesgo se hace algo ineludible.

La idea de destino proporcionaba una “seguridad psicológica”¹²², pero ésta se ha perdido ya que en la modernidad se dificulta dicha seguridad. La rutina y el proceso de aprendizaje a largo plazo que le acompaña, permitía la adquisición de una comodidad, pues la regularidad de las acciones posibilita el desarrollo de la confianza, ya que así, la vida se ve como algo normal y predecible. En la modernidad se abandona la idea de fortuna por lo que la evaluación del riesgo adquiere gran relevancia cuando se dirige la mirada hacia el futuro.

Los sistemas abstractos, (dinero, la energía, suministros de agua), penetran en la vida cotidiana y crean algunas seguridades en las actividades sociales, como por ejemplo, en los viajes con la construcción de mejores carreteras o en los

¹¹⁸ *Ibíd.* Pg. 142

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ *Ibíd.* Pg. 148

¹²¹ *Ibíd.* Pg. 152

¹²² *Ibíd.* Pg. 166

conocimientos que permiten un control del tiempo atmosférico reduciendo peligros, pero también, crean riesgos, en el caso del dinero que está sujeto a las fluctuaciones de la economía mundial, una sequía que puede generar situaciones más difíciles que en épocas anteriores o el calentamiento global. En estos últimos es difícil evaluar sus consecuencias. La introducción de estos sistemas abstractos producen también situaciones de alienación, como en el caso de la “pérdida de destrezas”¹²³. En épocas premodernas se podían desarrollar conocimientos de forma local, pero en la modernidad éstos se pierden aunque no de forma definitiva, aún se mantienen algunos conocimientos cotidianos.

En la vida diaria las personas se ven avocadas a elegir desde diversas perspectivas tanto locales como de los sistemas abstractos y, es muy frecuente que “No exista una autoridad superior a la que dirigirse”¹²⁴, faltan autoridades determinantes, éstas han sido abandonadas, puesto que las creencias están sujetas a una revisión y modificación constante, los expertos entran en desacuerdo. Las elecciones repercuten no sólo en el comportamiento sino también en la identidad del yo, optar por uno u otro tipo de medicina refleja un determinado estilo de vida, de igual forma las decisiones vitales que se agudizan en los momentos decisivos, configuran el “proyecto reflejo de identidad del yo”¹²⁵ sobre todo por sus consecuencias, lo que hace que en estos momentos se haga más necesario el acudir a autoridades tradicionales o a los expertos.

2.5. Repercusiones que trae consigo la modernidad

En la modernidad lo moral, lo normativo se vuelve extrínseco, puesto que los “principios morales van en contra del concepto de riesgo y de la activación de dinámicas de control”¹²⁶. La tradición tiene un carácter normativo que se diferencia del mero hábito, las actividades se basan en principios que indican cómo hacer las cosas, cualidad moral de la tradición. La solidez de la tradición no proviene de la acumulación de saberes, sino de “la adhesión a los preceptos normativos”¹²⁷.

En este contexto de modernidad en donde toma preeminencia los sistemas abstractos que inciden a su vez en la vida diaria, toma preeminencia la “referencialidad interna”¹²⁸ de los sistemas sociales, como ejemplo se tiene el tiempo de vida, cuya trayectoria está apartada del ciclo de vida de las generaciones, lo que indica un rompimiento de los vínculos entre la vida de los individuos y el intercambio generacional. El concepto de generación se convierte más en una normalización de la sucesión temporal, guardando poca relación con los intercambios colectivos propios de épocas anteriores. El tiempo de vida también se separa del lugar, ya no se encuentra localizado, las actividades se

¹²³ *Ibíd.* Pg. 126

¹²⁴ *Ibíd.* Pg. 180

¹²⁵ *Ibíd.* Pg. 182

¹²⁶ *Ibíd.* Pg. 186

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ *Ibíd.* Pg. 187

inscriben en espacios temporales más amplios, no ofrece la familiaridad que ofrecía en épocas anteriores, “el lugar resulta, así, mucho menos significativo que lo que solía en cuanto referente externo para el tiempo de vida del individuo”¹²⁹ expresión esto de la expansión de los mecanismos de desenclave que penetran hasta la identidad del yo sin eliminar los apoyos anteriores.

También se produce una liberación del tiempo de vida de las referencias externas proporcionadas por los demás (individuos o grupos), en las sociedades tradicionales las relaciones de parentesco servían de base para la toma de decisiones. Con la falta de estos referentes, el tiempo de vida se toma como una trayectoria referida a proyectos y planes del individuo. Se produce un declive de los rituales que marcaban los momentos de transición de la vida, con lo cual se retira un apoyo psicológico para dichas transiciones.

Otro efecto que se presenta en la modernidad es “el secuestro de la experiencia”¹³⁰, el cual implica el ocultamiento, de elementos básicos de la experiencia, a la rutinas diarias, elementos como la locura, la muerte y la enfermedad. Es decir que se produce una exclusión de la vida social de cuestiones existenciales fundamentales. Como manifestación de este secuestro se pueden esbozar la aparición de instituciones como el manicomio y la prisión. Antes la “locura, el crimen y la pobreza no se consideraban aún <<problemas sociales>>”¹³¹, se daba un trato religioso a las actitudes desviadas, crimen y pecado tenían las mismas consideraciones, las trasgresiones religiosas se trataban desde los códigos criminales y los trasgresores estaban condenados al pecado.

