



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO



FACULTAD DE HUMANIDADES

ANÁLISIS SOBRE EL SENTIDO DEL SER DE LA ECONOMÍA  
Y LA ÉTICA: UNA REFLEXIÓN DESDE LA CRÍTICA  
ONTOLÓGICA DE MARTIN HEIDEGGER.

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

L. en A.S. JAVIER RODRÍGUEZ MEDINA

DR. SERGIO GONZÁLEZ LÓPEZ  
DIRECTOR DE TESIS

DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA  
CO-DIRECTOR DE TESIS

DR. MERARDO PLASCENCIA CASTELLANOS  
TUTOR ADJUNTO INTERNO



JUNIO 2019

# Índice

<b>AGRADECIMIENTOS</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I CONSIDERACIONES TEÓRICAS E INTRODUCCIÓN AL OIKOS Y ETHOS ORIGINARIO.</b>	<b>14</b>
1) <b>Ética y la apertura al <i>ethos originario</i></b>	<b>15</b>
a) La reflexión en torno a la ética y la moral.	15
b) La apertura hacia el <i>ethos originario</i>	34
2) <b>Economía y la constitución del <i>oikos originario</i></b>	<b>38</b>
a) Construyendo la reflexión en torno a la economía	44
b) El <i>oikos originario</i> : la institucionalidad del <i>ethos</i> .	65
3) <b>Constitución de la economía contemporánea y el comprender de la corrupción a través de la <i>caída del Das Man</i> como elementos que se presentan en la cotidianidad.</b>	<b>81</b>
4) <b>Los elementos del <i>oikos originario</i> desde la cotidianidad</b>	<b>94</b>
<b>CAPÍTULO II</b>	<b>114</b>
<b><i>ETHOS Y OIKOS ORIGINARIO: LA RESPONSABILIDAD Y EL QUERER-VIVIR-JUNTOS DENTRO DE LA ESTRUCTURA ORIGINARIA DE LA SOLICITUD.</i></b>	<b>114</b>
1) <b>La interrelación del <i>ethos y oikos originario</i>: La <i>solicitud</i> de manera impropia como falta de respeto e indiferencia</b>	<b>115</b>
a) <i>La indiferencia</i> (la relación con el termino <i>Gestell</i> )	122
b) La falta de respeto (La pregunta por el ¿qué?).	128
2) <b>La interrelación del <i>ethos y oikos originario</i>: La <i>solicitud</i> de manera propia como el respeto y la indulgencia.</b>	<b>139</b>
a) La indulgencia. El cuidado como apertura al <i>modo de ser</i> originario	140
b) El respeto. La pregunta ¿cómo? A modo de ir a la proximidad del <i>sentido del ser</i> .	143
3) <b>La consciencia del estar-en-el-mundo como cuidado protector del <i>sentido del ser</i>. El morar-habitar como una forma de proteger.</b>	<b>154</b>
<b>CAPÍTULO III <i>ETHOS Y OIKOS ORIGINARIO A PARTIR DE LA MUNDANEIDAD DEL MUNDO.</i></b>	<b>161</b>
1) <b>La mundaneidad del mundo: el todo remisional de sentido</b>	<b>162</b>
a) <i>oikos originario y ethos originario</i> : El concepto de <i>mundo</i> en Heidegger y la mundanidad del mundo.	168
b) Estar-en-el-mundo y su implícita relación con el <i>oikos</i> de la vida cotidiana.	181

<b>2) La pérdida del sentido originario: buscando un equilibrio en la experiencia de la propiedad e impropiedad del <i>sentido del ser</i>.</b>	<b>201</b>
a) La manifestación que oculta el <i>modo de ser</i> originario	203
b) El querer-vivir-juntos como la búsqueda de equilibrar la experiencia del <i>sentido del ser</i> propio e impropio.	224
<b>3) La corrupción: el problema de la propiedad e impropiedad en la pregunta por el <i>sentido del ser</i>.</b>	<b>247</b>
a) ¿Es posible hablar de corrupción a través del pensamiento de Martin Heidegger?	252
b) La corrupción como <i>modo de ser</i> que nos provoca hacia el <i>sentido propio del ser</i> en la cotidianidad a partir de vivir la ley como justicia	269
<b>CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES</b>	<b>279</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>289</b>

## **Agradecimientos**

Este trabajo no pudo ser realizado si no fuera por el apoyo de mis padres, Javier y Julieta y mi hermano Mauricio.

También agradezco a mi pareja Lariza quien fue un constante apoyo en la realización de este proyecto de investigación.

Por otro lado, agradezco a Daniela y al Dr. Rubén quienes aportaron una gran ayuda en la interpretación y traducción de algunas expresiones desde el alemán. Sin ellos, este trabajo no hubiese podido obtener la claridad necesaria para exponer los temas que aquí se presentan.

Agradezco por último a mis profesores en la maestría como el Dr. Sergio y a la Universidad Autónoma del Estado de México por permitir que este proyecto de investigación se desarrollara bajo su tutela y su apoyo institucional.

## Introducción

En el presente trabajo de investigación nos ocuparemos de realizar un análisis en torno a la economía y la ética; sin embargo, la manera en que se abordará la reflexión que aquí realizaremos estará sustentada en la propuesta y crítica analítica del pensador Martin Heidegger, quien, propiamente no trabajó con la economía y la ética de manera directa y por ende, nuestro proyecto no trabajará con el planteamiento realizado por filósofos y pensadores contemporáneos en torno a estas dos temáticas.

La dirección que tomará nuestro análisis será a través de dilucidar lo que implica la economía y la ética como experiencias humanas esto, sin embargo, conlleva que primeramente se debe realizar una búsqueda para esclarecer los modos de ser humano que posibilitan una ética y una economía. ¿Por qué motivo creemos esto? Porque esta postura implica pensar que la economía y la ética no son simplemente condiciones teóricas, sino que son fenómenos posibles de experimentar por el ser humano, que se convierten en experiencias y comportamientos respecto de los otros seres humanos y del entorno que nos rodea.

Si la economía y la ética no fueran parte de las experiencias humanas en general, sería imposible realizar una reflexión que, en verdad, tuviese sentido para más de una persona, pues la experiencia sería individual y no involucraría nada más que condiciones muy específicas de cada sujeto. Lo originario de la economía y la ética develará las condiciones de posibilidad de organización y realización de este tipo de experiencias y actividades, ya sea, por ejemplo: la repartición de actividades para el cuidado y mantenimiento de una sociedad o también la construcción de instituciones y de normas sociales.

La razón de este seguimiento es que interpretamos que la propuesta crítico analítica del pensador de la Selva Negra implica realizar un abordaje que consiste en remitirse hacia la vigilia de la facticidad de nuestra existencia antes que a exposiciones teóricas sobre cualquier fenómeno. Por poner un ejemplo concreto de a que nos referimos exponemos el siguiente caso: cuando hablamos de economía solemos pensar inmediatamente en el dinero, en el mercado laboral o en las finanzas, pero ¿Qué fenómeno permite que exista el dinero y que

tenga sentido para nosotros, del mismo modo el mercado laboral o las finanzas? La respuesta, pensamos, es una serie de ideas e interpretaciones que ya establecen los límites y parámetros del tema económico, pero a su vez una serie de condiciones de posibilidad que permiten este tipo de experiencias.

Pero no sólo buscamos aclarar estas condiciones de posibilidad sobre la ética y la economía, también exponemos que están íntimamente relacionadas, y que, cuando la ética y la economía como experiencias humanas y, en tanto que modos de ser humanos (condiciones de posibilidad de estas experiencias), pierden su contexto de relación cotidiana con el ser humano, es decir, cuando la ética y la economía le son expuestas a un ser humano como temas especializados con los cuales no puede relacionarse en la vida cotidiana más inmediata, se ocasiona un deterioro paulatino de la comprensión de estos fenómenos, los cuales llegan hasta su fractura con lo originario, es decir, comienzan a desarticularse, avanzando desde este punto de corrosión hasta su rompimiento inevitable. Este proceso de deterioro hasta fracturarse proponemos describirlo como **corrupción**.

En este sentido, nuestra pregunta de investigación postula lo siguiente:

¿Es acaso que la ética y la economía pudiesen pensarse desde un solo concepto (*ethos originario*) o bajo una mirada que revele su originaria función en relación al ser (*ethos y oikos* originario) con lo cuál se tendría la capacidad de superar una de las crisis contemporáneas fundamentales, la corrupción, otorgando a esta última una nueva interpretación, como un modo de ser del Dasein?

Pero ¿por qué comprender la corrupción como un modo de ser humano? La condición de corrupción que exponemos en este trabajo de investigación no corresponde a una acción necesariamente, sino que del mismo modo que la economía y la ética, viene de una serie de condiciones de posibilidad. Si una sociedad ve como prioritario o da mayor importancia a la vida humana que a la producción de resultados estadísticos, políticos o sociales entonces esta sociedad siempre tendrá mayor cuidado de que sus políticas, sus servidores públicos y todas sus instituciones den prioridad al cuidado del hombre; sin embargo, ¿qué sucede cuando una sociedad expone políticas públicas y leyes que dan prioridad a la vida humana pero, a su vez,

se postula que la manera de observar el éxito de estas propuestas políticas y legislativas solo puede ser obtenida por la producción de resultados?

Por ejemplo, cuando un médico no puede operar a una persona porque no se le ha pagado, pero no sólo eso, sino que expone que él también necesita alimentar a su familia y, por si fuera poco, también necesita pagar los aparatos que serán utilizados en la operación, entonces ¿el médico es malvado o no se interesa por la vida humana? Creemos que la complicación viene de manera previa en la corrupción del sentido de ser de la economía y la ética, es decir no viene en las acciones del médico, sino en el sentido de ser de la economía y la ética como fundamentos que constituyen los pilares del caso antes mencionado, ya sea la forma en que se consolida la ética del médico o el cómo se relaciona la economía con el tema tratado.

¿Esta postura justificaría la corrupción? Al contrario, es una confrontación real a este problema contemporáneo, pues exponemos que el ser humano tiene la responsabilidad de apropiarse de sus vivencias en cada ocasión, no obstante cuando el sentido de ser de estas experiencias ya no está presente, se tiene que construir un horizonte de sentido que posibilite las acciones respecto de su propia existencia, y ello implica no partir de un estado prístino antes de la existencia de las sociedades e instituciones humanas, sino que se parte de algo ya construido, algo que ya tenía un sentido, es decir, se corrompe su sentido originario.

Por esta razón es que hablamos de una condición de posibilidad de la experiencia, esto es lo que comprendemos como un modo de ser humano, y con ello la corrupción no sería un sinónimo de una tendencia a la maldad, sino que consistiría en una posibilidad de mal interpretar, de perder claridad sobre el motivo de sus propias experiencias a partir de las instituciones previamente ya creadas por sus congéneres, pero además, de conjugar nuevos sentidos de ser a fenómenos que anteriormente – al pertenecer al ser social humano – ya contenían un sentido de ser, una fundamentación y una intencionalidad.

Y así podemos exponer nuestra hipótesis: La corrupción es un *modo de ser* del Dasein que se establece en su cotidianidad en el *coestar* del Dasein, por lo tanto, el pensar debe tomar la

economía y la ética como una sola herramienta de sí (*ethos originario*), o por lo menos revelar en ambas su originaria relación con el *ser* (*ethos y oikos originario*).

De este modo nuestra reflexión no se centra en la forma de abordar ciertos elementos ya expuestos por la ciencia económica, el derecho, la antropología, la sociología, la politología e inclusive la misma filosofía, sino que a través de develar los modos de ser originarios de la economía y la ética buscaremos esclarecer también una serie de ideas que se dan por hecho sobre la ética y la economía y que proponemos no debemos suponer aclarados.

En primer lugar, en el ámbito de la economía, particularmente hablamos, sobre lo que involucra la justicia y la ley. Recordemos que los intercambios económicos han surgido como consecuencia de pactos de no agresión, por lo tanto, la justicia y la ley son fundamentales para pensar lo económico. Del mismo modo, como segundo punto en las reflexiones económicas modernas distribuir involucra sólo aspectos materiales (riqueza material, dinero, productos, materias primas, entre otros), idea que se cuestionará en este documento. Como tercer punto también se asume la idea de que nuestras relaciones humanas no afectan nuestras relaciones con los aspectos materiales y que la economía se centra en las relaciones humanas como relaciones laborales, pero ¿cómo puede realizarse una separación de lo que involucran las relaciones humanas en la vida cotidiana? Creemos que esto es imposible.

De esta manera, el modo de ser humano económico involucra la necesidad y condición existencial de relacionarse con aquellos y aquello que le rodea, pero relacionarse involucra el ocuparse con ello, el utilizarlo, el consumirlo, estar dirigido hacia los otros seres humanos y hacia las cosas, entendiendo este estar dirigido como una misma condición de su existencia.

Por otro lado, desde la ética se habla de la responsabilidad, sin embargo, a través de nuestra estructuración del sistema de justicia ¿realmente se comprende la diferencia entre culpabilidad y responsabilidad? Creemos que no es así, del mismo modo el compromiso es una condición que creemos se da por hecho en relación a la reflexión ética. Otra de las ideas que se postulan y se dan por hecho es la noción de la finalidad y el origen o principio de las acciones humanas.



Entonces inevitablemente por tratarse de una reflexión sustentada en la propuesta heideggeriana, la investigación aquí realizada expondrá una serie de críticas a la epistemología y ontología moderna por parte de el ex profesor de Marburgo. Estas reflexiones sustentarán y describirán muchas de las estructuras que conforman la existencia humana las cuales sin embargo, para el pensador alemán se encuentran objetivadas; dando a entender que se encuentran expuestas como elementos inmanentes, inmutables y consolidados de tal manera que pueden ser comprendidos en su totalidad desde su propia condición de entidad, exponiendo por tanto que no existe ninguna relación entre nuestro comportamiento respecto de los fenómenos y los fenómenos en sí.

De esta manera, la corrupción, la ética y la economía las consideramos subordinadas a *modos de ser humanos*, pero ¿Cómo se consolidan estos hábitos que a fin de cuentas son condiciones de posibilidad de estas experiencias? Nosotros expondremos que a través de un *horizonte de sentido* que Heidegger interpretó como nuestro *estar-en-el-mundo* y que se sustenta en la reflexión que realizó respecto del termino de *cosmovisión* que propuso Wilhelm Dilthey.<sup>1</sup>

Entonces la investigación presente también analizará el fenómeno de la *cosmovisión* donde la consolidación del *sentido de ser* de lo que vivimos no se fundamenta en ninguna consideración particular, es decir no se consolida por alguna idea en general, tampoco por alguna propuesta filosófica o por alguna propuesta científica, ni siquiera por algún fundamento religioso de manera única, sino que todas estas condiciones interactúan entre sí y se estructura desde una relación constante del ser humano para con aquello y quienes le rodean. Por otro lado, deberá quedar aclarado que la comprensión de los fenómenos deviene de una historia que estructura líneas de comprensión que permiten interactuar con los fenómenos.

En simples palabras, la *cosmovisión* nos permitirá realizar una clarificación de lo que significa la existencia humana como vivencia particular que es la *mía* y a su vez como

---

<sup>1</sup> El termino de *cosmovisión* y los análisis realizados por Dilthey con respecto a la *cosmovisión* principalmente podemos encontrarlos en: Wilhelm, Dilthey, (1949), *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE.

vivencia colectiva y expuesta hacia afuera de sí misma; ella siempre se encuentra dependiente de su entorno, de su relacionar intrínseco que le da forma y posibilidad de ser.

De este modo, cuando aclaramos los elementos que constituyen lo que aquí llamamos *ethos* y *oikos* originario (los modos de ser humano *económico* y *ético*), podremos vislumbrar su relación entre ellos y su fundamentación en la *cosmovisión*, dando pie a descubrir de donde proviene la *corrupción*, como se la comprende como un modo de ser humano y cómo se relaciona con los *modos de ser humano económico y ético*.

Cabe aclarar algunos puntos que consideramos son fundamentales, el primero se encuentra en exponer que el reflexionar heideggeriano se centra en el cuestionamiento por el *sentido del ser* y, por ende, a lo largo de este proyecto, buscamos resaltar los términos replanteados desde la mirada ontológica o que son centrales para nuestra reflexión a través de las letras cursivas. Por ejemplo, cuando se habla de nuestro *ser*, se observarán las cursivas, pero cuando se habla de ser en tanto verbo o como parte de la sintaxis no existirán marcas en el texto. Cuando se retome una etimología se utilizarán negritas.

Así, el proyecto se divide en tres capítulos, con los cuales se buscó articular un seguimiento a la reflexión aquí realizada. El primer capítulo buscará plantear el *modo de ser humano originario de la ética y economía*. Por otro lado, se planteará una introducción a nuestra reflexión en torno a la *corrupción* y, para finalizar, se expondrá una serie de aclaraciones respecto de los conceptos utilizados y que continuarán siendo fundamentales a lo largo de la investigación.

En el segundo capítulo nos centramos en el desarrollo del análisis que implica la relación *oikos originario* y *ethos originario* en el desenvolverse del modo de ser que Heidegger llamó la *solicitud*, es decir, se centra en desvelar un análisis que remite a nuestro *ser ethos y oikos* en relación con nuestros contemporáneos, precisando que todo relacionarse con los otros *seres que tienen nuestra misma condición de existentes* se da no sólo como un platicar, amar, jugar, pensar o *ser* en consideración con ellos, sino que también involucra que dicho interactuar se da a través de los *objetos junto con nosotros*, pero más que objetos, con *útiles*

y con *entes* que se encuentran ahí pero que damos por hecho que están ahí, y que solo llegan a tener sentido cuando *nos damos cuenta de su implicación* o funcionamiento en un determinado momento, fenómeno o situación; modificando por tanto nuestra relación también con ello.