La “corrección secular” debe su aparición al desarrollo de un proceso más amplio, cuando el “mundo social y natural acabaron considerándose transformables y no simplemente dados”¹³², ya que, este presupuesto posibilitó el surgimiento de la idea de que el ser humano es susceptible de cambio. Se produce también una separación entre categorías como pobre, loco y criminal, que antes se trataban de manera indistinta y con ello se inició la construcción de ámbitos especiales para tratamientos terapéuticos con el fin de restablecer la salud. Las conductas criminales se podían explicar como resultado de circunstancias sociales desfavorables y no como una resultante de la naturaleza humana o como efecto de la voluntad de Dios. Hay una especie de liberación de la tradición y de las costumbres. Con la institucionalización de la criminalidad y la locura las personas en su cotidianidad tienen poco contacto con ese tipo de situaciones, pues se produce un secuestro de quienes se consideran como descalificados para participar en actividades sociales. En las sociedades premodernas fenómenos como la muerte no eran ocultados. Un aspecto a resaltar en la cuestión del

¹²⁹ Ibíd. Pg. 188

¹³⁰ Ibíd. Pg. 199

¹³¹ Ibíd. Pg. 200

¹³² Ibíd. Pg. 201

ocultamiento, es que éste trae a su vez, como consecuencia, que las cuestiones existenciales se conviertan en un asunto técnico que debe ser tratado por profesionales.

El secuestro institucional de aspectos fundamentales de la vida, hasta los considerados más biológicos, es el resultado impuesto de una cultura en la que se tiene la creencia de que “los campos de la moral y estética han de quedar suprimidos por la expansión del conocimiento técnico”¹³³. También se produce un secuestro de la vida humana a la naturaleza, puesto que aquella se desarrolla en entornos creados por el hombre, las ciudades como entornos artificiales.

Como efectos del secuestro de la experiencia se tiene que, se produce una ampliación de las áreas de seguridad en la vida cotidiana y se reprimen “componentes morales y existenciales básicos de la vida humana”¹³⁴. La seguridad es proporcionada por la rutina, varios ámbitos de la vida diaria y gracias a los sistemas abstractos se consideran seguros “en el sentido weberiano de que proporcionan un medio de acción <<calculable>>”, sin embargo dichas rutinas carecen de un sentido moral y se terminan asumiendo como prácticas vacías. Cuando se produce algún quiebre en las rutinas se generan crisis existenciales, los individuos se enfrenta a momentos decisivos con pocos “recursos psíquicos y sociales que le permitan solucionar los problemas planteados”. La experiencia mediada permite entrar en contacto con aquellas experiencias secuestradas (locura, criminalidad, enfermedad, sexualidad), a través de la literatura y la ficción, dicha mediación no ayuda a superar el secuestro sino que por el contrario lo acentúa, por ejemplo los seriales expresan lecciones morales que han perdido vigencia en la vida cotidiana.

Con lo dicho hasta el momento se puede afirmar que el yo se desarrolla en “condiciones de despojamiento moral”¹³⁵, este despojamiento se da debido a que el proyecto del yo se ve excluido de las experiencias fundamentales que relacionan las tareas diarias con los problemas existenciales, “el yo de la sociedad moderna es frágil, quebradizo, fracturado, fragmentado”¹³⁶. Otras concepciones, plantean la idea de la “aparición de trastornos de carácter narcisistas”¹³⁷, postulado propuesto por Sennett quien dice:

“En cuanto trastorno del carácter, el narcisismo es una preocupación por el yo que impide al individuo establecer límites válidos entre el yo y los mundos externos. El narcisismo relaciona los sucesos exteriores con las necesidades y deseos del yo, preguntándose sólo <<qué significa eso para mí>>. El narcisista supone una búsqueda constante de la identidad del yo, pero dicha búsqueda se frustra debido a

¹³³ *Ibíd.* Pg. 210

¹³⁴ *Ibíd.* Pg. 212

¹³⁵ *Ibíd.* Pg. 215

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ *Ibíd.* Pg. 216

que la averiguación inquieta del <<quién soy>>, más que una indagación alcanzable es una expresión de obsesión narcisista¹³⁸ .

Para las personas narcisistas, las relaciones con el mundo adquiere características destructivas. La actividad personal se convierte en un terreno árido y poco atrayente, se toma como una búsqueda permanente de satisfacción. El aislamiento de lo público se trata de compensar con una concentración en la vida personal, la idea de personalidad se introduce en la vida social y lo impersonal parece no tener ningún sentido. Esta situación en su carácter institucional es resultado de “la decadencia de la autoridad tradicional y en la formación de una cultura secular, capitalista y urbana”¹³⁹, tal secularización produce una reducción del sentido moral a la inmediatez de la percepción y de la sensación. Como manifestación de lo mencionado se tiene por ejemplo, el hecho de que, en la vida diaria las personas excluye de sus vidas los riesgos que amenazan al mundo, centrándose en sus preocupaciones personales, dejando de lado su entorno social más amplio, las personas están en búsqueda de una seguridad psicológica y de bienestar.

Al haber una falta de compromiso con los otros, las personas narcisistas buscan en la admiración y aprobación afrontar sus inseguridades. “El capitalismo consumista, con sus intentos de normalizar el consumo y formar gustos mediante la publicidad, tiene un papel fundamental en el fenómeno del narcisismo”¹⁴⁰, el consumismo no busca un público educado sino inmerso en las apariencias, se enfoca hacia las características alienadas que desea el narcisista (belleza, popularidad personal etc.), por ello, en la modernidad vivimos “como si estuviéramos rodeados de espejos donde buscamos la apariencia de un yo sin tacha y socialmente valioso”¹⁴¹. Las personas narcisistas encuentran dificultades al interactuar con los demás, puesto que hacen demandas desconsideradas en cuanto a su satisfacción emocional y su seguridad, manteniendo a su vez cierto desapego para no ver vulnerado su ego narcisista, se rechaza la entrega a los demás. En este contexto, el culto a los expertos se pone por encima de la autoridad familiar y a la de los dirigentes como una nueva forma de paternalismo. Lo que conlleva a que, en palabras de Lasch:

“Los individuos forzados a enfrentarse a situaciones de gran adversidad en las que sólo existe un <<yo mínimo>> separado defensivamente del mundo exterior. La apatía hacia el pasado, la renuncia al futuro y una determinación a vivir el día son un punto de vista que se ha hecho característico de la vida ordinaria en circunstancias dominadas por influencias sobre las que los individuos sienten que poseen poco o ningún control”¹⁴².

¹³⁸ Citado en GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995, Pg. 216

¹³⁹ GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995, Pg. 217

¹⁴⁰ *Ibíd.* Pg. 219

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² Citado en GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995, Pg. 220

El narcisismo es una forma de defensa contra los profundos cambios amenazantes del mundo moderno, el narcisista es caótico, impulsivo y lo invade un sentimiento de vacío, “respuesta a una frágil identidad del yo”¹⁴³ desde la cual se pretende afrontar los riesgos de la vida moderna. En la vida social contemporánea adquiere relevancia el cultivo del cuerpo, las dietas, las formas de vestir y el atractivo personal, se convierten en algo común en la vida social. Los orígenes del narcisismo se encuentran en un fracaso producido en la confianza básica, cuando en la niñez no se logra un reconocimiento de la autonomía del cuidador y no se consigue establecer unos límites psíquicos. Estas circunstancias llevan a que las personas en la edad adulta desarrollen un comportamiento “proclive a una dependencia neurótica de los demás”¹⁴⁴, sobre todo para mantener su autoestima.

Como otro efecto en la modernidad se tiene una cierta preeminencia de la psicoterapia, según Lasch ésta se puede entender como una forma de dependencia hacia los expertos. En este sentido Philip Rieff expone que la aparición de la psicoterapia ocurre en un momento en que se debilita la religión tradicional, lo que implica una secularización que viene acompañada de una carencia moral.

“lo que Rieff denomina <<control terapéutico>> interviene para preservar cierto nivel de <<funcionamiento social adecuado>> en situaciones en que la religión no proporciona ya orientaciones vinculantes”¹⁴⁵

Ante los momentos de crisis las personas ya no recurren a la autoridad de la iglesia sino a los especialistas. En los contrastes del mundo moderno, lo importante es que las personas sigan adelante, aunque se presenten carencias en cuanto a los referentes morales, estos son suplantados por una sensación de bienestar, despojada “de los grandes misterios de la vida”¹⁴⁶. Es necesario no perder de vista que la psicoterapia no representa una autoridad como en épocas anteriores ocurría con la religión, ya que está conformada por una serie de vertientes y formas de pensar que en muchas ocasiones entran en contradicción, es más una manifestación de las condiciones propias de la modernidad que un sustituto de las formas morales tradicionales.

Es importante resaltar en este punto, que pese a los condicionamientos del contexto, el ser humano no necesariamente es pasivo, sino que por el contrario se refleja en sus acciones y reconstruyen las circunstancias externas en que se enmarcan dichas acciones. Los cambios en la modernidad si bien crean riesgos, también abren oportunidades. Así por ejemplo, los cambios que se producen al interior de las relaciones familiares, pues, los modelos tradicionales declinan, lo

¹⁴³ GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995, Pg. 226

¹⁴⁴ Ibíd.

¹⁴⁵ GUIDDENS Anthony, Modernidad e identidad del yo, Ediciones península, 1995, Pg. 227

¹⁴⁶ Ibíd.

que lleva a la búsqueda de nuevas formas de interacción familiar, es menor el número de niños a cuidar, la división del trabajo entre hombres y mujeres ya no es tan marcada, las familias ya no se organizan de acuerdo a divisiones de género.

Capítulo III

3. proyecto reflejo versus proyecto de ser

Para iniciar este último capítulo, se toma como referente la siguiente pregunta, planteada por Anthony Giddens, “¿Es la psicoterapia sólo un medio para ajustar a individuos insatisfechos a un entorno social defectuoso?”¹⁴⁷, la cual es una expresión de la reflexividad de la modernidad que puede conducir a un fomento del narcisismo. En este mismo sentido Giddens complementa diciendo, que la terapia puede entenderse como una “metodología de la planificación de la vida”¹⁴⁸.