Por último, en nuestro tercer capítulo nos encontramos con la tarea de presentar lo que implicaría la relación del *oikos y ethos originario* en el otro desenvolverse del modo de ser humano complementario a la *solicitud* que Heidegger denominó *ocupación*. Éste remite a un relacionarnos junto con las cosas que nos rodean, no obstante, creemos que este modo de ser tiene a su vez una inmediata relación con la interacción con otros seres humanos, y que queda oculto en la cotidianidad de la experiencia, así como en el análisis teórico respecto de este tema.

De esta manera, la *ocupación* implica dos tipos de relación distintos y aunados que se muestran a lo largo del trabajo: el primero se refiere a un utilizar de las cosas, el segundo se refiere a la construcción de una estructura de sentido con aquello con lo que nos relacionamos. Ambos puntos de reflexión significan un proceso de análisis extenso, el primero es una reflexión que involucra revisar la relación con las cosas que nos rodean y para el cual creemos que es necesario realizar otro trabajo de investigación centrado tan solo en este punto.

El segundo punto de análisis respecto de la *ocupación*, si bien involucra del mismo modo una extensa investigación, el avance realizado en el primer y segundo capítulo ya tenían esta dirección y esta es la razón por la que decidimos que debía mantener prioridad. Lo que quisimos expresar con la idea de una construcción de una totalidad de sentido, es que la manera en que se aborda y experimenta la cotidianidad humana viene consolidada por una parte de las relaciones entre humanos (desde la *solicitud*) y en la otra parte, en el *ocuparnos* con el mundo en torno al cual accedemos de manera complementaria.

Para explicar esto pensemos que la recepción de estímulos por parte de las cosas tiene entrada a través de nuestro cuerpo, sensaciones, colores, olores. Sin embargo, esta recepción es un

conjunto indescriptible e indescifrable a primera instancia pues es recibido de inmediato como un conjunto total y no por partes. De esta manera, este conjunto total podría percibirse como una totalidad de sentido; el cuarto de un hospital, un automóvil, el hogar, un parque, una ciudad, estos ejemplos presentan la idea de una totalidad que integra esta serie de estímulos.

Esto significa a su vez que estas totalidades en parte son demarcadas experiencialmente en tanto que vivencias, pero, también son delimitadas por constructos sociales que van desde el lugar de la primera experiencia, un cuarto de hospital, hasta lo que involucra vivir en una ciudad o en el campo, inclusive aprender que vivimos en un planeta rodeado de inmensas constelaciones de planetas y galaxias, es entonces que la totalidad no sólo se recibe a través de la experiencia personal, sino por una experiencia compartida, y que termina significando, que una no puede existir sin la otra.

El punto al que debemos remitirnos es a la relación intrínseca que implica la existencia humana, así la *ocupación* solo es posible porque existen los componentes materiales, las cosas, pero a su vez para que las cosas puedan ser comprendidas, esto solo es posible porque el ser humano pertenece a una experiencia histórico-existencial que ha consolidado sentidos al conjunto de estímulos y experiencias que se experimentan. Esta condición ha sido descrita con el nombre de cosmovisión.

Así nuestro tercer capítulo se concentra en realizar una interpretación y reflexión respecto a esta temática y con ello demostrar cómo se involucra el modo de ser humano que posibilita la economía y la ética con el modo de ser humano de la corrupción. Primero se expone de manera detallada la *ocupación* en tanto que afecta, modifica y está íntimamente vinculada con la *solicitud* y en segundo momento se describe el cómo esta construcción de sentido, también puede perder u obviar lo originario de sus modos de ser que dan apertura a la construcción de estructuras e instituciones sociales.

Esta última condición implica que aquellas estructuras e instituciones ya consolidadas suelen ser reinterpretadas desde la nueva situación del ser humano como receptor de estímulos. Es

decir, lo que se describe aquí es un modo de ser humano que siempre puede reconstruir sobre lo que ya se ha expuesto. El problema del olvido u ocultamiento del sentido originario del instituir, debe confrontarse con responsabilidad y compromiso; debe plantearse el instituir en toda su originariedad como la consolidación de la justicia, solo de este modo nuestra confrontación con el modo de ser de la corrupción tendrá relevancia en la vida cotidiana de los seres humanos y planteará una vía alternativa para la consolidación de las sociedades contemporáneas.

**Capítulo I      Consideraciones teóricas e introducción al *oikos*  
y *Ethos* originario.**

## 1) Ética y la apertura al *ethos originario*

Es menester del presente trabajo, tratar un tema que, si bien parece ser muy evidente por su amplia bibliografía y discusión, también creemos puede ser bastante engañoso y como intentaremos mostrar en las siguientes páginas, puede tener un impacto importante en las ideas que nos tornamos respecto de nuestra comprensión de la ética y la economía y nuestro actuar cotidiano.

Para comenzar con esta incursión, creemos que es de suma importancia comenzar por los significados que dan origen a esta reflexión y no solo eso, sino poder diferenciar los elementos que incluye cada una de las temáticas a abordar de manera general, en este primer apartado comenzaremos con los temas de la moral y el de ética.

### a) La reflexión en torno a la ética y la moral.

Cuando se aborda el tema de la ética y la moral, en la vida cotidiana, podemos pensar en la ética como un concepto abstracto referido al carácter personal que guía nuestras decisiones al entonar nuestro actuar cotidiano; mientras tanto cuando pensamos en la moral lo pensamos en un ámbito de reglamentación, de una imposición social que nos ayuda a convivir de manera correcta como sujetos de una misma sociedad.

Ahora, ¿de dónde surgen estos conceptos sobre la ética y la moral? Hay dos puntos de partida respecto de esta reflexión, el primero tiene que ver con la forma en que se ha construido desde la reflexión filosófica el conceptualizar de estas dos palabras; el segundo, creemos aquí, tiene que ver con una forma de comprender y dar sentido a la existencia, este segundo punto es el más complicado de vislumbrar, pero consideramos fundamental para poder dar cuenta del gran problema de la moral y la ética contemporáneas.

Con esto nos referimos a una visión peligrosa y absurda que se tiene de la ética y la moral en la vida cotidiana, ya sea como elementos innecesarios en la sociedad moderna, o también en comprender estos mismos como subordinados de las necesidades inmediatas que se

construyen en el pasar de los días, por tanto subjetivos o relativos<sup>2</sup> y, por último, al tratar el tema de la ética y la moral como un problema de filósofos, que sólo tienen relevancia en la academia y que no sirve más que para pensar en ellos, realizar congresos y escribir libros sin con ello cambiar la realidad.

Es imperante comprender que la reflexión en torno a la ética y la moral no tiene ninguna de estas condiciones, y si se ven de esta manera en el día a día, esto tiene su razón de ser en la misma interpretación que se ha construido de ella, la cuál, entonces, no está llegando a la cotidianidad de la sociedad, y es aquí donde debemos realizar una revisión a profundidad con la cual intentemos devolver el carácter real a la reflexión de estas temáticas, nuestra tarea aquí será la de tratar de dar un paso adelante en esta dirección.

Los conceptos de ética y moral tienen su origen en el griego antiguo y el latín respectivamente, y como nos señala José Luis Aranguren (1998) en su libro *Ética*, podemos partir de las diferentes acepciones que tiene el término originario de ética, **ἦθος**, para realizar nuestra reflexión.

Según podemos conocer etimológicamente **ἦθος** puede traducirse como “estancia” o “lugar donde se mora”, se hablaba propiamente del lugar donde los animales o los hombres *habitan*, y en específico del humano, se hablaba de su ciudad. No obstante, la interpretación Aristotélica dio paso a comprender este *êthos*, como *êthos* o carácter, de algún modo como un “lugar donde se habita” ya no como algo *exterior*, sino un lugar que el hombre es para sí mismo, resaltando pues el término de **hêxis**, como algo apropiado en el habitar, la construcción de una forma de ser.<sup>3</sup>

A partir de esta forma de posicionarnos sobre esta construcción de sí mismo en cuanto a una relación consigo mismo y con respecto de su mundo social, *êthos* toma su concepción más conocida como *carácter o modo de ser*. Cabe resaltar esta condición de *carácter* no como

---

<sup>2</sup> Reflexiones en torno a este argumento se pueden encontrar en: Stiglitz, Joseph E., (2012) *El precio de la desigualdad*, México, Taurus; en Piketty, Thomas, (2014), *El capital en el siglo XXI*, México, FCE; en Colín, Sancho Jesús, (2013), *Horizontes de economía ética*, Madrid, Técnos; entre otros más.

<sup>3</sup> Aranguren, José Luis, (1998), *Ética*, Barcelona, Altaya, p. 21.



una disposición psicológica, sino como una forma de ser que se aprehende, una dirección que se decide, a través de los hábitos se construye “una segunda naturaleza”.<sup>4</sup>

Más, recíprocamente, los hábitos constituyen el principio intrínseco de los actos y parece haber pues, un círculo *êthos*-hábitos-actos. Así se comprende cómo es preciso resumir las dos variantes de la acepción usual de *êthos*, la que ve en este <<principio>> de los actos, y la que lo concibe como su <<resultado>>.<sup>5</sup>

El círculo aquí presentado nos muestra el cómo se realiza una interpretación muy importante para comprender el análisis sobre la existencia humana, el *êthos* es el carácter o segunda naturaleza forjado a través de los hábitos y, por tanto, fuente de los actos humanos. Pero, no sólo significa esto, ya que como bien resalta Aranguren, en el *êthos* también figura el principio de los actos, o sea, su origen y, a su vez, el resultado final de los mismos, sin embargo, esto puede resultar problemático, ya que nos provoca un cuestionamiento sustancial, ¿todo resultado de la acción humana es justamente lo que se esperaba de ella? Aunque por ahora no abordaremos esta problemática será importante tenerla consciente y presente en el discurrir de esta primera sección.

Esta cuestión aquí marcada podría parecer una cuestión menor, sin embargo, es una de las condiciones más importantes de la interpretación sobre el *êthos*, ya que en su posibilidad de ser comprendida desde la *héxis* (como arriba se ha referido) configura la condición preponderante del *êthos*, que es que puede ser modificada. Aranguren hace referencia al “talante” para hablar de esta idea y a través del concepto de *habitud*, marca lo definitivo en este *êthos*, el cual, ante todo, es “habérselas con...”, en otras palabras, es una adquisición y una apropiación en la que uno está “dispuesto hacia...”, tiene un carácter fundamental de “relación”.<sup>6</sup>

Los hábitos se forman a través de las acciones, pero éstas se determinan a través de esta *habitud*, en otras palabras, es a través de la apropiación y adquisición de nuestro existir como experiencias que nos posible estar dispuestos hacia la existencia que nos rodea. *Habitud*, entonces no significa más que esta relación del círculo *habitar-hábitos-actos*.

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 22-23 y 134-135.

Ahora bien, en latín no existe propiamente una traducción de los términos griegos *êthos* y *éthos* y ambas son interpretadas desde la raíz latina *mos*; ésta, remite al carácter y también a la costumbre. Sin embargo, es a partir de este carácter que podemos de nuevo remitirnos al hábito y con ello estipular de nuevo una reflexión sobre los actos.

Lo expuesto hasta aquí puede expresarse en las palabras de Aranguren: “El *êthos* se forja no solo mediante las acciones ajustadas a la recta razón, sino también, como dice Aristóteles, con las cumplidas *χατα των ψευδον λογον* y asimismo las *χαρα τον εμθον λογον*”<sup>7</sup>. Esto nos hace pensar en dos posibilidades una que el pensar ético puede sustentarse en una serie de acciones constantes y cotidianas del ser humano, sin embargo también en pensar las acciones solo desde sus consecuencias, o de aquello que interpretamos como su finalización, como si cada acción siempre terminase exactamente como estaba pensada a hacerse, como si cada acto humano fuese tomado como una unidad en sí misma, en una especie de solipsismo humano de donde su habitar y su habitud cambian por decisión y solo por esa condición.

Esta marcada línea que ahora abordamos se observa al continuar el análisis sobre la ética y la moral, en donde la ética:

Se suele definir la Ética como la parte de la filosofía que trata de los actos morales, entendiendo por actos morales los medidos o regulados por la *regula morum*. De tal modo que el objeto material de la Ética serían los *actos humani* [...] es decir, los actos libres y deliberados (perfecta o imperfectamente).<sup>8</sup>

La ética termina por definirse como un acto reflexivo meramente teórico, pero más que esto, es una reflexión sobre los actos regulados y ejecutados por el mismo hombre con mira a una finalidad (*τελος*), no solo se marca como una condición cultural (la finalidad del acto pensada en cuestiones de hacer el bien según la diferente moral contenida por la sociedad a la que se pertenece) sino que, como nosotros aquí estipularemos, tiene una condición expuesta en torno a la forma en que hoy en día se comprende y da sentido a la existencia humana, que son los resultados de las acciones, *los actos*.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 133.

La moral, por otro lado, termina constituyendo más que una reflexión una aplicación y demarcación del comportamiento humano, desde sus hábitos y costumbres se construye una línea fundamental sobre la cual participar como ente social. Este ente demarcado por dos condiciones fundamentales de nuestra vida, la condición sociocultural y la condición psicológica.

Cabe hacer mención de la idea de la construcción de la personalidad, cuando pensamos en las partes que la conforman, una parte biológica y una parte sociocultural. ¿Por qué remarcar esta idea? Porque es a partir de estos dos elementos que se realiza un análisis de la acción moral, por un lado una cotidianidad que estructura leyes y reglas para la convivencia (condición cultural) pero también una serie de condiciones biológicas que se consideran fundamentales y que son dadas por hecho, como derechos fundamentales; y que, se debe comprender que esta delimitación estipula a su vez, una marcada referencia al acto humano en cuanto al resultado de él mismo y a la ética y la moral como condición del acto individual humano.

Por un lado la condición sociocultural nos presenta una sustancial posibilidad dependiendo del cómo se le interprete, por una parte nos puede dar apertura a la acción humana no mía, no obstante, también esto puede dar pauta a considerar el acto humano solo dependiente de sí mismo y de su relación con otros seres humanos, como si el medio (lo no humano) que le rodea no cambiase el rumbo o resolución de las acciones (y que a nuestro parecer es lo que se hace) dando así una condición precaria de lo que es la existencia humana.

En cuanto al apartado psicológico (biológico) nos encontramos con una la condición de “ir más allá de lo instintivo”, o sea, por condición misma biológica. El hombre es capaz de decidir, y esto es puesto como referente importante por Xavier Zubiri; Aranguren nos hace recordar ésta condición a través del concepto de “libre-de”.<sup>9</sup> Así es, el hombre en su única condición, puede elegir y por ende ser responsable de sus actos, ésta capacidad o característica propia del ser humano se asume en cuanto a la toma de decisión, y a pesar de ello, no obstante lo que se toma como elemento sustancial en el mundo contemporáneo es la

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.47.

resolución de la acción tomado a través de esa capacidad de decisión, como situando la responsabilidad subordinada a la consciencia.

En este sentido, se estructura así una reflexión ya no solo sobre la responsabilidad en cuanto a la resolución de las acciones, sino que se marca la valoración de los mismos, puesto que los resultados de los actos humanos, dan de qué hablar y *se nos muestran* como elementos *valorables*. La responsabilidad en este caso se entiende como una condición referida a la capacidad del hombre de “hacerse cargo”, y se fundamenta en el acto humano, pues el *habérselas* se delimita a su relación con la consciencia humana.

Parece justo el decir que *habérselas*, contiene tres elementos que son propios de él mismo, los cuales son el mundo como el conjunto de posibilidades, el mundo en relación con el otro y el mundo personal (de esto se tocará con más detalle más adelante); pero en esta condición, pareciese que el *habérselas*, solo designara el segundo y el tercer elemento, inclusive a veces pareciese que hubiese prioridad solo por el tercer elemento, resultando así la responsabilidad solo asociable con la idea de la resolución de las acciones de manera consciente.

Por esta misma razón Adela Cortina en la misma tonalidad que Aranguren nos hablan de una condición de *justificación de los actos*, y que a su vez conlleva el comprender a ésta como una estructura interna del acto humano; se basa ante todo en la justificación más que explicativa, como una “preferencia” ante las posibilidades que apertura el actuar humano.<sup>10</sup>

Esta *justificación de los actos* entonces se marca como una estructura del hombre, una “estructura moral” por un lado, que conlleva el mismo acto humano de “hacerse cargo” y por otro lado una formación social de la moralidad, donde se puede remitir a una “moral como contenido”, sustentada principalmente en la idea de la *finalidad* dependiendo de las estructuras sociales construidas en las diferentes sociedades en torno a su posibilidad de *justificar sus actos*.<sup>11</sup> Así nos volvemos a encontrar con la premisa antes expuesta:

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 47-49. En este punto cabe remarcar que Aranguren pone como condición de estas posibilidades el ser animales biológicos también, por lo que las posibilidades se refieren ante todo a las que se aperturan desde nuestras posibilidades como entes biológicos. Véase también en Cortina, Adela, (2000), *Ética sin moral*, Madrid, Técnos y también en Cortina, Adela, (2000), *Ética mínima*, Madrid, Técnos.

<sup>11</sup> *Op. Cit.*, Aranguren pp. 49-54.