Si bien la intención del presente trabajo no es enfocarse en el análisis de la psicoterapia, es válida la pregunta si se dirige la mirada hacia los proyectos de vida, entendidos como una planificación de la misma. Lo anterior enmarcándolo en las orientaciones y tendencias de la modernidad, la sociedad del consumo y el capitalismo que permean todas las esferas de la vida social. En este contexto se tiende a pensar que dicha planificación permite escapar a la incertidumbre del futuro, buscando dar respuesta a ideales de vida generalizados para todos y propuestos por expertos, como si todos tuviéramos las mismas pretensiones, con lo cual se intenta que las personas le encuentren un sentido a lo que hacen.

Lo anterior se puede complementar con los aportes de Pérez Ángel Ignacio, quien al hablar de las incidencias que la lógica postmoderna (lógica del mercado) ejerce sobre la educación, dice que en la actualidad, “Se acepta con toda naturalidad que cualquier actividad humana debe regirse por los patrones de economía, rapidez y seguridad en la consecución eficaz de los objetivos previstos”¹⁴⁹, afirmación que se sustenta en la idea de que “en toda práctica social pueden definirse los objetivos concretos especificados operativamente desde fuera y de forma previa... los resultados pueden identificarse, medirse y evaluarse con rigor; todo proceso social puede, en definitiva, considerarse un proceso mecánico y previsible”¹⁵⁰.

Pero ¿es esta la única forma válida de asumir la existencia y de comprender al ser humano? ¿es la planificación una forma de encontrarle sentido a nuestras acciones o es un mecanismo que puede conducir a una alienación?, ¿proyectar es sinónimo de planificar?, en un contexto en el que los sucesos distantes resultan más familiares que las influencias próximas y, en el que no hay referentes sólidos,

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pg. 228

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ PEREZ Angel Ignacio, socialización y educación en la época postmoderna. En: PIEROLA, J. Goikoetxea. Ensayos de pedagogía crítica. Venezuela, Laboratorio Educativo. Pg.44-64

¹⁵⁰ *Ibíd.*

lo que produce intranquilidad, ¿es la planificación una estrategia desplegada para ajustar a los individuos a una cultura de la duda y del riesgo?. Para encontrar herramientas que permitan analizar estas preguntas en sus diferentes matices, se han tomado como referentes algunos postulados heiddegerianos, (expuestos en el primer capítulo), que permiten exponer las estructuras que son constitutivas de nuestra existencia y que nos diferencian de los demás entes y de las cosas, estructuras que a su vez pretenden desustancializar la existencia y descocificar al ser humano.

Se tiene así que, el *Dasein* no se entiende como una sustancia meramente presente, ni tampoco como un ente que ya esté definido o terminado, sino que tiene como rasgo, el estar abierto a la comprensión de la propia existencia, desde la cual a su vez, se comprende así mismo, en las posibilidades de ser sí mismo o de no serlo y esta comprensión se da en el mundo. En el comprender se funda el “poder ser”, puesto que el *Dasein* es un “ser-posible”, en este marco la posibilidad tiene un carácter existencial, lo que la diferencia de una mera categoría con la que se designe algo que todavía no es real, como si fuera inferior a la realidad. El comprender permite la apertura al mundo en sus posibilidades, lo a la mano es puesto en libertad desde sus posibilidades. Por lo anterior puede afirmarse que el comprender tiene un carácter proyectivo, es decir que contiene las estructuras de lo que se puede llamar proyecto, dicho proyectar no se reduce a un simple planificar.

El comprender es un constitutum del *Dasein*, que permite la apertura a la significatividad, al “estar-en-el-mundo” y a la existencia. Lo comprendido no adquiere el carácter de objeto sino el de sentido, es decir, no toma el modo de algo dado en sus determinaciones objetivas, sino que su modo de ser depende de algo (el todo respectivo), y se accede a ello de manera propia (1.2), comprender algo es proyectarlo en sus posibilidades. El sentido se concibe como aquella manera previa de entender, desde la cual algo se hace comprensible, es ese fondo que deja comparecer, haciendo algo explícito en su “en cuanto qué”¹⁵¹, por lo que se puede mostrar con claridad que el sentido articula el “en cuanto” y la previdencia. Se toma el comprender como un “proyectante estar vuelto hacia el más propio poder ser”¹⁵².

El estar vuelto hacia lo posible no es un ocuparse, afanarse o esperar que se realice, ya que esto implicaría tomar la posibilidad como algo alcanzable y dominable, perdiendo así su carácter de posibilidad, es decir de permitir la

¹⁵¹ HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>. §32 Pg. 152

¹⁵² *Ibíd.* §41 Pg. 192

reflexión en tanto que venidera. Tampoco es un pensar calculador del cuándo y el cómo de su realización. Es un adelantarse, es decir un proyectarse, que acrecienta la posibilidad y permite que el *Dasein* se comprenda a sí mismo en las posibilidades develadas.

La relación que el *Dasein* establece con el mundo (el ocuparse), no es un mero estar presente junto a, sino que es un estar familiarizado y entrar en contacto con los útiles que comparecen, es decir, tiene la posibilidad de ser afectado por estos y de conferirles significado. Significado que además de estar determinado por una disposición afectiva, está enmarcado por unas formas previas de comprender, es decir hay un pasado que se le anticipa (historicidad).

El ser del útil (que se expresa en la remisión) (1.1) está determinado por las otras cosas y por el *Dasein*, por lo tanto no es algo estable. En este sentido, el *Dasein* se presenta como mundo (1.1.1), en tanto que es la condición que posibilita la aparición del ente que comparece, es el “en qué”, que pone en libertad al ente, es el primario para qué de la condición respectiva. En este orden de ideas el *Dasein* no puede darse sin mundo, así como tampoco sin los otros.

Concretando lo anterior, se afirma que la aperturidad del *Dasein* denominada el Ahí, tiene como formas constitutivas, el comprender, la disposición afectiva y el discurso. En el primero se funda el juicio o enunciado, el carácter de preiedad de la visión y el “poder-ser”; en el segundo se funda la posibilidad “de ser afectado” por los entes que comparecen.

Con ello, como se ha expuesto en el capítulo uno, se expresa una forma de descosificar al *Dasein*, su existencia y el mundo, pues tanto ésta como el mundo no se conciben como meras cosas que simplemente están ahí, como una concreción meramente material, sino que adquieren un carácter de posibilidad y de significatividad. Se pone en consideración la posibilidad que tiene el *Dasein* de darle significado a las cosas, existir no es simplemente aparecer, sino que implica la posibilidad de la interpretación de sí mismo y de preguntarse por el sentido de su ser. El preguntar es la posibilidad propia de un ser que puede encaminarse a la búsqueda de autenticidad, cuestionándose por su ser y por el sentido de su existencia.

En la actualidad con los proyectos de vida se pretende promover la “reflexión” en las personas, pero es una reflexión que se dirige no a ciudadanos ni a individuos sino a consumidores, buscando que las personas se fijen metas y objetivos claros, como una forma de constatar que saben qué quieren ser y hasta dónde quieren llegar, así se le otorga una dirección, una configuración y un contenido al proyecto de vida. Lo anterior es la manifestación de una instrumentalización del ser humano cuyas metas se orientan principalmente a lo económico. La vida se reduce a lo productivo, moldeable, homogeneizante, previsible y estandarizado haciendo del ser humano un instrumento útil.

En una cultura del riesgo, de la incertidumbre y en la que se van perdiendo los referentes de autoridad propios de las sociedades premodernas, el control de muchas de las situaciones que configuran la vida han pasado a ser manejados por instancias externas (sistemas abstractos), por las máquinas y los mercados. Lo que ha llevado a que aquellas cosas que son de origen humano se hagan ajenas, es decir se fomenta un distanciamiento de las cuestiones fundamentales de nuestra existencia. La tradición ofrecía una autoridad única, si bien podían haber tradiciones rivales, predominaba la adhesión a unas, desde las cuales se excluían las demás. Como ejemplo de instituciones de autoridad se tiene los sistemas de parentesco y la religión que cumplía un rol preponderante. En la modernidad se mantienen algunas de esas formas de autoridad, sin embargo, dichas “formas de autoridad tradicional, han pasado a ser tan sólo, <<autoridades>> entre otras, entre una indefinida pluralidad de saberes especializados”¹⁵³, es importante tener presente que los expertos no se entienden como una autoridad.

La planificación y la implementación de estilos de vida están influidas por la mercantilización, por el capitalismo, que buscan eliminar las trabas de la tradición y las formas preestablecidas para un intercambio sin trabas, promoviendo así el individualismo. El proyecto se dirige a la “posesión de los bienes deseados y a la búsqueda de estilos de vida artificialmente enmarcados”¹⁵⁴. Por lo que, las posibilidades de una existencia auténtica, de una autonomía personal, del desarrollo en términos humanos son reemplazadas por criterios de mercado, es decir por la necesidad creada del consumo constante de bienes. Los medios de comunicación juegan un papel importante en este contexto, al mostrar modos de vida y crónicas coherentes para que las personas puedan identificarse con ellos, como los seriados que ofrecen la posibilidad de satisfacciones que serían inalcanzables en condiciones reales. Se prioriza la forma sobre el contenido, pues lo importante es la narración coherente y no tanto las dificultades que se presentan en la construcción de una identidad del yo en las sociedades actuales.

La búsqueda de control, de que la vida cotidiana sea más previsible, el secuestro de la experiencia y los sistemas internamente referenciales, son formas en que, en la modernidad se intenta mantener alejada la “amenaza de falta de sentido personal”¹⁵⁵ con lo cual se busca promover una confianza y una seguridad, alejando las cuestiones existenciales que podrían generar inquietudes o despertar sentimientos de temor. Se excluyen cuestiones como el nacimiento y la muerte, manejados por expertos en instituciones creadas para ello, y además desconectados de los ciclos generacionales y de cuestiones morales más amplias. En la modernidad pierden relevancia los rituales que marcaban las transiciones fundamentales y que además ofrecían soportes para afrontar las angustias y

¹⁵³ GUIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones península, 1995, Pg. 247

¹⁵⁴ *Ibíd.* Pg. 250

¹⁵⁵ *Ibíd.* Pg. 255

tensiones generadas por ellas, propiciaban espacios de solidaridad, definía tareas, ligaban las acciones a marcos morales y cuestiones de la existencia humana.