Consiste la ética, a mi entender, en aquella dimensión de la filosofía que reflexiona sobre la moralidad; es decir, en aquella forma de reflexión y lenguaje acerca de la reflexión y el lenguaje moral... en la medida en que la moral, ligada inmediatamente a la acción, prescribe la conducta de modo *inmediato*, mientras que la filosofía moral se pronuncia canónicamente.<sup>12</sup>

El pensar en torno a estos dos distintos términos, sin embargo, parece marcarse como una cuestión de actividad humana *decidida*, y una preocupación entorno a la *finalidad última* de los actos humanos entendidos como los resultados y a partir de ello, nos lleva a dos elementos intrínsecos, que de algún modo hasta ahora han sido poco tratados en esta reflexión. Tenemos la condición de lo voluntario y lo involuntario y a su vez tenemos el conflicto del acto y la acción en sí misma, que podríamos referir en este caso como *pragma* (lo que ha sido hecho, acto) y *praxis* (la acción).

En cuanto a la condición de lo voluntario y lo involuntario, el texto que puede dar pie a este análisis es el mismo texto de Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, en él, podemos observar un primer acercamiento en torno a aquello que podemos enjuiciar y aquello sobre lo que es absurdo realizar un juicio en cuanto a la condición moral de una persona.

Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario, pero, si causa dolor y pesar, es involuntario. En efecto, el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, pero el que no lo siente, ya que es distinto, (digamos que ha realizado un acto) al que llamaremos <<no voluntario>>; pues ya que difiere (del otro), es mejor que tenga un nombre propio... obrar por ignorancia parece cosa distinta del obrar con ignorancia [...]<sup>13</sup>

En este punto Aristóteles hace constar dos premisas: la primera, tiene que ver con el actuar humano, específicamente, la condición de la decisión antes referida. Ya que uno opta por ciertas acciones en vez de otras por voluntad, sin embargo hay condiciones bajo las cuales uno realiza acciones de manera involuntaria y no voluntaria, donde estas dos últimas se diferencian por la condición de reacción emocional que sitúan, donde lo involuntario

---

<sup>12</sup> Cortina, Adela, (2000), *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, p. 29.

<sup>13</sup> Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, editorial Gredos, Libro III, 1110b20-25.

primeramente es aquello que causa pesar, o sea no sólo se realiza sin tener completa libertad de acción, sino que en la resolución, el pesar, el desacuerdo se encuentra presente de manera dominante, y lo no-voluntario por otro lado se realiza sin consciencia de las reacciones que provoca ese actuar.

Es respecto a esta reflexión, que se enmarcan las circunstancias que pertenecen a la toma de decisión, los elementos de la situación: la persona, la cosa, el instrumento, el lugar, el tiempo, la manera y la causa<sup>14</sup>; el ser humano en cuanto actuante, jamás está en condición de que la resolución de sus actos dependa netamente de él mismo de manera voluntaria en el sentido del resultado final de su actuar, ya que, hay que inscribir dos puntos, ¿las acciones realmente terminan o tan solo tienen un punto de consecuencia en el que ya no podemos participar o estar pendientes? Y segundo, ¿dónde quedan los elementos de la situación para la determinación de la culminación del acto?

Si bien las acciones cognoscitivamente las delimitamos a través del sentido de ser de éstas, en el para qué de la acción, éstas (las acciones) ya contienen en sí cadenas innumerables de reacciones que siguen siendo parte de una cadena de acciones anteriores, es por ello que es posible aunar objetos a nuestro actuar, porque cada acción espera mover y causar reacciones.

Y aquí entonces, se nos presenta uno de los temas centrales para el contenido de este trabajo, ¿la responsabilidad es *solo el actuar del ser humano en relación de las resoluciones tomadas desde consciencia* como producto de un “hacerse cargo de...”? ¿qué se quiere decir con responsabilidad?

La etimología, creemos nosotros, dice más de lo que pensamos, pues nos permite también explicitar nuestra propia referencia-relación que hemos construido con el mundo al cual intentamos darle sentido y comprensión. Responsabilidad viene del latín *respondum*, seguido del sufijo *bilis*, donde el primer término significa responder y el segundo refiere a la capacidad o posibilidad, en resumen, “el que es capaz de responder...”, y claro, esta definición incluso la podemos escuchar en la cotidianidad, y no rechaza la definición previa

---

<sup>14</sup> *Idem.*

anteriormente realizada en el preguntar por el sentido de la responsabilidad, sin embargo, *responder*, no es hablar simplemente, no es decirle al otro un argumento en razón de una pregunta o argumento, *responder* es *prometer o comprometerse a algo*, la etimología de *responder* es muy clara en este punto: el prefijo *re* nos remite a la repetición y el verbo *spondere* nos habla de la *promesa o el ofrecimiento*.

El ser capaz de responder entonces, ya implica el *volver a comprometerse con lo hecho*, pero esto tiene también dos posibilidades de interpretación, el comprometerse es la acción que implica la *responsabilidad*, pero no es propiamente que la responsabilidad sea la acción y por otro lado no significa *culpa o causa* y sin embargo puede pensarse de este modo. El *compromiso*, viene en relación a la participación, es un estado de *apertura* (en el sentido de que uno se permite ser parte de...) que, a su vez, es necesario resaltar en la apertura, el estado de *receptividad*.

El *compromiso* entonces es mantenerse abierto porque nos remite al mundo, pero también – por decirlo de algún modo – el mundo se remite a nosotros, y de esta manera, nos convertimos en *receptores de la remisión del mundo*. Pensemos pues que, como bien dice Heidegger, somos *seres-en-el-mundo*, y así, responder, en cuanto a *comprometerse*, es *co-participación*, puesto que no soy el único en enviarse hacia... (refiriéndonos a la etimología de promesa) sino que *el envío es mutuo*, siempre lo es, y en cuanto a nuestra existencia, es imposible no serlo. *La responsabilidad en este sentido le pertenece el ser co-participación existencial* pues como se ha suscrito, el *compromiso* es la acción que se toma desde la *responsabilidad*.

Sin embargo, la pregunta obligada que surge es ¿qué es la *responsabilidad* concretamente? Si el *ethos* como se ha expuesto es el *lugar que se mora*, es decir su *habitar* tanto en sí mismo como su estar en relación con otros (sus costumbres y sus hábitos, producto de la relación del vivir en sociedad y de las condiciones de posibilidad de su propia condición existencial, ya sea física, mental, ambiental) y la *responsabilidad* cuando se desenvuelve como acción (es decir como *compromiso*) es la posibilidad y capacidad de responder, pero donde esta respuesta no es verbal sino que es la condición de *enviarse o dirigirse hacia sí mismo, su entorno y los otros*, es decir, es la condición de estar *abierto a su propia existencia y su*

*existir*. Por tanto, la respuesta sería que la *responsabilidad* no es más que la posibilidad de dicha condición de *habitar* desde ese mantenerse en *apertura de su propio existir*. Entonces, la *responsabilidad es un modo de ser humano* y no una acción, ya que si fuese una acción esto involucraría que cada acción que realizara el ser humano no necesariamente debería estar vinculada a la *responsabilidad*, pero lo que en realidad figura es que la *responsabilidad* siempre es *la condición o el estado de nuestro ser que posibilita el comprometerse con cada decisión respecto de nuestro existir y nuestra existencia*.

Entonces, podemos comprender que las acciones son las realizaciones en dirección hacia una relación entre dos o más entes, y el *modo de ser* es la condición que permite las acciones, incluso más que ello, es *la condición de posibilidad de ser el ser que somos*, lo que significa que este *modo de ser* se ve afectado por nuestras acciones, es un círculo co-dependiente, ya que estas aperturan relaciones que en cada momento pueden redirigir *nuestro modo de ser*, sin embargo, las acciones siempre son dependientes de nuestro *modo de ser*, pues sin la condición de posibilidad, no podría existir acción alguna.

Para poder profundizar y esclarecer esta idea de manera más concreta reflexionemos sobre la siguiente línea:

¿Qué quiere decir, propiamente, en referencia a las mentadas cuatro, “causas”? [...] [...] se suele concebir la causa como lo que efectúa. Actuar, efectuar, significa por eso: obtener resultados, obtener efectos [...] Lo que los alemanes llaman *Ursache*, los romanos y nosotros *causa*, se dice en griego αίτιον, *lo que es responsable de algo* (últimas cursivas mías). Las cuatro causas son los modos de ser-responsable-de, que se pertenecen entre sí.<sup>15</sup>

Es a través de Heidegger que se nos abre nuevamente esta posibilidad de pensar en la *responsabilidad*, no como una *causa* (soy el causante de este acto), sino, ante todo, soy participe del actuar, es decir, *tengo la condición de posibilidad de ser participe de esta relación*; más adelante señala con un ejemplo “la plata es aquello de lo que está hecha la copa de plata. Es, en cuanto esta materia (ύλη), co-responsable de la copa.”<sup>16</sup>. ¿por qué hablar de un elemento como la plata, como algo responsable? ¿por qué además escribirlo como co-

---

<sup>15</sup> Heidegger, Martin (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, editorial Universitaria, pp. 116-117.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 117.



responsable? ¿no es acaso esto un tanto reiterativo? Por un lado, podemos responder que si entendemos el responder – como antes se ha expresado – no como un acto del habla humana, sino como una acción de *compromiso*, cualquier elemento es responsable en cuanto a su relación existencial, pues *tiene esa posibilidad*; por segundo punto, la idea de *co-responsable*, es, ante todo, una forma de recordarnos el carácter de la *apertura y la receptividad*.

La responsabilidad entonces, es primero que nada, no una noción sobre *el origen de...*, sino de *la participación en...* y segundo, no es propiamente solitaria o producto de la consciencia, jamás hay *un responsable*, sino que ante todo, siempre hay *responsables*, y este *modo de ser* para cada ente es distinto, para nosotros en concreto, nos parece que se encuentra concatenado con la acción del *compromiso* fundamentalmente, es decir, de encontrarse en *apertura, de nuestro comportamiento dirigido hacia...*

Así, comenzamos a marcar la pauta sobre la que creemos la economía también se verá afectada, ya qué en cuanto a el *ser* que nos pertenece, la apertura hacia el mundo es en cuanto al *mundo circundante, del cual nos ocupamos, del mundo compartido, el cual solicitamos y del mundo propio*. Entonces, lo que respecta a lo voluntario y lo involuntario ahora tiene un elemento más a considerar: no es fundamental pensar en el causante, pues la responsabilidad no es una adquisición valorativa en cuanto al resultado del hacer, la responsabilidad ante todo debe ser tomada en cuenta desde el modo de participación en el hacer.

Esto para la economía significa que el actuar económico antes que un resultado y un causante (fabricante), se enmarca en un desocultamiento de la forma de participación y de relación que ya es parte central y condición de posibilidad de la propia existencia humana, siendo así la fabricación fundamentalmente una actividad que se origina en el estar dirigido del ser que somos hacia su mundo, antes que en cualquier otra condición extra que pudiese consolidarse o plantearse posteriormente.

Por ello separamos la noción de culpable e inclusive la de causa como origen puesto que la culpa en este sentido se remite a la noción de la responsabilidad en tanto que resolución hacia determinadas acciones, pero también puede involucrar la ruptura con la condición de *estar-*

*en-el-mundo* pues cuando la culpa no nos conduce hacia el *compromiso*, lo que forma es la negación de la participación, o la absoluta participación, como si se hablase de algo que existe por sí mismo.

En cuanto al conflicto de la valoración, quisiéramos esperar para abordarlo más adelante, no sin antes incitar al lector a mantener en consideración la siguiente pregunta: **¿es acaso que en el juicio (como acto valorativo) se alcanza a abordar por completo, a agotar completamente la responsabilidad?** Es, por ejemplo, que cuando el niño comete una falta – como la de romper una cosa –, que ¿en el juicio se agota o aborda por completo su responsabilidad? ¿se remite por completo a la totalidad de lo que es responsable? Y, por otro lado, en recordar que en nuestra comprensión cotidiana de valoración se tienen dos acepciones; primero se valora la acción en cuanto a su realización (se decide lo más correcto por hacer) y en segundo se valora el resultado de la acción, el acto; ambos existen como una unidad, incluso podríamos decir que no va uno antes que el otro, no obstante, este análisis no debe darse por hecho.

Para continuar con la temática entonces, el *ser-responsable-de...* debe ser considerado en cuanto a un complemento y no como un fin. Las “causas” aristotélicas también deben ser reflexionadas en la calidad de comprender de nuevo este αἴτιον como *ser-responsable-de...*, antes que como *origen*. Dentro de las diferentes causas que sitúan la reflexión aristotélica, es la *causa efficiens*, según entiende Heidegger, la determinante en todo el proceso de la causalidad para el pensamiento moderno<sup>17</sup>, y es en cuanto a *causa final* (τέλος) la que se determina el sentido de la acción.

Ahora, debemos aclarar esto anterior, puesto que recordemos que la *causa final* (τέλος) marca el elemento fundamental para la razón de ser del movimiento, el por qué y el para qué del *ser* en su sentido más originario; más, *la causa* en Aristóteles, era entendida también como aquello de lo cuál se hace algo (material), la forma y el modelo de qué se partía (formal), y también aquello de donde inicia el primer cambio y el reposo (eficiente), todas estas, son de

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 116.

algún modo: “el punto de donde provienen...”<sup>18</sup>. Entonces ¿Por qué Heidegger da tanta prioridad a la *causa efficiens* y la *causa final*?

Aquí se sitúan los fundamentos del comprender ético y moral contemporáneo, por un lado, la *causa efficiens*, “...el agente lo es respecto de lo hecho y lo que produce el cambio lo es respecto de lo que resulta cambiado...”<sup>19</sup>, es el *origen del movimiento*, pero, ante todo, se le observa como el resultado en cuanto al movimiento: *lo que se muestra*.

Vemos entonces las acciones en cuanto a sus resultados, perdiendo así la diferencia entre el acto y la acción, y, por segundo punto, en cuanto a *causa final*, se piensa, irónicamente, nuevamente en el resultado; porque se piensa en lo que se *termina de la acción*, que es origen y consumación (el ¿por qué? Y el ¿para qué?) y a su vez, lo *finalizante*, que, en este caso, puede comprenderse como *lo que se muestra ante nosotros como totalidad*.

Pero, ¿no es acaso que al pensar en la *causa efficiens* y en la *causa final* como los elementos determinantes del actuar humano que por un lado se está pensando en el acto como un acto no de responsabilidad sino de culpabilidad/autoría? Y, por otro lado, ¿no es del mismo modo que así se comprende que el actuar humano, en concreto su existencia se remite a un *estar terminando* cada vez, como acto y no como acción? Como si fuese un objeto que se va perfeccionando cada vez, pero que siempre se va finalizando, y principalmente separado, sin relación directa con su entorno, ni consigo mismo.

Creemos que por ello Heidegger nos permite de nueva cuenta dar un sentido más originario al *τέλος*, que en cuanto a la idea de la responsabilidad significaría “dar lugar a...”<sup>20</sup>. Así, encontramos un punto de referencia a entender las causas ya no como culpabilidades (orígenes) propiamente, ya que, en cuanto a lo que se muestra, por ejemplo, en el acto del ser humano, somos *co-responsables*.

---

<sup>18</sup> Aristóteles, (1994), *Metafísica*, Madrid, editorial Gredos, Libro V, 1013a25-35. La expresión literal que se puede leer en la traducción citada es “... aquello de donde proviene, el inicio primero del cambio y el reposo”.

<sup>19</sup> *Ibidem*, Libro V, 1013a30.

<sup>20</sup> Heidegger, Martin (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, editorial Universitaria, p. 119.

[...] nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve intentar persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas [...] Si alguien a sabiendas comete acciones por las cuales se hará injusto, será injusto voluntariamente; pero no por la simple voluntad dejará de ser injusto y se volverá justo; como tampoco el enfermo, sano.<sup>21</sup>

En este punto, marcamos un ejemplo sustancial del pensar el tema de la virtud y el vicio como voluntarios, pues como bien expresa Aristóteles, debemos diferenciar aquello que elegimos sobre aquello que no depende de nosotros mismos, debemos recordar lo anteriormente analizado de la valoración, el acto tiene dos puntos de partida, que es la consideración de lo que cree mejor para sí mismo y a su vez las posibilidades de existencia. Así, debemos entender que la primera consideración, existe solo en cuanto a que es posible, y, por ende, su construcción se da en cuanto a la repetición existencial en la que se actúa (responder, es una promesa, un compromiso que se repite).

Por tanto, Aristóteles aquí nos permite pensar que el juicio es en tanto lo que nos compete: antes del acto, en nuestro actuar. ¿Qué significa esto? Que el juicio debería construirse en tanto al ser vicioso o virtuoso en las acciones que realizamos, no en las resoluciones de dichas acciones. Cuando realizamos el juicio a través de los actos, nos lleva a la culpabilidad pues buscamos un origen del fenómeno y constituye de esta manera la falta de relación con lo originario de la *responsabilidad*.

Esto se convierte en un problema, pues cuando se analiza aquello que se considera injusto la condición en la que se cae es la de buscar el origen del conflicto, inevitablemente llevándolo de esta manera a una consideración que olvida la responsabilidad en tanto su condición originaria y se considera la causa u origen. Creemos que esta manera de abordar el fenómeno del juicio presenta primero un error de interpretación en el fenómeno que describe *τέλος*, de ahí que se conforme una postura que inevitablemente podría considerar hasta la acción más inocente en una posible conducta injusta.

---

<sup>21</sup> Aristóteles, Libro III, 1113b25-1114a10-15.