La degradación de los valores, la falta de referentes simbólicos, la cocificación de la naturaleza como materia prima para el progreso, de la existencia y de las personas, contribuyen a que todo se vaya volviendo vano, fingido, carente de sentido y aburrido. El individualismo promueve la construcción de personas solitarias que pretenden ser manipuladas como si fueran cosas. La “caída” sería un término que permite expresar la situación expuesta hasta el momento, ya que designa el estar perdido en el uno, en la publicidad, cuando el “sí mismo” se diluye en el “uno mismo”, es decir cuando el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en la comprensión pública. En ella todo se vuelve impersonal, banal y conocido, regula toda interpretación tanto del mundo como del *Dasein*, lo que conduce a una alienación del “estar-en-el-mundo” puesto que éste es determinado por los otros. Dicha caída se expresa en los modos impropios de la aperturidad que son, la ambigüedad, la curiosidad y la habladuría (1.2.2).

En la habladuría las personas hacen uso de un lenguaje que carece de fundamento, que no se apropia de aquello de lo que se habla y que, tampoco cuenta con referentes a los cuales adscribirse, se pretende instaurarlo por medio de la repetición encubriendo cualquier obstrucción y reprimiendo así toda interrogación. En la curiosidad no se busca comprender lo visto, sino que es un ver que se distrae saltando de lo nuevo a lo nuevo es despreocupado y falto de profundidad y, por último se tiene la ambigüedad en la comprensión entre lo que es auténtico y lo que no lo es.

El interés y las proyecciones que puede surgir desde esta impropiedad plantea posibilidades ambiguas, ante las cuales se pierde todo compromiso y se produce un desconocimiento de las posibilidades de ser genuinas, en la publicidad impera lo superficial, la apariencia, los símbolos que no comportan ningún significado con lo cual se va perdiendo la capacidad de asombro y con ello la de reflexionar pues se acepta todo sin el más mínimo cuestionamiento.

3.1. La modernidad

Se ha mostrado hasta el momento como en la sociedad de consumo se pretende instrumentalizar a las personas y a su existencia, y cómo la idea de proyecto de vida se enmarca bajo estas mismas pretensiones. Se ha identificado también como estas circunstancias serían una manifestación de lo que Heidegger denomina la caída o pérdida en el uno, el fenómeno de una alienación que conduce a la inautenticidad, en la que las cosas adquieren un carácter de superficialidad, banalidad y que no comportan ningún significado, en la que impera un lenguaje carente de fundamento, una visión que no busca apropiarse de lo visto y una curiosidad distraída con lo nuevo.

La universalización caracterizada por una dialéctica entre lo local y lo universal, la legitimación de la duda como principio radical en la cual todo conocimiento se presenta como hipótesis, la cultura del riesgo que invita a una actitud de cálculo y en la que el pensar se entiende en términos de precisión y cuantificación, la reflexibilidad generalizada en la que todo conocimiento es susceptible de revisión, la liberación de la tradición y de las costumbres lo que lleva a que lo moral y lo normativo se vuelva extrínseco pues, la tradición tenía un carácter normativo y, por último la “referencialidad interna” de los sistemas sociales (2.5) en la que situaciones de nuestra existencia se separan de los referentes en los cuales se puede adscribir, como por ejemplo el lugar, los otros o el vínculo a lo generacional. Son los rasgos que estructuran la modernidad y que constituyen ese uno (publicidad) en el cual quedan absorbidas las personas.

En este marco el yo se ve enfrentado a una diversidad de elecciones ante las cuales cuenta con pocas ayudas al momento de escoger, no hay una autoridad a la cual puedan dirigirse, pes las creencias están sujetas a una revisión constante. La noción de estilo de vida se vuelve relevante, la publicidad promueve nuevos estilos de vida que modelan la identidad del yo, éstos son impuestos desde fuera por expertos, es así como se va construyendo una crónica biográfica filtrada por los sistemas abstractos. Un imperativo es la planificación de la vida, a través de la ponderación los riesgos y la filtración de los conocimientos por parte de los expertos, calculando sus posibles riesgos y respecto a sus resultados concretos.

Se va configurando un yo fragmentado y narcisista que se construye de forma aparentemente coherente tomando como base las apariencias legitimadas en una sociedad consumista, que a través de la publicidad fomenta la alienación. Se promueve un alejamiento de los otros, pues las relaciones no se cimentan sobre el compromiso, sino sobre una pretensión de satisfacción personal. Hay una incapacidad para interesarse en algo diferente al yo. Hay un desapego en cuanto a generaciones pasadas lo cual produce un desvanecimiento de nuestra historia, desapego que se extiende también hacia lo moral quedando a merced del cálculo constante del riesgos y a los dictámenes de los expertos.

El encuentro con el otro está permeado por la pretensión de satisfacer unas demandas de seguridad y satisfacción personal fundadas en una inseguridad. No hay una entrega a los demás pues no se quiere perder el marco narcisista en el que vive. Como consecuencia de ello, se tiene el declive de la familia, pues ya no se crean esos lazos fuertes que pudieron existir anteriormente. Toma preponderancia la idea de la personalidad, en tanto que se da importancia a las necesidades y a los deseos, resultante de la referencialidad interna a la que se ven enfrentada la vida misma, ocasionada por los sistemas abstractos y con ellos el secuestro de la experiencia. Concentrarse en la vida personal parece ser una salida al aislamiento de lo público.