Por otro lado, y de la misma manera, el juicio y el valorar quedan expuestos como sinónimos del fenómeno, otra condición problemática pues al no diferenciar una de otra, del mismo modo pareciese que la *justicia* se convierte en un problema subjetivo o individual y no en una condición del *morar humano*, es decir, deja de pensarse desde las acciones humanas y se expresa como un problema de resultados y antes que nada, un problema que siempre omitirá las condiciones externas al sujeto actuante, esto no opta por una cuestión de evasión del resultado del actuar humano, porque efectivamente, siempre somos *co-responsabilidad*, sin embargo la valoración del acto se limita al sujeto, la condición que permite realizar cualquier juicio, esto es, el *existir humano*, se ve limitado a su condición subjetiva, sin su contexto y esto es una acción de traición contra la propia condición existencial a la que nos pertenecemos.

**¿Entonces debemos evitar el juicio sobre los resultados de las acciones?** Creemos que no necesariamente, sino que el juicio, más que un problema ético, es uno económico, en otras palabras, no es un problema expresamente del *modo de ser humano*, sino que es una acción cognoscitiva en la que se da sentido al estructurar del actuar *respecto a algo/alguien*; mientras que el valorar es la acción de divisar los beneficios o perjuicios de una relación que se tiene consigo mismo, con lo otro o los otros, la diferencia es sutil y por lo mismo compleja de describir.

El Dasein, no es solo un ente y por tanto, no puede ser expuesto como un *resultado de sus actos*, ya que en sí mismo, su más propia forma de ser es la *ex-sistencia*, está proyectado fuera de sí mismo, *está siendo*, lo que significa que no puede valorarse, pues va más allá de ser benéfico o perjudicial en una relación, sino que en tanto al sentido de la estructura de relación *siempre puede ser más que una simple condición específica*.

[...] la tragedia es representación (mimesis) no de hombres, sino de acción, de vida (bien) y de felicidad (la desgracia reside también en la acción) y el objetivo buscado (telos) es una acción (praxis tis), no una cualidad (ou piótes); ahora bien, los hombres tienen tal o cual cualidad en función de su carácter; pero es en función de sus acciones como son felices o infortunados [...]<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Aristóteles en Ricoeur, Paul, (2011), *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 152-153.

A través de esta cita de Aristóteles buscamos remarcar la atención en algo que en su *Ética* también nos había propuesto reflexionar y que anteriormente hemos comenzado a proponer, la acción y el acto como dos elementos diferentes. Es decir, en este primer punto de análisis, lo que proponemos es no olvidar que para poder reflexionar sobre la ética, no podemos dar por hecho que toda acción humana solo depende de la propia voluntad, la acción humana es contextual y depende siempre no sólo de un contexto cognitivo, sino también físico, como lo es el aire, la tierra, la atmósfera o densidad, la alimentación, y podemos seguir enumerando condiciones de cambio, cada una de ellas debe resaltarse en el actuar humano cotidiano.

Este punto nos es de gran interés, y nos permite situar el tema de la construcción de *uno mismo*, ya que, al hablar de un acto ético, como hemos visto, suele referirse de algún modo a la reflexión en torno a las acciones morales, y estas acciones, ante todo, se observan como personales, como una característica fundamental de nuestro actuar como individuos. Incluso, como se puede observar en la cita anterior, el carácter da el rasgo o cualidad de lo que un hombre es, y recordemos que esta cualidad se piensa como un juicio sobre el resultado de las acciones de un sujeto, sin embargo lo que realmente se realiza es valorizar en términos morales a través del “hacerse cargo de...” los resultados de cada acción, es decir el carácter se piensa no como parte de un contexto relacional, sino como parte de un contexto individual que se presenta entorno a la *justificación de los actos*.

Aquí nos encontramos con la ruptura fundamental: ¿y si como Paul Ricoeur (1990) en su texto *Sí mismo como otro* pensamos en una *identidad* que en su mismidad no necesariamente es “permanencia” estática, sino una “permanencia en movimiento”?<sup>23</sup>. “Al hacer el relato de una vida en la que no soy el autor en cuanto a la existencia me hago su coautor en cuanto al sentido...”<sup>24</sup>

Ricoeur, nos presenta una propuesta interesante respecto del tema que estamos dando introducción aquí, por principio de cuentas, pone como un punto importante de la construcción de uno mismo la idea fundamental de *el coautor*. La vida en sí misma, no es

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 168-172.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 164.

algo que se decide, sino que en primer punto se interpreta y de ahí se pueden tomar decisiones; así, la idea de *coautoría*, nos remite a la idea de *responsabilidad*, exaltando el carácter originario del concepto como *co-participe*.

En este punto se resalta la idea fundamental de el *τέλος*, el cual se vive desde la posibilidad existencial de la *responsabilidad*, que a pesar de ello si es cierto que se busca un fin en nuestro actuar y en nuestro ser, este sentido hoy tendemos a interpretarlo como una finalización o concreción, y a través de esta perspectiva el morir o finalizar una tarea parecerían una paradoja insalvable, pues finalizar en la cotidianidad termina comprendiéndose como el resultando de la acción, separando así el *existir* y la propia *existencia* en fragmentos o momentos que se dan aislados o conectados esporádicamente por ciertos orígenes o consecuencias:

Es preciso que la vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada [...] nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo; la memoria se pierde en las brumas de la infancia; mi nacimiento y, con mayor razón, el acto por el que he sido concebido pertenecen más a la historia de los demás, en este caso a la de mis padres, que a mi mismo. Y la muerte, solo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan [...]<sup>25</sup>

Creemos definitivamente que esta última reflexión de Ricoeur puede dar mayor claridad al concepto de *τέλος* explicitado por Heidegger; la condición está en comprender primero, la idea de *ser-responsable-de...*, a partir de esta idea, se puede pensar *τέλος* como: *el momento hasta el cuál mi co-participación existencial fue prevista en plenitud*.

¿Por qué atreverse a esta interpretación? Creemos que es el propio Aristóteles quien nos puede vislumbrar en este punto, ya que uno de los principios fundamentales de la ética marca que "... de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y de las demás cosas por causa de él..."<sup>26</sup>, es este mismo autor quien nos recuerda que nadie puede deliberar sobre aquello que no puede ser de otra manera o sobre aquello de lo que soy incapaz de

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>26</sup> Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, Libro I, 1094a20.

hacer.<sup>27</sup> Ricoeur en este sentido en la crítica realizada sobre Aristóteles marca de manera precisa el conflicto que se observa en relación a la deliberación y a la finalidad.

Por un lado, se observa que la deliberación, tiende a determinar la acción humana en el binomio medio-fin, ya que como dice Aristóteles: no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines <sup>28</sup>, entonces, como señala Ricoeur, el problema que esto conlleva es que los medios son aquello que se encuentra a nuestro alcance, siendo así, el final sería en dado caso el deseo, aquello que está fuera de nuestro alcance.<sup>29</sup>

Así, lo que debe situarse como elemento conector es la idea de que la acción no es un hecho el cuál busca consolidarse (como un acto) propiamente, sino que, es una deliberación constante sobre aquello que se busca, la felicidad o una buena vida, por ejemplo. El concepto de finalidad parece apropiado, una deliberación tiene un objetivo, una finalidad, no obstante, he aquí la trampa que hay que aclarar. El acto constante de la deliberación, se sitúa sobre el hecho de que se delibera solo sobre aquello que nos corresponde en cuanto a que “nos es posible deliberar sobre ello” <sup>30</sup>. Nos es imposible realizar una deliberación sobre el cómo se concluirá la acción en sí misma, ya que, nuestra propia condición existencial nos limita, corporalmente, por un lado, existencialmente por el otro.

El acto, esto es la acción realizada, no depende absolutamente de uno mismo, sino que es una condición que se ve marcada primeramente por la relación existencial fundamental del *estar-en-el-mundo*. Cada momento de deliberación es distinto, ya que la condición fundamental no es la *voluntad* del hombre, sino *su relación existencial en-el-mundo*; y es por ello que cuando pensamos en *ethos*, debemos comenzar a pensar en algo más allá de la valoración de una acción, es decir más allá de un simple comportamiento aislado, de lo que se habla es de un *comportamiento respecto a algo/alguien* puesto que nuestra condición fundamental no es la de el acto en sí mismo (*pragmasis*) sino que nuestra condición fundamental es la *acción de*

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, Libro VI, 1140a30.

<sup>28</sup> *Ibidem*, Libro III, 1112b10.

<sup>29</sup> *Op Cit.* Ricoeur, p. 178.

<sup>30</sup> Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, Libro III, 1112a30.



*estar-en-el-mundo*; siendo así la *praxis* la que orienta la existencia del Dasein (esto es *facticidad*).

Ahora, como anteriormente se marca, la valoración del acto es inevitable, esto es, en la construcción de un acto humano se estipula una regulación del comportamiento, y ésta, propiamente, podría ser construida en función de la *phrónesis*. Entonces nos encontramos con dos elementos a mantener en vigilia, la valoración como condición inevitable y la *phrónesis* como la estructura que permite la valoración, este concepto traducido generalmente como *sabiduría práctica*.

La *phrónesis*, parece aquí ser un elemento que nos ayuda a distinguir aquellos patrones que la propia experiencia personal y en compañía de los otros se ha entendido como lo ideal de una situación, *lo correcto*. Estas situaciones a través de la repetición y las diferentes relaciones que se han establecido con ellas, marcan el punto de partida para valorizar el acto, son las razones por las cuales un acto se considera una búsqueda del buen vivir o todo lo contrario, entonces de algún modo damos cuenta que antes de la valoración ya se encuentra una *continuidad*, un repetir en cada ocasión que históricamente delimita y da sentido, sólo a partir de ello el valorar es posible.

Pero ¿no es acaso que la repetición y las diferentes relaciones que se han establecido con las situaciones de la existencia son ante todo momentos en la cotidianidad? ¿Cómo o qué implica esta cotidianidad? Y no solo eso, sino que, **¿no sería entonces primordial reflexionar sobre aquello que delimita el actuar humano, su carácter de voluntario e involuntario: de lo pragmático y de la praxis antes de continuar avanzando?**

Las reflexiones en torno a lo voluntario e involuntario y la diferenciación entre la *praxis* y la *pragmatisis* son temas que van de la mano con las reflexiones en torno a la *ética* que hasta ahora la hemos relacionado con el *modo de ser de la responsabilidad y su actuar inmediato el compromiso*, sin embargo para poder continuar con dicha reflexión, debemos por tanto terminar de proponer, hacia qué modo de comprender la ética se está dirigiendo en esta investigación, por ello antes de poder avanzar, debemos concretar esta primera tarea.

## b) La apertura hacia el *ethos originario*

Como hemos visto hasta ahora, la construcción que hoy en día se realiza de los conceptos ética y moral tiene la característica de situarse en la denominada “segunda naturaleza” del ser humano, el carácter. Ahora bien, Heidegger retoma el concepto antiguo de **ἦθος** con su significado “estancia o lugar que se mora”, a partir de este punto es donde creemos debe hacerse un énfasis que hasta ahora no se ha realizado.

Ahora bien, a lo largo de la historia de la humanidad, cada pueblo o cada cultura, a través de sus pensadores o sabios, ha buscado, desde la ética originaria, cuál podría ser la mejor forma para la autoformación, transformación y construcción del modo propio de ser de sus miembros. Las posturas occidentales, por ejemplo, parten de la consideración de la individualidad “propia” [...] [...] la preocupación se centra en la formación del individuo, desde su propia posibilidad de ser, puesta y dirigida hacia el encuentro con el otro, hacia el bien común o la convivencia humana.<sup>31</sup>

El Dr. Rubén Mendoza Valdés nos permite a través de esta cita, estar pendientes de una de las formas de comprender y estructurar la existencia del hombre desde “occidente”, la consideración por la individualidad. Es importante tener esto en mente para lo que resta de esta investigación pues creemos que esto es una forma de estructurar una forma de dar sentido a las formas de relación, comprensión y sentido de nuestra existencia, entonces, no es una forma de comprensión fuera del sistema económico y social al que nos adscribimos hoy en día.

El concepto de **ἦθος**, interpretado como estancia o lugar donde se mora, en la interpretación heideggeriana tiene el término alemán «*Aufenthalt*» que se compone del prefijo «*auf*» preposición que corresponde en español a la palabra «**en**» y a continuación la palabra «*enhalten*» que puede traducirse como «**tener/contener**».

Ahora aquí viene la parte engañosa, «**en**» en español es una preposición que no tiene rigidez, puede darnos a entender «**dentro**» y también puede darnos a entender «**encima de..**», lo cual

---

<sup>31</sup> Mendoza, Valdés Rubén, (2016), *Ética: formación y transformación humana*, México, editorial Torres Asociados, pp. 48-49.

nos lleva a dos posibles interpretaciones complementarias, las cuales situaremos de manera esquemática como «*auf interno*» y «*auf externo*» respectivamente.

Cuando hablamos de la traducción del «*auf interno*» transtocamos el verbo alemán «*halten*» que significa posición o mantener, y con ello, nos lleva a la posibilidad de pensar en el concepto «*haltung*» el cual puede traducirse como «*actitud*» y que nos remite pensar aquí en el *modo de ser humano*. Prestando atención a Heidegger nos remite a al *modo de ser propio del ser humano, el cual se abre desde su posibilidad a otros*, esta apertura puede entenderse como el concepto de «*mundo*», por tanto se dice: *estar-en-el-mundo*.<sup>32</sup>

Ahora con la traducción del «*auf externo*», la interpretación puede ser distinta más no contraria. Esta traducción nos remite a la **morada o estancia** de modo locacional (aunque metafóricamente hablando), es decir, nos remite no solo a un *modo de ser*, sino a la *explicitación*, que, como tal, nos posiciona primero como *estando-en-el-mundo*. ¿Qué queremos decir con esto? Cuando se utiliza la expresión “*el modo de ser propio del ser humano*” la referencia y el peso inmediato que puede leerse como un modo de ser humano que yo decido, esto creemos, es la problemática que se presenta como sustancial, pues, nos remite nuevamente al problema de la individualidad y la concepción de telos como fin, como algo determinado en sí mismo y no como una apertura, como un *dar lugar a...*

Tanto la traducción interna como externa de “*auf*” nos sitúan en el *modo de ser propio del ser humano*, esto porque nos remite al *habitar (habitud)*, no obstante, para esta investigación creemos sustancial darle más peso a explicitar la condición que suele darse por hecho en la cotidianidad, esto es pensar en *el modo de estar-en-el-mundo propio del ser humano*, poniendo el peso primario sobre el concepto de *estar-en-el-mundo*, con lo cual creemos se puede dar apertura al otro modo de concebir el concepto de responsabilidad.

Queremos aclarar que el concepto referido a través del ***auf interno***, es preciso, pero creemos puede permitir la introducción del paradigma moderno de la individualidad (más aún cuando

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 43. La posibilidad aquí mencionada se refiere a la posibilidad acusativa (con movimiento) de la oración que permite el mismo “*auf*”.

ahondemos en la reflexión económica), mientras que con el énfasis en el *auf* externo esperamos que este acceso sea bloqueado, pues lo que se intenta precisar aquí es la originaria relación con el *estar-en-el-mundo* que nos corresponde.

Se vuelve entonces necesario hacer referencia directa a la reflexión entonada en Heidegger respecto del concepto de *ἦθος* pues esta nos permitirá dar mayor amplitud a esta explicitación del *auf* externo:

[...] ἦθος ἀνθρώπων δαίμων. Se puede traducir de esta manera: «su carácter es para el hombre su demonio». Esta traducción piensa en terminos modernos, pero no en griegos. El término ἦθος significa estancia, lugar donde se mora. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia.<sup>33</sup>

La referencia directa a: “...el ámbito abierto donde mora el hombre.”, estipula un elemento fundamental de la reflexión, ya que, “Lo *abierto de su estancia* deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre...”, en otras palabras, en hacer referencia a su condición originaria que en primer momento es *estar-en-el-mundo*, se reconoce por principio de cuentas *la aperturidad y su estar-en-medio-de...*, que es fundamentalmente una característica ontológica del *modo de ser del Dasein*.

Si bien *la estancia* nos remite al *habitar* y en ello está *el modo de ser propio del ser humano*, para que se pueda *habitar*, se necesita *un algo* a lo cual se esté dirigido, y por tanto el *habitar* necesita de un **lugar que morar** para poder ser *posible*<sup>34</sup>. La *morada o estancia* así, no solo es una condición de relación humana y acción-decisión personal, sino que involucra el mundo circundante, pensando así en el mundo que comparece: el mundo circundante (*Umwelt*), el mundo compartido (*Mitwelt*) y el mundo propio (*Selbstwelt*)<sup>35</sup> como todo parte de la misma estructura de la *morada* y esto a su vez nos permite dar apertura a la acepción originaria de la responsabilidad.

---

<sup>33</sup> Heidegger, Martin, (2014), *Hitos*, Madrid, editorial Alianza Editorial, p. 289.

<sup>34</sup> El concepto de *mundo* en Heidegger no es propiamente “un espacio físico”, “un lugar”, o como “la totalidad de los entes”, sino más bien el *mundo comparece*, es creemos nosotros *posibilidad que posibilita*, por tanto, la analogía anteriormente hecha debe interpretarse solo desde esta mirada.

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, pp. 33-35.

¿Cómo asociar esta acepción? al hablar de responsabilidad, podemos pensar como anteriormente se ha expresado a través de la sentencia de la *co-participación*<sup>36</sup>. Por tanto, al situarnos a través del *estar-en-el-mundo* como punto de partida del modo de ser humano de *ethos*, es imposible asumirse aislado en esta posibilidad de ser humano. No es jamás “la mía”, entendido como una condición sin el *mundo*, ya que no existe ni es posible este *ser*, sino que, es posibilidad de *ser-humano-en-el-mundo*, y esta posibilidad es, ante todo, *responsabilidad*, soy *co-participe de mi existencia en tanto que soy arrojado*.

La ruptura del solipsismo humano, buscamos de esta manera, quede marcada en la posición bajo la manera de abordar los temas que aquí se comenzaron a analizar: la postura sobre el *ethos originario* y por otro lado, el comprender de αἰτιον (hoy día traducido como **causa**) bajo la acepción de *responsable-de...*, donde creemos se esclarecerá aún más la relación entre ética y economía y con ello se comprenderá los elementos estructurales de las aclaraciones hechas en este capítulo y de los cuestionamientos que quedaron por venir.

Ética no sólo habla de una reflexión en torno al *modo de ser humano*, sino que describe y posibilita *modos de ser humano*. También es importante puntualizar que el *modo de ser humano* no creemos que sea una especie de inmanencia con la que se nace y que es inmodificable, sino que se estructura desde el *propio habitar*, así, el *ethos originario* refiere al *modo más propio de ser humano en-el-mundo*, que no es más que su condición de *habitante*, la cual se ve marcada por su *modo de ser responsabilidad*, esto es: *co-participe existencial*.

---

<sup>36</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, pp. 116-117.

## 2) Economía y la constitución del *oikos originario*

Hasta ahora hemos trabajado sobre la línea de construcción del concepto de ética y moral, pero más que ello en un reflexionar sobre una temática, *el comportamiento humano* el cual siempre es *respecto a algo/alguien*, lo cual nos llevo al punto de necesitar la consolidación del término de *responsabilidad*, término que no debe ser comprendido como una acción, sino que ante todo debe ser visto como un constitutivo ontológico del ser que nos pertenece, en cuanto a qué, *responsabilidad es el modo de ser humano que implica mi co-participación existencial a través del compromiso*.

Esta *co-participación* está integrada por el *estar-en-medio-de...*, el *coestar* (habitar junto con otros) y *coexistir* (mi existencia y su desenvolverse son siempre *junto-con*), pues nos remiten a nuestra forma de ser más propia y así, la responsabilidad originariamente las abarca siempre y cuando se le conceda su característica más propia como elemento constitutivo y ontológico de *ser*, presentándose así desde el compromiso la condición de *apropiarse*, que es lo que nos hace tener claridad de que el *ser* que nos pertenece lo somos *cada vez, y en ello, siempre nos va nuestro propio ser*.

Ahora será tiempo de aclarar el tema de la economía, para lo cual trataremos de adentrarnos más allá de los elementos que integran a dicha disciplina en sus teorías y propuestas analíticas, pues creemos que el primer paso debe ser abordar el sentido originario de la economía; pero ¿cómo aclarar el sentido originario de dicha ciencia?

Para poder dar la condición originaria de la ética nos vimos en la necesidad de ir desmembrando los elementos intrínsecos que le corresponden, en este caso la *responsabilidad* y su relación con el *comportamiento respecto a...* y a través de esta reflexión pudimos aclarar el contenido originario que se encuentra como *ethos* y que describimos como el *modo de ser humano habitando*, y además se prestó énfasis sobre el *estar-en-el-mundo*, dando así prioridad a la condición que involucra al Dasein humano como *coparticipación existencial* y a su vez *que lo incita a apropiarse de su ocasionalidad desde el compromiso*. De esta manera, más que realizar una revisión meramente etimológica, se buscó tratar de expresar y comprender la *orientación a...* que existe en el *ethos humano*, las correlaciones

que dan sentido a este *modo de ser humano*, y por tanto, pretendemos realizar la misma tarea con la economía, ya que podemos realizar un análisis de los elementos teóricos establecidos desde Platón y Aristóteles, pasando por los romanos, llegando a Santo Tomas de Aquino y otros pensadores de la Edad Media y posteriores como lo fueron David Ricardo o el mismo Malthus, pero ¿en verdad estos autores nos permitirían llegar a los elementos inmediatos de la *orientación hacia el modo de ser oikos* del ser humano?

Creemos que no; que el tratar de reconstruir esta historia de la economía como abstracción o ciencia, desde esta orientación conceptual es de una gran utilidad para poder desentrañar elementos de la economía moderna, sin embargo, en este discurrir queda oculta su inmediata *orientación hacia...* y por tanto sólo nos guiaría a propuestas ya envueltas en el olvido por la pregunta por el sentido del ser ya anunciada por Heidegger, es por este motivo que expresamos que nuestro recorrer debe iniciar en un caminar distinto.

En la recapitulación realizada anteriormente sobre el análisis de el *modo de ser ethos humano*, creemos que puede ser sustancial resaltar dos elementos que podrían parecer completamente nuevos: primero la idea de el *estar-en-medio-de...* y segundo *el de la coestancia y la coexistencia*; la primera es referida en tanto que nuestro *ya ser con lo que nos rodea*, no es simplemente necesidad, sino que implica *ser junto con...* que es el simple hecho de la posibilidad de existir, de nuestra existencia. Por otro lado, y del mismo modo el *coexistir* implica el *ser junto con otros que tienen el mismo modo de ser que él mío (coexistencia)*, pero, además, estos *otros*, no sólo se encuentran ahí, sino que *habitan junto conmigo (coestar)*.

De este modo podríamos decir que cuando hicimos referencia a la *phrónesis*, en realidad de lo que hablábamos era de este *coestar*, y, por otro lado, este *cohabitar* implica una relación inmediata de *coparticipación con los otros y aquello que nos rodea*, esto es, que la responsabilidad, al presentarse como compromiso forma parte de este *estar-en-medio-de...* que ambos en la cotidianidad conforman ese *estar-en-el-mundo*.

Así, dentro del análisis que fue proponiéndose, se realizó una serie de reflexiones que propiciaron la construcción de tres preguntas centrales que han quedado inconclusas. **La**

**primera pregunta inconclusa** es ¿cómo podemos abarcar la totalidad del termino *responsabilidad* en el marco de la institucionalidad?<sup>37</sup> En esta pregunta queremos expresar que debemos prestar atención a los detalles que integran la relación *cohabitar* y *responsabilidad*, es decir, nuestro desenvolverse en cotidianidad de unos con otros, se expresa en condiciones que no deben darse por hecho, existe un sentido y una historia que les da este sentido, nosotros creemos que en el termino de *institución* es donde podemos encontrar este sentido, y, por este motivo damos pie a la interpretación ontológica de *institución* a partir de P. Ricoeur, pues a partir de él comenzaremos a buscar el sentido originario, el sentido de ser de la institución:

Por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...] estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes.<sup>38</sup>

La institución, versa más allá de una estructura perteneciente a un sistema político o económico, entre otros; es la condición principal del la *normalización o regularización* del relacionarse con otros, del *vivir-juntos*. Hablamos pues de las costumbres comunes, las cuales, forman por ejemplo la institución del lenguaje para poder comunicarnos y entendernos entre nosotros, de la regulación y estructuración de la comunidad para poder vivir juntos, respetarnos, protegernos, compartir una vida, se convierte en una necesidad intrínseca en tanto a la *coexistencia y el coestar*.

Comprender la institucionalidad se vuelve un punto de partida, por que nos da una característica que hasta ahora no se había tocado en el análisis realizado en este trabajo a respecto de la ética y la moral; es necesario dar cuenta que la normalización o regularización de la vida cotidiana es lo que implica el *modo de ser humano ethos*, sin embargo esta normalización no sólo se perpetua con la repetición constante y cotidiana, sino que también

---

<sup>37</sup> La pregunta literal fue ¿es acaso que en el juicio (como acto valorativo) se alcanza a abordar por completo, a agotar completamente la responsabilidad?, sin embargo, como se desarrollará en este apartado, el realizar un juicio, la búsqueda de la justicia incluso, son ambas parte del *instituir*, donde ésta marca la constitución de la estructura del *vivir-juntos*. Así la institución será importante resaltar “se caracteriza por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes”, por tanto, la justicia, y el realizar un juicio, no debe ser visto como una acción de reglamentar de manera determinante, sino la acción del buscar *vivir-juntos*.

<sup>38</sup> Ricoeur, Paul, (2011), *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 203.



se busca; de esta manera el sentido común que permite compartir la vida, no sólo se da en el interactuar cotidiano, también se presenta desde la construcción de reglas de conducta y costumbres, lo cual implica el procurar la cotidianidad.

Así, juzgar implica un actuar desde la lógica, pero también en función de la constancia del existir, y no sólo desde el propio existir, sino del existir junto con los otros. Entonces, por ejemplo, cuando hablamos de *justicia*, se habla de un sentido ético en tanto que pertenece al querer-vivir-juntos que solo es posible en cuanto a la relación equitativa y satisfactoria en relación con los otros. Por ello se juzga buscando la *justicia*, pues viene en el sentido del *ethos originario* como el *modo de habitar* que permite *regularizar los modos de habitar coestando en la morada*<sup>39</sup>, es decir que permite *el modo de ser humano* se constituya como parte de un *estar-junto-con-otros*.

La responsabilidad, proponemos, va ligada directamente con el *querer-vivir-juntos*, en tanto que, es la característica intrínseca que nos pertenece del *vivir-juntos*; dicta que somos co-participes de la (nuestra) existencia, no queda como un simple *ser de este modo ontológico* (sin posibilidad de procurar el *cuidado del sentido* de esta condición ontológica), sino que se vuelve un *querer*, esto significa, se busca y procura el *vivir-juntos*, se busca encontrar las bases de una relación, no solo aceptar que está constituida intrínsecamente; sino que se pretende comprender y desarrollar, *cuidar*. Esta será una de las tareas principales de la institucionalidad, el *querer-vivir-juntos*, lo cual implica el *cuidado del vivir-juntos*, que ya se encuentra presente en el apropiarse del compromiso.

En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo se incluye de modo esencial el cadente *estar en medio de* lo intramundano a la mano de la ocupación.

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [Sorge], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Heidegger en este punto nos parece un autor fundamental cuando nos recuerda que *estar-en* es un existencial que mienta a la cuestión del *habitar*, más que en un sentido de ubicación espacial. (Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 75, original, p. 54.) y, además, adelante nos recuerda que “El estar-en es un *coestar* con los otros” (p. 139, original, p. 118.). Recordando así que el *coestar* es estar con otros en el mismo mundo, y es también una estructura ontológica de cada Dasein (Eduardo Rivera hace una aclaración muy pertinente en la traducción ya citada de *Ser y Tiempo*).

<sup>40</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 210-211, original, pp. 192-193.

El *cuidado* apunta Heidegger, es el modo de ser más propio que nos pertenece, y en cuanto a él, el *remitirse a...* se marca como una *disposición hacia...*, de esta manera nosotros pensaríamos que la *responsabilidad* es consecuencia del *modo de ser del cuidado*, que mienta hacia la condición de *estar-en-el-mundo* como “*ocupación* en cuanto el estar en medio del ente a la mano y como *solicitud* el estar con los otros, en cuanto a coexistencia que comparece en el mundo”<sup>41</sup>, esto es, el *cuidado* corresponde a un *anticiparse-a-sí* que incluye el *mirar hacia delante en cada ocasión* con la misma determinación que un *habérselas* con la situación en que ya se está.

Por otro lado, la institucionalidad se considera aquí, va ligada a este *anticiparse-a-sí*, ya que, *el cuidado* no solo es una condición intrínseca, es ante todo un *habérselas* y un *procurar*; es una *decisión* de relación existencial, que va desde la *ocupación* hasta la *solicitud*, y que se estructura nuevamente bajo una serie de condiciones de posibilidad. Estas condiciones no están determinadas expresamente, postulamos que se extienden desde la *responsabilidad* y pueden conformarse desde la acción del *comprometerse* como un *comportarse impropriamente o un comportarse propiamente* en relación con sus posibilidades de ser, elementos que serán aclarados pertinentemente más adelante.

Es por esta razón que se hace sustancial también remitirnos a la reflexión pendiente entorno a la realización del juicio, pues *anticiparse-a-sí* expresa un *estar-siendo constante que inevitablemente va junto con lo otro y los otros*, lo cual correspondería a **nuestra segunda pregunta inconclusa**: ¿Debemos dejar de emitir un juicio en torno a las acciones que realizamos? Recordemos que, en el cuestionamiento anteriormente propuesto, el realizar un juicio nos remitía a esta complicación la cual principalmente coludía con el concepto de *valorizar*, pues se centraba en un dar por hecho la diferencia entre *la praxis* y *la pragmasis*.

Es decir, el cohabitar corresponde a un constante relacionarse coexistiendo *en-medio-de...* por lo que, este relacionar tiene una *orientación común*, no parte simplemente de una condición de supervivencia, como podría suponerse al pensar a un individuo solitario, como

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 211, original, p. 193.

es marcado en la biología y en los tratados económicos de David Ricardo, Malthus y Adam Smith – por mencionar algunos –, sino que se debe partir ya desde lo originario del *ser que somos*, de una pertenencia implícita e inmediata a *ser-con-otros-estando-en-medio-de...*, no puede eludirse dicha condición, simplemente carece de sentido realizar una división, pues la posibilidad de existir y de nuestra existencia ya parte esta condición.

Es elemental para poder continuar reflexionando sobre los límites de este tema preguntarnos entonces, ¿qué es la justicia? Pues el juzgar busca la *justicia*, y a su vez, en tanto que relación con los otros y lo otro, que se considera no sólo como lo justo, sino aquello que busca protegerse, reproducirse, valioso, lo que nos lleva a preguntarnos ¿qué es el valor? Y también pensar si en la acción de realizar un juicio, ¿lo que se hace es *valorar* si un acto es satisfactorio o insatisfactorio?, ¿si cumple con los estándares buscados en el desarrollo de la acción? Y, por tanto, si ¿el juicio corresponde a la *oikos*, más que al *ethos*?

Antes de avanzar, expliquemos: ¿Por qué se propone que el juicio podría pertenecer al ámbito del *oikos originario*? En este punto es donde la complicación en torno a la reflexión del comportamiento humano se presenta pues, cuando hablamos del *juicio* indirectamente damos por hecho *la existencia del estar-en-el-mundo*, es decir, el realizar un *juicio* respecto de un actuar (inclusive el propio) viene de una continuidad de *estar-siendo*, que a su vez, proviene de la falla o el éxito de una tarea respecto de algo a través de la historia, es decir, de un *comportamiento respecto a algo/alguien* que es deseable reproducir.

En este sentido, podría pensarse que lo que se toma por bueno o malo es *lo justo*, pero cuando hablamos de bueno o malo hablamos de *valores*, es decir, nos encontramos con un problema de carencia de diferenciación: dando por hecho que *justo* y *valioso* son similares. El sentido de la justicia, como veremos, tiene la condición de la *estabilidad o normalidad* que se estructura desde la *cotidianidad*, pero a su vez se sustenta en *querer-estar-con-otros*, y que nos remite nuevamente a la *phrónesis*; pero, por otro lado, este sustento solo le corresponde en cuanto a la *distribución*, que como se tratará de explicitar, no tiene un sentido meramente *administrativo*, sino *habitativo*, en el *ethos*.

La *distribución* deberá ser un término que extienda sus horizontes, y así, como con el concepto de responsabilidad, dar apertura al recordatorio fundamental que nos permita explicitar nuestro *modo de ser más propio*, como solo posible al *estar-en-el-mundo*. En este sentido la *distribución* es la acción fundamental del *modo de ser humano de la justicia*, el cual nos habla de un *querer-vivir-juntos* que se estructura en nuestra intención de *compartir* y de *tomar parte en...*<sup>42</sup> de cada Dasein, y que como veremos más adelante involucra la *co-participación y el compromiso al ser ya parte de un estar-en-medio-de...*

Por último, reiteramos que el juicio generalmente ha sido relacionado con la idea del bien y del mal, de la verdad y la mentira, condiciones que consideramos son correlacionadas con la valoración, pero a su vez, que parten de la idea de una confusión más, la indeterminación de la diferencia entre un *acto y una acción*, esto es el problema de la *praxis y la pragmasis*, presentándose así **nuestra tercer pregunta inconclusa**: ¿no es primordial reflexionar sobre aquello que delimita el actuar humano, su carácter de voluntario e involuntario que se expone en su condición *pragmática y de praxis*?

Nosotros consideramos aquí que la diferencia se encuentra en comprender la separación entre *praxis y pragmasis*, por tanto, a lo largo del trabajo pretendemos abordar estas preguntas en pro de la propia exposición del *oikos humano*, que da pie y origen a una ciencia económica.

#### a) Construyendo la reflexión en torno a la economía

Para comenzar esta sección de nuestro segundo apartado, debemos aclarar dos puntos. Primero, la economía de la que se hablará en este trabajo tiene dos diferentes acepciones, por un lado, hablaremos de la economía en su sentido contemporáneo, esto es, como una disciplina científica que estudia la producción y reproducción de los bienes y servicios que se constituyen en una sociedad, pero también como la vivencia práctica de esta producción y reproducción de bienes y servicios (y cuando se hable de alguna de ellas se realizará la aclaración pertinente). Este segundo punto permitirá construir una de las nociones

---

<sup>42</sup> Ricoeur, Paul, (2011), *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 209.

fundamentales que se pretenden elaborar en este trabajo, la reconstitución del concepto de la economía a través de su *oikos originario*, así, hablar de un verdadero sentido de economía.