El carácter moral de las acciones es reducido a la inmediatez de las sensaciones, es usurpado por deseos narcisistas que relacionan los sucesos exteriores con

nuestros deseos y necesidades. El yo se constituye en unas circunstancias caracterizadas por el “despojamiento moral” y por un secuestro institucional de aspectos fundamentales de la vida, es un yo invadido por un sentimiento de vacío en virtud de una frágil identidad desde la cual se afrontan los riesgos que planea la sociedad. El capitalismo mediante la publicidad fomenta el narcisismo, buscando que las personas se sumerjan en las apariencias y en las circunstancias alienantes (belleza, popularidad). La autoridad familiar y de los dirigentes es cambiada por el culto a los expertos, quedando así un “yo mínimo” separado del mundo exterior y que manifiesta una apatía por el pasado y una renuncia hacia el futuro.

Toda persona está en capacidad de reaccionar de forma creativa e interpretativa ante la mercantilización, puede discriminar entre diferentes tipos de información, puede construir su propio punto de vista, el proyecto reflejo del yo puede ser una lucha contra las influencias mercantilizadoras. Los momentos decisivos pueden llevar a que las personas afronten situaciones que se han mantenido alejadas de la experiencia, lo que perturbaría las rutinas y llevan a repensar elementos fundamentales de nuestra existencia. En términos de Heidegger, la posibilidad de plantear un “proyecto existencial” en el que el adelantarse comprensor hacia las posibilidades más propias e irrespectivas permite el escape del uno, reivindicando así su sí mismo, liberándose de las posibilidades superficiales e impropias que legitima la publicidad y en este caso la sociedad de consumo. Encaminarse a una autorrealización en la que pueda darse a sí mismo sus propios fines, en la que sus acciones sean deliberadas y no consecuencia de una cultura de la masa.

CONCLUSIONES

Analizar la idea de proyecto de vida en la actualidad ha llevado a identificar cómo ésta se convierte en un operador conceptual, que propende por la planificación de la vida, a partir de la legitimación de unos estilos de vida generalizados y propuestos de forma externa por expertos. En este marco se hace imperativo tener unas metas claras, medibles, verificables que deben regirse por los parámetros de economía, rapidez y seguridad en la consecución eficaz de los objetivos previstos, objetivos que son concretos y especificados de forma previa desde afuera. Se ve allí una expresión clara de lo que Heidegger denomina el uno, esa sujeción al dominio de los otros, en el que el sí mismo se diluye en el impersonal uno mismo. Este uno lleva todo a la medianía y a la nivelación pues todo se presenta como algo ya conocido, o ya sabido ofreciendo una falsa tranquilización. Aceptar cualquier interpretación sin preguntar su por qué, lleva a una docilidad irreflexiva y a una masificación.

A los modos de ser del uno, se le llama publicidad, y ésta regula toda interpretación del mundo y del ser humano. Al fenómeno de estar perdido en el uno, en la comprensión pública se le denomina “la caída” y ésta desemboca en la impropiedad y en la alienación, ocultando las más propias posibilidades y presentándose como progreso y vida concreta.

En la modernidad, y se podría decir que como manifestaciones de la publicidad, se propugna por una cultura del cálculo y del riesgo, en la que el pensar se toma en términos de precisión y cuantificación y en la que todo se pone en duda planteándose como hipótesis sujetas a constante revisión. Hay una liberación de la tradición y las costumbres, se desdibujan los referentes de autoridad en los cuales se pueda adscribir nuestras experiencias. Se produce el secuestro de la experiencia, que consiste en un distanciamiento entre las cuestiones existenciales fundamentales y, la vida cotidiana. Con ello, se tiene una socialización en la que no se cuenta con el apoyo ni la seguridad proporcionada por la tradición y la comunidad, viéndose así las personas frente a una multiplicidad de opciones y contando con pocas ayudas para escoger. En estas circunstancias el yo va construyendo de forma refleja una crónica biográfica coherente partiendo de los estilos de vida proporcionados.

Como una consecuencia del secuestro institucional de los aspectos fundamentales de la vida, se tiene la expansión de un pensamiento técnico, lo cual implica un detrimento en los campos de la moral y de la estética, ya que esto hace que las cuestiones existenciales se vuelvan un asunto técnico que debe ser tratado por profesionales. Las acciones carentes de un sentido moral terminan por asumirse como prácticas vacías.

El futuro y el proyecto caen bajo el dominio de la planificación, puesto que lo relevante es el establecimiento del perfil riesgo, es decir, de la evaluación

constante de éste ya que el futuro toma un carácter de abierto y de incognoscible, con lo que se abandona la seguridad proporcionada por la ahora excluida idea de destino.

Se produce también el incremento de la experiencia mediada, debido a los materiales impresos y las imágenes visuales lo que produce un distanciamiento de los sucesos y objetos, puesto que estos parecen menos concretos que los ofrecidos por los medios masivos de comunicación.