Para lograr conseguir esta tarea, quisiéramos hacer una primera reflexión aclaratoria. La economía es un concepto, una representación mental que trata de describir y después analizar e investigar una serie de acciones e interacciones que el ser humano tiene con otros seres como él, con seres con otras características y con su medio entorno, por tanto, y esta es la labor que nos dedicaremos a dilucidar aquí, parte de un *modo de ser humano*, que permite a su vez una serie de acciones y relaciones que interpretamos como económicas, el dilucidar *el modo de ser humano que permite estas acciones y relaciones económicas* es lo que se plantea como recuperar el planteamiento por el *sentido de ser* de la economía, este *modo de ser lo hemos denominado oikos originario*, y es lo que se buscará aclarar en este segundo apartado.

Partiendo de esto, podría surgir inmediatamente la pregunta ¿por qué relacionar la economía con la justicia, con el juicio, con la complicación que se presenta entre lo voluntario y lo involuntario y con la diferencia entre la *praxis* y la *pragmatis*?, ¿qué tiene que ver esto con la economía?

La propuesta que aquí se sigue es que, así como la reinterpretación de la ética nos permitió encontrar su posibilidad como *modo de ser humano* en la *responsabilidad*, la economía debe plantearse tres condiciones de la cotidianidad que le dan posibilidad y sentido de ser, la primera es que el juicio y la valorización tienen una similitud en cuanto a su primer intención, la cual es deliberar, esta deliberación se da respecto de relaciones intra e interpersonales, y se da también con las cosas, características que ya son propias de una reflexión económica, por otro lado, la justicia deviene por causa de que dichas relaciones interpersonales de carácter económico y sólo pueden existir con base en las condiciones de estabilidad que se estructuran desde la propia cotidianidad y que a su vez se constituyen desde un procurar o cuidar esta serie de relaciones y condiciones de estabilidad.

La justicia no puede alejarse del discurso económico, porque es en sí mismo una condición de posibilidad de la economía, por último, como la economía describe e investiga las relaciones de producción y reproducción de bienes y servicios, el actuar, el producir y el fabricar pueden parecer sinónimos que deben tomarse en cuenta y caracterizarse de manera correcta y clara para poder continuar dilucidando un *sentido originario de ser de lo económico*, algo que podríamos hasta ahora figurar de manera prematura como un *cuidado de la casa*.

El problema, creemos, se encuentra en que las acciones humanas no son acciones en completa autonomía, y esta característica sin dar cuenta de ello suele omitirse, en ningún momento una acción se realiza *fuera del mundo*, por tanto, el resultado de las acciones no siempre pueden ser directamente imputables al actor, o mejor dicho – y aquí viene el punto de partida de nuestra reflexión de este segundo apartado – se suele pensar que el realizar un juicio es determinar sobre las relaciones entre seres humanos de manera *valorativa*, se habla así de lo bueno o lo malo, pensando en si es justo o injusto, pero propiamente, la relación de pensar lo justo y lo injusto con lo bueno o malo tiene una omisión de pensar el juicio y la valoración como sinónimos, la omisión está en nuestra condición originaria de *estar-en-el-mundo*.

A partir de esto se presenta el primer elemento a desvelar, creemos que la economía en cuanto a su originario *oikos* tiene que ver con la condición originaria de lo que somos como seres humanos, tiene que ver con un *anticiparse-a-sí* del *querer-vivir-juntos*, así, la relación entre la acción y los actos vista a través de una comprensión originaria del *anticiparse-a-sí* debe ser aclarado, pero al ser una reflexión que incluye al mundo, la ética deberá remitirse a la economía como complementos que permitan la pertinencia del reflexionar en torno a el actuar del ser humano. La reflexión respecto a interpretar qué es un juicio tiene que ver con la dirección que toma el análisis y la acción humana respecto de sus propias acciones, una administración (*anticiparse-a-sí*) del *querer-vivir-juntos* (la estructuración de la casa).

Por un lado, para realizar la aclaración originaria de lo que significa *anticiparse-a-sí* pensamos que debe tenerse en cuenta que dicho *anticiparse-a-sí* no es más que lo implícito de un *modo de ser originario del ser que somos*, que en este sentido se ha comprendido como un *procurar* y un *habérselas*, es decir, tendrá que ver con la *condición existencial* de *estar*

*arrojado* de ya *estar/ser-con-otros* como un *coestar* y un *coexistir* y a su vez ya estar *en-medio-de...* que involucra la condición de *estar/ser-con-lo-otro*. Por ello el *habitar* y *procurar* con ello implica dos modos de ser, el primero la *responsabilidad* y el segundo creemos puede develarse desde la palabra **juicio** el cual viene del latín *iudictum* que significa veredicto, derivada de *ius* que significa derecho o ley y *dicare* que significa indicar; lo cual debemos comprender que describe la idea de indicar aquello que se encuentra bajo la ley, pero ¿qué significa bajo la ley?

La **ley**, del latín *lex o legis*, significa lo correcto y deriva de la raíz indoeuropea *leg*, que significa “escoger o elegir”. En simples palabras, la ley es aquella determinación que colectivamente se ha optado como “la opción a elegir”, es decir, realizar un juicio es la acción cognoscitiva que *procura las elecciones que se consideran correctas*, y esto involucra *apropiarse de la condición de ser arrojado*. ¿De qué manera? La *condición de ser arrojado* es aquella que describe el hecho de que nuestra *existencia* no parte de una decisión sobre nuestra condición *existencial*, sino que nos encontramos *ya dados, existiendo aquí*, de esta manera, no existe forma alguna para saber que plantas son comestibles y cuales no, qué es peligroso, pero más aún, en tanto más se da *continuidad a nuestra existencia* un mayor número de decisiones pueden tomarse, ¿vale la pena morir por una idea?, ¿debo arriesgar mi vida por otros?, ¿qué es más importante en mi vida, el dinero u otra persona?

De esta manera aquello que se interpreta como lo correcto por hacer, aquello que se considera *normal* y a seguir es lo que se busca en el *juicio*, pero ¿y cómo se determina *lo correcto*? Éste contenido aunque pueda parecer subjetivo, nos marca en un primer momento la característica central a tomar en cuenta: el realizar un *juicio* deviene de la determinación individual que inevitablemente se ve posibilitada desde la colectividad, de lo que se piensa como correcto o incorrecto, o mejor aún, la determinación colectiva de lo que se elige en cuanto a la acción humana en conjunto, por ello consideramos viene de un *instituir la condición de arrojado* desde la *justicia*.

¿Por qué asumir esta colectividad en el contexto de la realización de un juicio? Creemos que aquí se da apertura a la omisión del concepto de juicio, ¿por qué establecer una ley si la

acción humana es un acto individual de elección? ¿qué determina que algo sea correcto o incorrecto? En otras palabras, o las acciones humanas son individualmente construidas y, por tanto, la realización de una ley es absurda, puesto que para cada quién lo correcto o incorrecto es algo personal y temporal (lo que por ahora puede ser bueno para mi, después puede ser todo lo contrario), o la ley es la “elección que en concordancia se toma como la correcta”, y si es de esta manera ¿por qué romper dicha ley? ¿por qué ir en contra de lo que se supone es la elección colectiva? ¿o es acaso que, al nacer ya dentro de esta ley, cada recién nacido debería decidir en algún momento de su vida si participa o no en su sociedad y en sus leyes y así se resolvería el problema de la ruptura de la ley?

Si bien lo que es considerado bueno o malo puede elegirse en cuanto a el placer o bienestar que causa a un sujeto; la característica esencial de la existencia humana es la *relacionalidad*, la *coexistencia*, *el coestar y el estar-en-medio-de...*, y es por ello que tenemos que ser puntuales en cuanto a cómo se piensa algo como correcto o incorrecto.

Cuando se constituye la noción de lo correcto, se habla de una categoría fundamentalmente colectiva; lo que hace de la elección una cuestión más allá de lo correcto o incorrecto es el estado de bienestar que se estructura sin una definición propiamente teórica del *estar saludable o estar bien* y que es plenamente *valorativa*; sin embargo, esto solo puede ocurrir en el transcurso del sobrevivir, del primer momento de lo *correcto o incorrecto* como continuidad en el existir, que va más allá de un placer o displacer individual y se marca más como una situación colectiva de *bienestar*.

Aquellos elementos que son letales enseñan a otros lo que es incorrecto y aquellos que permiten el continuar existiendo son los que muestran lo correcto, con ello expresamos que la experiencia de la existencia humana es colectiva y mimética, mientras se busca el bienestar, podríamos pensar en la acción humana sin categorías teóricas que definan estas acciones, y son *valoraciones* respecto de relaciones particulares, pues solo se busca del sustento cotidiano, pero lo que construye la noción de bienestar – en su sentido amplio – es la colectividad y la experiencia en conjunto.



Aquello que permite determinar el sentido del bienestar a través de lo correcto o lo incorrecto es la continua existencia, o sea, el continuar existiendo pertenece al *modo de ser propio que nos corresponde, el cuidado*. Esta posibilidad, solo puede fundarse en la *coexistencia y el coestar*, puesto que la capacidad de seguir existiendo se fundamenta en la interdependencia existencial que constituye la noción de *estar-en-medio-de...*; el expresar entonces la proposición: *estar-en-el-mundo*, es justamente la comprensión de que el concepto de *mundo* es *posibilidad de sentido de la existencia* y es la única que permite construir el sentido de bienestar, a través de lo correcto y lo incorrecto. La ley es la búsqueda de mantener una serie de acciones constantes cotidianas que puedan formalizarse como correctas cada vez: *normalizar la actividad cotidiana humana que permite nuestra continuidad y reproducción existencial*.

De esta manera, la ley solo es posible a través de la *justicia*, donde la justicia tiene un origen etimológico muy arraigado a la ley; *iustitia*, que hace referencia al derecho, lo que podría parecer confuso puesto que ¿cuál sería la diferencia con la ley? Sabemos con lo expuesto hasta ahora que la ley es la acción de prescribir la búsqueda de la *justicia*, entonces, se diría que la *justicia* es el estado que permite la *continuidad y reproducción existencial*, es decir, la *justicia* sería la condición o la perpetuación de *lo correcto* en función de que *lo correcto* se consolida en la continuidad y reproducción de nuestra existencia, sin embargo, ¿es un estado del ser o del hacer?

“Pues bien, observamos que todos los hombres, cuando hablan de la justicia, creen que es un modo de ser por lo cual uno está dispuesto a practicar lo que es justo, a obrar justamente y a querer lo justo; y de la misma manera, respecto de la injusticia, creen que es un modo de ser por el cual obran injustamente y quieren lo injusto”<sup>43</sup>

A través de esta cita recordamos la reflexión realizada por Aristóteles quien la describe como un *modo de ser* y una *virtud* a su vez, no como un estado ni una acción, y mucho menos un objeto o una cosa que se otorga, pues refiere principalmente a que la acción bajo la ley, lo que es recto o derecho se sustenta en esa *posibilidad de ser* que se da desde la *cotidianidad o continuidad existencial*, y que del mismo modo, va más allá de la acción pero depende de ella.

---

<sup>43</sup> Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, editorial Gredos, Libro V, 1129a 10-15.

Depende de ella porque *el modo de ser justo* (es decir, *el modo de ser humano justo*) se vincula con aquel que realiza acciones que se consideran justas, por ello se consideran *virtudes* pero, paradójicamente, estas acciones se estipulan desde lo que se prescribe como *lo correcto*, y de esta manera sin embargo, en el pasar de los años, estas prescripciones legales pueden convertirse en injustas, por ejemplo, la esclavitud en Estados Unidos hace algunos años era legal, pertenecía a la ley, por ello, no simplemente es una *virtud*, sino un *modo de ser*, pues va más allá de las acciones legales o bajo la ley, sino que las funda, les da forma y sentido, es decir, *las posibilita*.

Observamos que la ley en cuanto que procura la noción de la *justicia*, se establece desde la intención del *querer-vivir-juntos*, no obstante, la ley al ser la acción del *modo de ser*, se ve limitada a las condiciones de posibilidad que se han marcado hasta cierto punto como las que permiten la *reproducción existencial*. Se muestra así, que desde la *justicia* se estructuran las *instituciones*, es decir la *normalización* que busca prescribirse como inmodificable pero también de algún modo aunque la *ley* es la *acción instituida*, ésta también nos permite *instituir* es decir, desde el *modo de ser justicia* del ser humano, es que se posibilita la conformación de *instituciones*, siendo estas últimas estructuras de *normalización de la vida cotidiana*, las cuales conforman a su vez reproducciones de cotidianidad que constituyen sus propias leyes internas desde las que se procura *el vivir-juntos*.

La línea de comprender que la ética, en cuanto a su concepción originaria, se funda en *el ethos* como estancia o lugar que se mora, nos ha permitido marcar la importancia de consolidar la primicia ontológica que tiene el *estar-en-el-mundo* de la existencia humana.

Del mismo modo nos remite a la idea sustancial de la posibilidad de la existencia (*mundo* como posibilidad que posibilita) y esto implica inmediatamente comprender constitutivamente nuestro *coestar y coexistir* originarios así como nuestro *estar-en-medio-de...*; por otro lado, cuando hablamos de la *justicia y la ley*, o sea, cuando hablamos de la estructura del *vivir-juntos*, hemos pensado en la *institucionalización de la actividad cotidiana humana que permite la continuidad existencial y el desarrollo del cuidado*; la *responsabilidad* solo puede abarcarse por completo cuando se comprende que la *justicia* es

un *modo de ser humano* y con ello que *la institucionalidad se fundamenta en la relación entre lo voluntario y lo involuntario*, esto debe ser entendido como *el cuidado de nuestra reproducción existencial coestando y coexistiendo en-medio-de...*

Con *cuidado* no se hace referencia a lo que en la lengua común se piensa con cuidar a alguien o algo, o el ser cuidadoso; sino que se refiere a lo que implica este cuidado en un *modo de ser del humano*. Implica pues, el *estar orientado hacia...* y por tanto a nuestro *modo de ser más propio*, pero a su vez, implica ya que esta orientación, tiene un sentido, una dirección, una *apropiación* en cada ocasión, y es por ello que pensamos en la economía, pues la palabra **economía** viene del griego *oikos* que significa *casa* y *nomos* que significa *ley*, la cual, sin embargo, tiene una raíz que parece esclarecedora: **nomos** viene de la raíz *nem*, que significa contar, asignar o *distribuir*. Por ello, se suele traducir οικονομία como “administración de la casa”. Aquí creemos podemos dar un giro fundamental para comprender el concepto de οικονομία.

La *justicia* se encuentra devenida en el *oikos* porque no busca propiamente ser una reflexión o un modo de condicionar al ser humano que se da originariamente por la condición de *ser*, sino que es un *modo de ser humano* que ya viene constituido en tanto su condición originaria de *coestar y coexistir*, se encuentra como la *responsabilidad*, y con ello la *apropiación de su morar*, *al modo de un construir una estructura estable de morar*, es decir, *la casa*, siendo parte del *ser que somos* al modo de una *estancia*, *un lugar que moramos* que ha tomado una estabilidad estructural de *continuidad*.

Así, tanto la *responsabilidad* como la *justicia* son un *modo de ser humano*, no obstante, ambas pueden diferenciarse en tanto lo que implica cada una, la primera ya es un *estar-en*, mientras que la segunda construye y reconstituye ese *estar-en*, que implica ya un *orientarse hacia...* que se constituye cada vez como una decisión, y que se expresa como una forma de estructurar o normalizar ese *modo de ser cotidiano*, por tanto se encarga de *construir el lugar que se mora*.

¿Qué significa esto y qué implica? Primero que cuando de manera general remitimos a la *justicia* con la intención de procurar el *reproducir existencial del Dasein*, lo que se está argumentando es que el *modo de ser humano justo, el modo de ser de la justicia* es antes que nada la *condición de posibilidad* de vivir *junto con otros*, el gran error que observamos nosotros respecto de la justicia hoy en día es que se piensa como un objeto y una acción humana, sin embargo, esto es lo que describiríamos como la ley, ¿por qué? Porque la ley es un enunciado que estipula las reglas aceptadas en sociedad respecto de un fenómeno o circunstancia (por realizar una descripción general), pero las palabras también son acciones, como lo es una *promesa*; sólo es un enunciado, pero provoca reacciones, provoca comportamientos, de esta manera la ley al ser una acción, provoca comportamientos.

Ahora, la razón de que esta interpretación nos resulte una lectura extraña es consecuencia de la pérdida de sentido de ser de la *ley*, etimológicamente ya se ha expresado **nomos** o ley viene de la raíz **nem**, que significa distribuir, asignar o contar, pero entonces esta relación podría parecernos aún más confusa, ¿la búsqueda de *lo correcto* es una manera de distribuir, de contar o de asignar? Consideramos que la respuesta es afirmativa y aquí viene la siguiente implicación, la *justicia* como *modo de ser humano* es una condición *ontológica*, pero a su vez una condición que deviene del conocimiento, de la *experiencia*; de esta manera se integra también el análisis y la crítica realizada por el filósofo Martin Heidegger, quien expondrá que el *modo de ser humano* no es una condición *inmanente*, sino que es una *condición temporal*, propuesta crítica que seguiremos a lo largo de este trabajo.

Recapitulando lo hasta aquí expuesto, reafirmemos: la *justicia* es un *modo de ser humano* pues es la *condición de posibilidad* del Dasein de *vivir-junto-con-otros*, esta se desenvuelve a través de la *normalidad* o construcción de *normas*, mismas que buscan establecerse como constantes que no puedan modificarse fácilmente, de esta manera se constituyen como la *ley*, ya que la ley es la prescripción de la acción del *modo de ser de la justicia*. Sin embargo, *normalizar* o *legalizar* propiamente es *distribuir*, ¿Cómo llegamos a esta conclusión?, ¿Cual sería la diferencia entre la *ley* o *legalizar* y el distribuir?

Comencemos por aclarar nuevamente, la *continuidad existencial* se da en el *normalizar* la vida cotidiana, esta *normalización* se da pero también se busca, se procura. Al procurar dicha *normalidad*, lo que se hace es *instituir*, se instituyen diversas condiciones de relación, sin embargo en lo referente a la *continuidad existencial*, es decir, la *justicia*, la *institucionalización* estructura la *ley*.

La *ley* es la *institucionalización de la justicia*, recordando que *instituir* no es más que estructurar de forma constante y sin admitir cambios abruptos una forma de relación o interacción, y a su vez, comprendiendo que lo que aquí se está comprendiendo por institución o institucionalizar es en sentido ontológico. De este modo, no es que comprendamos que una institución es una ley en el marco actual de la política y la administración pública, sino que en su sentido originario, *institucionalizar* es consolidar y procurar una normalidad, como con el lenguaje, que al instituirse, lo que se hace es estructurar normas de convivencia y utilización del mismo, permitiendo así la comunicación.

Por otro lado, si la *ley* es esta búsqueda y consolidación del actuar justo, es decir es la acción que procura el actuar justo, lo que cabe desvelar es cual es la acción que sustenta a la ley, ¿cómo se actúa de manera justa? Aquí es donde vale plantearse que esta prospección de la *continuidad existencial*, no es simplemente un continuar vivos, sino que implica nuestro interactuar sí desde el continuar vivos, pero también desde las relaciones que ello implica, es un cuidado no sólo de nuestro *habitar*, sino también de nuestra *casa*, de esta manera, no es un procurar de nuestra vida, sino de todo lo que implica esa vida, lo que equivale a *procurar lo que posibilita nuestra existencia*.

Nosotros asumimos la idea entonces de que la estancia se refiere – como anteriormente hemos mencionado – al *habitar*, a la *habitud*, pero con ello también expresamos que nos referimos a nuestro *ya estar-en-medio-de...*, *coestando y coexistiendo*, mientras tanto al hablar de *oikos*, es decir nuestra *casa* podemos pensar en la *estructura* de ese habitar, o sea, a la *institucionalización y estructuración de la estancia*, lo cual implica, no solo esta condición de *ya estar-en*, sino que implica la *apropiación de ello*, esta estructuración o

*institucionalización* del habitar, en simples palabras, la conjunción de ambas es lo que consideramos *su cuidado*.

Aclaremos esta analogía realizada, de manera muy explícita: cuando pensamos en economía lo primero que no debemos seguir dando por hecho es que esta οικονομία, implica dos consideraciones primordiales, la primera, que ya nos encontramos *junto con otros*, es decir, la presencia del *coestar, del cohabitar, de ser junto con los otros Dasein* y de nuestro *coexistir*, que solo puedo *ser* porque *soy junto con ellos*, partiendo entonces no del individuo y la consciencia, sino que constituyéndose a partir del *ya estar siendo*, que no es más que nuestra condición de que al haber nacido, ya nos encontrábamos *gracias y junto con los otros con la misma condición de ser que la mía*.

La segunda consideración viene de que además de encontrarnos *junto con otros*, también *ya estamos en-medio-de*, es decir, nuestro entorno, el planeta, lo que hoy llamamos naturaleza, las condiciones políticas, sociales, ideológicas, filosóficas, el sentido actual de la vida y nuestro existir, las ideas y propuestas de diferentes cortes también *ya existían* antes de que nosotros diésemos nuestro primer respiro, lo que implica que interactuar con estas condiciones, parte de otro *dar por hecho* fundamental para poder mantenernos *en la relación junto con los otros*, el de la *justicia*, el de *estructuras de sentido consideradas normales, instituciones*, que nos permiten tener relaciones de *interacción* que no se convierten en asaltos, agresiones y violencia.

Es decir, lo que hemos olvidado, lo que *se ha obviado* es que la οικονομία es la *institucionalización del habitar junto con otros*, que parte de dar por hecho nuestro *ser junto con otros*, pero también, que la posibilidad de mantener esta *interacción junto con los otros* nace de establecer *normalidades*, de *instituir la cotidianidad de aquella manera en que decidimos todos en conjunto lo que es correcto que se complementa a través de las propias alteraciones involuntarias de ese mismo decidir en conjunto* y que, como ya hemos explicitado anteriormente, es lo que hemos comprendido como la *justicia*.

Así, lo que realmente describe la *economía* es la tarea o asignación que parte del *modo de ser humano oikos* que se forma a partir del *modo de ser de la justicia*, el cual permite instituir, y creemos parte de diferentes acciones, donde la fundamental es la *distribución*, la cual ya da por hecho *el ser-junto-con-otros-en-medio-de...*

Entonces esta administración de la casa a la que se refiere la economía, no es más que una forma de *estructurar una constancia en la cotidianidad del habitar la morada*. Cuidado entonces significa *desenvolverse con los otros y lo otro, ser-con-el-otro y ser-con-lo-otro*. Si pensamos de esta manera la etimología de οἰκovoμία entonces comprenderemos que el marco del *oikos originario es la institucionalización del ethos originario*, por lo tanto, si ontológicamente nos encontramos fundamentados por el *estar-en-el-mundo*, el *oikos originario* nos remite a la *apropiación de ese estar-en-el-mundo; al asumirse en cada ocasión coestando, coexistiendo en-medio-de...* y esto es lo que hemos denominado: *querer-vivir-juntos*.

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis a sido posible concebir como *ocupación* [Besorgen] el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* [Fürsorge] el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo.<sup>44</sup>

Todo este contexto que puede parecer ya innecesario no obstante es fundamental para expresar el porque lo hemos denominado *distribución*. Si se piensa que la ley permite o puede evitar que se corrompan las reglas de convivencia, la razón es por que se ha olvidado que la ley existe primeramente a consecuencia del *modo de ser justo del Dasein*.

*Nuestra posibilidad de vivir-junto-con-otros* constituye relaciones que se reproducen y permiten la *continuidad existencial*, estas relaciones se convierten en normas, por ello lo nombramos como una *normalización e institucionalización*, no obstante, el carácter de *institucionalizar* busca dar una mayor certeza o seguridad de la repetición e integridad de la norma, lo que a su vez genera o provoca un *nuevo modo de ser justo*, nuevas *condiciones de posibilidad* de vivir-junto-con-otros-en-medio-de-lo-otro y por esta razón es que afirmamos que *el modo de ser justo* permite o posibilita estructurar *instituciones*.

---

<sup>44</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 211, original, p. 193.

Para formar una relación con los diferentes elementos de la existencia humana, debemos comprender que *el estar vuelto hacia...* del Dasein a través de su modo de ser el *cuidado* se *ocupa* con los entes intramundanos y *solicita* a otros en este *coexistir* con los otros y el *coestar* como constitutivo existencial del *estar-en-el-mundo*<sup>45</sup>, donde a partir de ello se constituye el relacionar cotidiano que permite la continuidad y reproducción existencial. No obstante, este relacionar creemos, no implica simplemente una dirección Dasein-Dasein y Dasein-ente intramundano, sino que ambos modos de interacción se afectan entre sí, y por tanto, es de suma importancia dar claridad a esta correlación.

Lo que se ha realizado anteriormente en la reflexión del *ethos originario* de algún modo es una apertura a estas relaciones del ser que nos pertenece, ya qué, en cuanto a la *responsabilidad* y el *compromiso* se habla de una *solicitud* que se establece en el *habitar* en común, esto es, se establece a través de éstas dos, una forma de relacionar del Dasein con otros que son como él y, por otro lado, también nos remite a la *ocupación* en tanto que las relaciones del Dasein siempre son estructuradas desde esta condición que ya implica el *estar en medio de...*, así, su *estar vuelto hacia...* implica un *trato* como *solicitud* y *ocupación*<sup>46</sup>.

Este *trato*, también es una forma de *habitar*, en tanto que implica una forma de *ocuparse de...* forma un sentido y un comprender de las relaciones establecidas en el *mundo*<sup>47</sup>; el *trato* implica una *responsabilidad* y un *compromiso* que se tiene con el ente intramundano – si se quiere decir de este modo – y con el otro Dasein.

La *ocupación* que se muestra en el *ethos*, se establece en razón de la relación construida con el *ente intramundano*, pero las formas de relación con el ente intramundano que se establecen de esta manera son construidas de manera iterante desde un *ser-junto-con-otros* lo que se traduce necesariamente como relaciones desde el *modo de ser de la justicia*, y así, se establece una relación en *co-participación* (que como ya se ha expuesto no depende de la consciencia sino de la existencia misma, por ello es *co-participación existencial*).

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, pp.144-145, original, p. 125.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 89, original, p. 67...

<sup>47</sup> En este punto el análisis de Marx creemos puede complementar la interpretación realizada aquí.



Por esta premisa expresamos que esta estructura de relación construye sentido desde el relacionar Dasein-Dasein hacia el ente intramundano, pero también implica una *apertura* en consonancia, un *enviarse a...* tanto del ente intramundano hacia nosotros, como de nosotros hacia el ente intramundano. Esto es propiamente la característica fundamental del *cuidado*, ser *relacional* se marca en la condición de *estar-en-medio-de...*, y de esta manera afecta la manera de dirigirse hacia el otro Dasein.

Este primer elemento ya puede parecer complicado si se piensa en *responsabilidad* y el *compromiso* como conceptos de la consciencia humana y no como modos de ser ontológicos; ya que, implican la predominancia del pensar como el fundamento de la existencia a través de la consciencia. Ahora si logramos separar de nuestra comprensión de existir la noción de fundamento (en el sentido de un origen) y de la consciencia, podremos hacer evidente la característica originaria del *cuidado* como ser *relacional*.

El cuidado es algo anterior, es la fuente previa de todos los comportamientos posibles, ya sean prácticos o teóricos, conscientes o inconscientes. Como el ser humano es portador del fundamento esencial, se crea la condición para que él se sienta conscientemente como un ser-en-el-mundo. El cuidado prefigura la *existencia*, el estar vuelto hacia fuera y hacia el otro (*Aussein auf etwas*). En una palabra, el cuidado es <<el sentido relacional de la vida>> (*Bezugssinn*).<sup>48</sup>

Por otro lado, en el *oikos originario* como parte del *cuidado*, también se tiene presente la *ocupación* y *solicitud*, solo a través de esta aclaración se podrá hablar de este modo originario de el *oikos*. En el *oikos originario* se ha referido a la *institucionalización* como la estructuración de esta estancia, esto es, el *cuidado de la casa*, como su carácter primordial, por ende, el *modo de ser humano justicia* salió a relucir como el *buscar de la continuidad* y *reproducción existencial*, y a su vez *la distribución* surgió como la acción primaria (más no única) que se toma en torno al *ser justo*, que, sin embargo, hasta ahora no ha sido propiamente desarrollada.

Estipulamos así que para poder retomar el sentido originario de la economía, debemos comenzar a través de la reflexión ética de la justicia, o dicho de otra manera en función del

---

<sup>48</sup> Boff, Leonardo, (2012), *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, p.34.

análisis aquí realizado: debemos retomar los modos de ser humanos del *ethos* como la posibilidad de habitar y del *oikos* como la posibilidad de institucionalizar, procurando con ello el desarrollo de los *modos de ser de la responsabilidad y la justicia*.

Comencemos con los elementos del *oikos originario* y recordemos, el *cuidado* no es un acto, sino el *modo de ser más propio del ser que somos*. Lo que a su vez inevitablemente implica que el *cuidado* es por así llamarlo la condición de no ser una determinación, sino un *ser* en relación que siempre esta expresandose a través de la *reproducción existencial*.

Cuando hablamos de distribuir, cotidianamente pensamos en una acción de *repartir*, suele asociarse con números porque se comprende a su vez que este repartir debe configurarse de tal manera que los integrantes que participan en esta distribución queden todos satisfechos, o sea, se habla de una repartición equitativa (partes iguales). También en esta tarea, se asignan valores a los elementos a repartir, ya que a veces no se trata de una cantidad de elementos, sino de una cualidad, por ejemplo, el esfuerzo que conlleva o por la satisfacción de los integrantes ante la totalidad de lo distribuido.

La asociación con la numeración viene desde la propia raíz *nem*, no obstante, los elementos claves que resalta Ricoeur – y con quien estamos de acuerdo – son: el *tener parte en...* y el *compartir*<sup>49</sup>. *Distribuir* viene del latín *distribuere* que se conforma de los componentes *dis-* que hace referencia a la separación y *tribuere* que implica al otro, que viene en inscrito en el concepto de *tribu*, es decir separación entre todos, entre la tribu. Tanto *tomar parte en...* como el *compartir* nos remiten a la condición de encontrarse *entre otros y en-medio-de un ente intramundano*, el análisis resultante de estos dos elementos constitutivos de la *distribución* tiene el objetivo de comprender que la *institucionalización*, no sólo se da de Dasein a Dasein, sino que involucra su contexto cultural, físico-espacial y personal y en este sentido decíamos *la ley* es la acción *institucionalizada* de *distribuir*, pues ahora puede que tenga aún más sentido: *la ley* expresa *el tomar parte en el reproducir existencial* y a su vez el *compartir de la existencia y el existir*:

---

<sup>49</sup> Ricoeur, Paul, (2011), *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 209.

La importancia del concepto de distribución reside en que absuelve a los dos protagonistas de un falso debate sobre la relación entre individuo y sociedad, sin dar la razón a uno más que a otro [...] La concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de la oposición. La institución en cuanto a regulación de la distribución de las funciones [...] es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de funciones. Con otras palabras, la relación no se reduce a los términos de la relación [...] Una institución considerada como regla de distribución sólo existe en cuanto que los individuos toman parte en ella.<sup>50</sup>

De esta manera la reflexión entorno a la *distribución* nos lleva a comprender sus elementos constitutivos en el *tomar parte en...* y el *compartir* como aquellos que piensan la acción de distribuir como una regulación, esto es, una *administración de las funciones* que permiten que la relación entre seres sea de manera *justa*.

Concretemos la idea: la *distribución* como *acción fundamental del ser justo* es aquella que expresa la condición implícita de *estar-en-medio-de...* y de *coestar y coexistir* desde la co-participación; juzgar es un acto cognitivo que busca el bienestar, sin embargo, depende de una colectividad que le permita mantenerse con vida; en el interactuar de la vida cotidiana, la supervivencia se ve superada por lo *correcto*, es decir por *la justicia interpretada como continuidad y reproducción existencial*, y al establecer la cotidianidad desde la *justicia* se marcan normas que se consolidan en *instituciones*, es decir en estructuras que buscan la permanencia y reproducción de dichas normas, en el caso de la *justicia* la *ley* es la *institución* (ontológicamente hablando) del actuar de manera justa, esta acción es la *distribución*.

Esto significa que *distribuir* no refiere necesariamente a la condición inmediata de dividir un territorio entre todos los sujetos que se encuentran alrededor (por poner un ejemplo), sino que expresa una manera de afección de la relación Dasein-Dasein a partir de la *relacionalidad* con el *mundo-en-torno*, y del mismo modo una afectación de la *relacionalidad* Dasein-mundo-en-torno a partir de la relación del Dasein con otros *con su mismo modo de ser*. La *institucionalización* en su sentido de ser propio, no es una norma coaccionante o una medida de acción concreta, sino es el explorar del *relacionar con el mundo*, en tanto que se construye una interacción que permita la *continuidad y reproducción existencial*.

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

La *distribución* es *tomar parte en... y compartir*, porque se compromete con la situación y se sitúa en este *estar-en-el-mundo*, por tanto, con la forma del *cuidado* que aquí se adopta es necesario exponer que es ese *tomar parte en... y compartir* resultan en un tomar en cuenta la relación Dasein-Dasein y la relación Dasein-mundo-en-torno, y sus respectivas interacciones. Ambos no expresan tan solo una relación con las cosas, y este es un detalle que suele omitirse, propiamente porque no damos importancia a esta implícita relación.

De esta manera, *la distribución* no puede pertenecer al *ethos* propiamente, pues no expresa solo esta condición del *habitar* de manera ya intrínseca, sino que la implica desde el *procurar de dicho habitar: ser en cada ocasión un apropiarse*. Es perteneciente entonces al *oikos humano* porque implica llevar estos *modos de habitar* a una *normalización (nomos)*, a un modo de *apropiar constante*. El *cuidado de la casa* es la constitución del *cuidado* como estructura ontológica del Dasein pero que se procura como un *equilibrar el modo propio e impropio del ser que nos pertenece en tanto cuidado, un tener que ser cada vez ese cuidado*.

Entonces ahora podemos dar luz a lo que implica esta reflexión, lo cual es que la *distribución* como acción económica tiene su fundamento en el *modo de ser justo del Dasein*, con ello implica que la economía como hoy llega a comprenderse, una ciencia y/o una acción referente a las relaciones del ser humano con su mundo-en-torno, es inadecuada, pues este mundo-en-torno es comprendido sólo como *cosas*, y así pensamos por ejemplo en la distribución de la riqueza, como una distribución de productos y recursos, inclusive esta distribución de recursos puede pensarse desde la objetualización del ser humano, pensándolo como recursos humanos, más esta acepción omite que la *distribución* se centra en el *tomar parte en... y en el compartir*, y que por tanto no sólo se remite a una relación material.