La tradición tenía un carácter normativo, pero la liberación de ésta y la entrada del riesgo conducen a que lo normativo se vuelva algo extrínseco y con ello, toma preponderancia situaciones como la referencialidad interna de los sistemas sociales. Como resultante de todo este panorama, se tiene un yo frágil, fragmentado y narcisista, para quién las actividades se convierten en una búsqueda permanente de satisfacción, la falta de vínculos lleva a una concentración en la vida personal, pues se busca afrontar las inseguridades mediante la aprobación y la admiración, una alienación en la apariencias. Se pretende eliminar en la cotidianidad cualquier cuestionamiento que amenace la tranquilidad que puede proporcionar la alienación, la cual, disfraza su inautenticidad bajo nombres como progreso.

En este sentido, Rafael Echeverría¹⁵⁶ expone la cuestión de una crisis en el dominio de la ética, la cual se expresa en una dificultad para conferirle sentido a nuestra vida. La ausencia de referentes y otras circunstancias hacen que las personas se sientan desorientadas y afirmen que su vida no tiene sentido, lo que se manifiesta en el tedio, la desesperación y la soledad. Sin embargo estas circunstancias se pretenden evitar a través del consumismo, el espectáculo, el trabajo obsesivo y el consumo de drogas.

La capacidad de conferirle un sentido a nuestra existencia, se funda en la interpretación que tenemos sobre nosotros mismos y sobre el ser humano en general. Remite a la pregunta ontológica y, la forma en cómo se responda ésta, definirá las posibilidades que se abren, lo que observamos y lo que pensamos. Este trasfondo se convierte en el sustrato de lo que se llama sentido común. Se hace necesario pensar la existencia desde otras bases y, con Heidegger, se insiste en volver a la pregunta ontológica. Por tanto, puede afirmarse que una exigencia planteada por Heidegger es que el *Dasein*, que somos en cada caso nosotros mismos, se cuestione por su ser y por su existencia, mantenga viva la pregunta por un absoluto que nos permita salir de la alienación, como una forma de mantener el deseo por el pensar.

Heidegger plantea la posibilidad como un constitutivo de un ente que tiene como rasgo el poder-ser, por tanto mientras existamos, somos posibilidad. El proyecto

¹⁵⁶ ECHEVERRIA, Rafael, Coaching ontológico. {En línea}. {10 de agosto de 2014} disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=MmxMqr_BwE

no es un pensar calculador del cómo y cuándo se realizara la posibilidad, ni es un esperar que llegue a estar-ahí, pues así ésta pierde su carácter, por el contrario es un estar vuelto hacia ellas. El proyecto es un estar vuelto hacia nuestro poder ser y en tanto que comprensor, implica un comprenderse a sí mismo, desde el mundo y desde los otros. El comprender es un proyectarse, un adelantarse hacia las posibilidades.

El estar vuelto hacia la posibilidad más propia, la muerte, pone al *Dasein* ante su poder-ser más propio, lo que le permite escaparse de la alienación del uno, de la publicidad, reivindicando su singularidad y así se puede liberar del estar perdido en las posibilidades del uno mismo y elegir de forma propia las posibilidades fácticas precedentes a la posibilidad extrema. En este sentido, el proyecto de ser o en términos de Heidegger el “proyecto existencial” se caracteriza por un adelantarse que le revela al *Dasein* su pérdida en el uno mismo y lo pone en libertad de escoger las posibilidades propias.

El proyectarse en este caso permite al *Dasein* encaminarse a una superación de la alienación, de la enajenación de lo propiamente humano, pues en ésta la vida se automatiza y el otro es visto como una cosa, consecuencia de una razón instrumental que nos somete a la técnica que convierte la realidad y al hombre en un objeto manipulable. Hay una cosificación de la vida, puesto que no hay valores ni referentes que nos unan, somos como cajas negras, no sabemos quién es ni cómo reacciona el otro. En la inautenticidad del uno no hay apropiación, el futuro es algo predecible por otros y la planificación es el reflejo de un pensamiento dirigido desde fuera y homogeneizante a partir de la determinación de modos de vida, una cultura de la masa.

Encaminarse hacia la autenticidad es encaminarse hacia una autorrealización constante en tanto que el *Dasein* es poder-ser, es darse así mismo sus propios fines, fruto de una acción humana espontánea, y deliberada, en otras palabras, hacerse transparente en su ser es decir tomar las riendas de su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

CARDONA Suárez, Luis Fernando. Seminario de filosofía contemporánea, *ser y tiempo*. UIS, mayo 2012.

DE LARA Francisco, *Fenomenología del ser posible : la filosofía según el joven Heidegger*. En Heidegger el testimonio del pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

ECHEVERRIA, Rafael, Coaching ontológico. {En línea}. {10 de agosto de 2014} disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=_MmxMqr_BwE

GUIDDENS Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones península, 1995.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. {En línea}. {26 de enero de 2013} disponible en: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>.

La diferencia ontológica como horizonte para una interpretación del tratado de ser y tiempo. Tesis para obtener el título de magister en filosofía, UIS, 2011.

PEREZ Angel Ignacio, socialización y educación en la época postmoderna. En: PIEROLA, J. Goikoetxea. *Ensayos de pedagogía crítica*. Venezuela, Laboratorio Educativo. Pg.44-64

REALE Giovanni, DARIO Antiseri. *Historia de la filosofía de Nietzsche a la escuela de Frankfurt*. Bogotá: UPN, 2010