Así, dejemos de manera muy clara que la *justicia* es un *modo de ser humano* como la *responsabilidad*, en donde la *justicia* expresa la condición de no sólo asumir la *coparticipación existencia* de manera individual (solipsista) sino que se constituye *desde su estar-en-el-mundo*, dicha condición se da a partir de la estructura del *institucionalizar*, por otro lado el *distribuir* es la manera de *actuar* correspondiente al *ser justo*, en tanto que *se es no sólo un ser partícipe, sino ser partícipe afecta el modo en que se es*, y de esta manera se

*toma parte en y se comparte respecto de su estar-en-el-mundo*; condición que por cierto ya da por supuesto el *asumirse* como parte de esta condición del interactuar cotidiano.

La <<*Fürsorge*>> en el sentido [que también tiene esta palabra en alemán] de institución social fáctica se funda en la estructura de ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud.

Nos encontramos así en que la *solicitud* o *Fürsorge* se expresa desde la *institución*, la razón como ya hemos intentado expresar es que busca no sólo asumirse dentro de la interacción de la cotidianidad existencial, sino que se apropia de ella, le da sentido, constituyendola como una base estable de las relaciones Dasein-Dasein-ente intramundano, lo cual sin embargo siempre tiene la condición de la falibilidad.

Es importante resaltar también que la palabra **institución** deriva de *institutus, institutere*, que se estructura por el prefijo *in* que significa hacia dentro y del verbo *statuere* que significa colorcar o estacionar, sin embargo, es tomado del griego *statos* que se traduce como **estar parado en equilibrio**, por tanto, cuando hablamos de *institucionalizar*, hablamos de un modo deficiente de la solicitud, pero también hablamos de una condición originaria del ser que somos, aquella que busca una continuidad, que se piensa y estructura como parte del *continuum* del movimiento que implica nuestro existir.

De esta manera la interpretación que estamos realizando es buscando el sentido originario de ser de la institucionalización, donde no significaría más que *mantener en equilibrio o constancia*, por ello se ha marcado de manera constante la condición ontológica de *instituir*, sin embargo lo que esto implica deberemos exponerlo con mayor precisión en el siguiente capítulo ya que por ahora debemos cerrar las ideas que fundamentan y estructuran de manera introductoria y general la reflexión sobre la *distribución* desde el modo de ser de la *solicitud* y después continuar con lo que implica hablar desde el modo de ser de la *ocupación*.

*La acción de la distribución* puede ser compleja de describir pues tendemos a pensar en la objetualidad que implica, por ello, como introducción quisieramos poner de referencia la

siguiente idea que Heidegger nos expone: la *socitud* puede ser de una forma de relación sustitutivo/dominante o una anticipadora/liberadora<sup>51</sup>.

Lo que aquí puede develarse a primera instancia es que la relación con los otros puede establecerse bajo una estructura de segregación o adopción, es decir, que se puede interpretar esta *condición de la solicitud* como un *equilibrar* del relacionar del Dasein para con *su mundo* (sea propio, compartido o *mundo-en-torno*), esta se expone como fundada en el *coestar*, y «su urgencia deriva del hecho de que el Dasein se mueve inmediata y regularmente en modos deficientes de la solicitud», es por ello que la cotidianidad expuesta en este modo *cadente aliviado* de la *convivencia* se presenta como un constante peligro de perder el sentido originario del ser del otro y de sí mismo en tanto que relación.

[...] por así decirlo, quitarle al otro el «cuidado» y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse [...] En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del «cuidado» determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano.<sup>52</sup>

Esta forma de constituir *cuidado como solicitud* debe ser expuesto en tanto que, no va propiamente a una lucha entre el bien y el mal, sino que expresa formas de relación que pueden – sin dar cuenta – perder el *cuidado*, no en el sentido de *no ser cuidado*, sino de no verse a sí mismo como un *ser relacional*, lo que involucra a su vez la imposibilidad de la *reproducción y continuidad existencial*, por ello la necesidad y la búsqueda de recordarlo, de *normalizarlo*, de ahí la *institución*. Esto implica que la primer forma que debe observarse de la *distribución* implica el *relacionar* de Dasein a Dasein.

La expresión que aquí referimos – por cierto – de *reproducción y continuidad existencial* debe ya tomar todo su sentido fundamental, que como ya ha sido expresado no es propiamente un sobrevivir o satisfacer las necesidades biológicas, sino que expresa la condición bajo la cual *ser* es ante todo una *voluntad de ser*, un *querer seguir siendo*, que no evade la muerte, pero que no le urge morir. El aceptar *estar vuelto hacia la muerte* no

---

<sup>51</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 142, original p.122.

<sup>52</sup> *Idem*.

significa en el ser que nos pertenece buscar el suicidio o el dejarse morir<sup>53</sup>, sino todo lo contrario, en cuanto a que se existe, es un procurar su continuidad y reproducción ya que inevitablemente terminará en algún momento, “[...] La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna «cosa por realizar», ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir [...]”<sup>54</sup>.

*La solicitud, cuando se expresa como institución mantener la relacionalidad existencial, no como un mero sobrevivir, o un seguir vivo, sino ante todo, una interacción constante del poder ser; es pues, un estar-en que le es al ser que nos pertenece en tanto libertad para ser; y por ello distribuir, no va sólo de números y objetos a repartir, sino que tiene que ver con la comprensión más precisa de lo que implica el reproducir y la continuidad existencial.*

La estructura que se revela – por ejemplo – en la relacionalidad de unos con otros desde la cotidianidad tiene una representación como *convivir* que, sin embargo, en su inmediata regularidad es un simple encontrarse unos junto con otros «haciendo las mismas cosas», construyendo de este modo la reserva y la distancialidad propia de la *desconfianza* y que por cierto Heidegger asevera que afecta la ocupación de lo a la mano. Por otro lado, en esta misma estructura *el compromiso en común* se presenta desde la misma existencia la «auténtica solidaridad» que permite al otro estar «en libertad para ser él mismo» lo cual nos atrevemos a interpretar como la construcción de la *confianza*.<sup>55</sup>

Esta interpretación la relacionamos ante todo como una distribución de las actividades, de las relaciones que se *comparten* con el otro, esto nos posibilita situar en partes iguales ante nuestro convivir o nuestro compartir en común.

De esta manera se presenta la *distribución* en relación con la *justicia* desde la *solicitud*; que así como el *compromiso* nos hace asumirnos como parte de la experiencia, ésta nos apertura a la inclusión en cuanto a nuestro morar, se asume así el existir como parte de un *coestar* y

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 267-268, original, pp. 250-252.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 278, original p. 262.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 142, original p. 122.

*coexistir*; pero además también se asume como parte de un *estar-en-medio-de...* lo que significará que habrá una modificación mutua del *relacionar* Dasein-Dasein y del Dasein para con su *mundo-en-torno*.

Así la *distribución* depende del compromiso pues es fundamental para *reconocer de sí mismo* nuestro ser en relación, por otro lado en la *distribución* nace el reconocimiento que implica este *morar*, es decir: equilibra la condición del *habitar junto con* y se *apropia* de esta condición que va desde sí mismo, se vincula la *apropiación* a un *mutuo apropiarse*, no involucra una primicia de una sobre la otra, sino momentos simultáneos de esta *apropiación*, como *parte de...* y *cuidando de sí* en tanto que relacionar.

Lo que debe quedar ya muy claro es que *tomar parte en...* y *compartir* se encuentran en la *distribución* y aperturan del mismo modo que al *compromiso* el *estar-en-medio-de* y el *coestar* y *coexistir*, pero con la diferencia de que en la *distribución* no sólo *es-con-otros* y *con-lo-otro* sino que involucra la *apropiación de sí en el fenómeno*, el *tener que ser cada vez* no se da de manera *inmanente* sino que se da *respecto a...*; y que por cierto, siempre es tomando en cuenta que no son dos momentos separados temporalmente sino que, así como *ethos* y *oikos* originario corresponden a la condición de *estar-en-el-mundo*, el *compromiso* y la *distribución* son acciones que se realizan bajo los *modos de ser de la responsabilidad* y la *justicia* que se presentan como consecuencia de una relación que procura el *cuidado* de la relación existencial que incluye el *mundo* (como mundo circundante, mundo personal y mundo compartido).

Ahora, para poder exponer a profundidad esta *solicitud* que conlleva la *distribución*, creemos fundamental primero abordarla introductoriamente como *ocupación*. Teniendo una particular atención en que pensar la *distribución* también incluye la condición del *habernosla* con el *ente circundante*, pues debe quedar firmemente plasmado que: solo somos en tanto que *estamos-en-el-mundo*, y ello conlleva a expresar no propiamente que estamos en el planeta Tierra, sino más bien un «*ser*» *es estar en constante relación existencial, es habitar junto con otros (en interacción con ellos) y a partir de ello posibilitar el existir y un sentido de ser con ello*.



b) El *oikos* originario: la institucionalidad del *ethos*.

Para poder adentrarnos en una adecuada descripción del ser *oikos* y *ethos* del Dasein, hemos expuesto la necesidad de dilucidar lo que implican estos *modos de ser*. Para el *oikos originario* ya hemos realizado un primer análisis marcando como punto central lo que significa *ser* como relación con el otro, sin embargo, aún debemos adentrarnos en la relación con el otro y como afecta y como se funda en su estar *ser-estar fuera de sí*.

Hasta este momento se ha realizado una descripción general de lo que implica el *oikos*, en el sentido de realizar una caracterización de los elementos que la implican, por un lado, *la justicia*, como un modo de ser humano y por otro lado el actuar desde *la distribución* que, del mismo modo, implican lo que denominamos la estructura del *institucionalizar: el querer-vivir-juntos*. Ahora para poder realmente profundizar en el modo de ser de la *justicia*, creemos que es principal comprender en primer momento la *distribución* y su implicación con el termino que Heidegger expuso como *mundo*.

Lo que propiamente puede ser la consideración más problemática es el significado de *mundo*, el ex profesor de Friburgo explícitamente aclara que no debe pensarse por él en el planeta Tierra, o una determinación de algún ente que no es el Dasein<sup>56</sup>, pero la razón de dicha aclaración se encuentra en dar comprensión de la constitución que implica el hacer referencia a la *existencia* que no es una determinación fija, sino que es una dinámica constante.

Lo determinado del significar, lo primero que conviene explicar, se encuentra en el carácter de apertura de lo ocasionalmente significativo. (Apertura - no solo carácter de determinado de lo que se conoce; tal carácter es un momento particular del ver y por ello también un momento normal. En él se mueve lo ya-interpretado.) Esa apertura se muestra en dos rasgos: 1) en el carácter de presencia; 2) en la pre-manifestación del mundo común (es decir, en el sacar a la luz o hacer aparecer, en el mantener en lo manifiesto el mundo común).<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 86, original p. 64.

<sup>57</sup> Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, p. 119-120.

Lo que se nos presenta como mundo es lo que ocurre <sup>58</sup>, y con ello viene implícita la condición de la *mundaneidad*, o en otras palabras el aparecerse y el mostrarse de lo que acontece, siempre va ligado a un *todo* remisional, por ello es que debemos hablar de la *significatividad* de la ocasionalidad del aparecerse del mundo que no es más que un *servir para...*, así, *mundo* debe comprenderse no en contra de lo ente intramundano, sino que más allá de una determinación fija: la de la *cosa* como presencia que no cambia y que está asilada de su condición de relacionalidad. Esta idea es sustituida por una comprensión sustentada en el término *estar-en-el-mundo* que hace referencia a la relacionalidad intrínseca, inclusive ontológica de todo ser, nuestro estar relacionándonos.

Cuando se habla de una totalidad remisional se habla de una condición que da sentido y posibilidad de ser a un fenómeno o la comprensión de una cosa u objeto, por ello se estipula la significatividad como la condición de *servir para...*

El *servir para...* refleja el sentido de la relación que se tiene con el ente intramundano como *estar-a-la-mano*, esto es, ya no sólo como una relación de posibilidad como lo sería el *ente que está ahí*, sino que se tiene una relación fáctica que expresa la disponibilidad de lo ente intramundano en su presencia, lo que significa para el Dasein que todo relacionar se expresa a través de un estar en-torno a un *mundo de significación* <sup>59</sup>, o dicho de otro modo, el *útil* siempre se encuentra como un *todo remisional*, un *todo de útiles*<sup>60</sup>.

Los para-qué (el comer de todos los días, el escribir o trabajar habituales, el coser a veces, el jugar) no son modos arbitrarios y absolutamente independientes de dedicarse a algo y de demorarse en ello, sino que son modos que, determinados en su ocasionalidad por una cotidianidad histórica, se transforman y re-determinan *desde* la cotidianidad y *para* la cotidianidad conforme a su temporalidad.<sup>61</sup>

De esta manera, no sólo se encuentra con un ente ahí, sino que toma sentido, el cual es remitido “en su ocasionalidad a una cotidianidad histórica”, que, sin embargo, no se determina en el sujeto, sino en la propia interacción. El hablar de la *distribución* implica no sólo un relacionar con los otros de manera directa, que es lo que expresa de algún modo la

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, PP. 110.

<sup>59</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 119-132.

<sup>60</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 90, original p. 68.

<sup>61</sup> Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, p. 125.

noción de la *solicitud*, sino que en tanto que *ocupación* devela el relacionar *indirecto con los otros Dasein*, esto significa que la *distribución* es *actuar en tanto que el modo de ser de la justicia* que desde el *para-qué* de la *ocupación* implica la *solicitud* y que *manifiesta en el relacionar cotidiano directo de los unos con los otros y con el ente intramundano de igual manera*:

En lo que aparece de tal manera en la cotidianidad, ahí están los otros, en cada ocasión unos otros determinados según la temporalidad. Los que conviven con uno, los que coexisten con uno en la cotidianidad no aparecen en principio y en general aislados de modo expreso, sino que se ponen precisamente de manifiesto en lo que uno hace, en aquello con lo que uno se ocupa.<sup>62</sup>

El hablar entonces de *distribución* es el dar cuenta de la relacionalidad del Dasein con el mundo circundante y su acontecer histórico, es tener presente que la cotidianidad nos presenta al otro en tanto que una *ocupación* y una *solicitud*, pero no sólo eso, sino que dicho encontrar se sustenta en la búsqueda del *reproducir y dar continuidad existencial*, aquello que denominamos como la *justicia*, y por tanto, es un interactuar y desenvolverse *dirigidos hacia un mundo entorno*, característica que puede ser pensada como la idea de “el hombre necesita de todo aquello que lo rodea para vivir y continuar existiendo”:

[...] El ser humano es un ser vivo y necesitado. Además lo económico cuenta con productos del trabajo humano, es lo que los clásicos denominaban en griego *producto (poiémata*, fruto de la *poiésis* o acto productivo)[...] Lo económico es así una *relación del ser humano con la naturaleza*, que por ello denominaremos una relación productiva y tecnológica con la realidad objetiva. Pero lo económico no sólo es necesidad, trabajo y producto, sino también **la relación** del productor del producto *con otro ser humano*[...] *práxis*[...]<sup>63</sup>

Lo que aquí expresa el filósofo argentino Enrique Dussel nos da una clave para nuestra interpretación del ser *oikos* del Dasein, y es que, esta relación del ser humano con la naturaleza, no sólo se presenta como una relación objetiva material, sino que es una relación de sentido, y una relación con el otro, sin embargo ésta, constantemente se ve inmediata y primeramente develada como una relación objetiva; en otras palabras, nosotros al hablar de necesidades, producción e intercambios comerciales realmente hablamos de un todo

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>63</sup> Dussel, Enrique, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI, p. 13. (Negritas mías).

remisional, de una serie de ligas de sentido y relación, que son tanto históricas como fácticas, y que de esta manera estructuran un sentido de cotidianidad.

Marx a lo largo de su trabajo *el Capital* (1867) nos da a comprender que la forma en que se ha desarrollado la *producción*, es a su vez es una forma en la que se da sentido al ser de este relacionar, y del mismo modo a la *relacionalidad con su ser* (de la existencia); así, la manera en que nos afecta la comprensión de los *modos de producción* no es simplemente un tesis que marca una condición teórica del como satisfacer estas necesidades como seres vivos, sino también construye el sentido existencial de las diferentes formas de *apertura*, donde el sentido de la *relación del ser* se ve modificada por la forma de producción de una manera circular: *los modos de producción afectan la comprensión del sentido de la relacionalidad del ser y la comprensión del sentido de la relacionalidad del ser modifica y mantiene los modos de producción.*<sup>64</sup>

Así, creemos que este postulado de Marx no es más que la antesala de la comprensión del *estar-en-el-mundo* heideggeriano, pues todo aquello que denominamos existir, más bien nos habla de la *relacionalidad existencial*. En otras palabras, si bien puede establecerse esta relación desde la necesidad, el problema de pensarlo en esta dirección es que puede marcar de manera imperceptible el estado metafísico aún predominante de pensar la relación sujeto/objeto, *un ser necesitado de objetos*. Debe aclararse que dicha forma de *pensar (aperturar mundo)* involucra para Heidegger la omisión de lo esencial del *estar-en* y del *estar-en-medio-de...* de la constitución *ontológica* del ser del Dasein.

Pero entonces, ¿por qué remitirnos a la reflexión realizada por Karl Marx?, la respuesta es que la propuesta desarrollada por este pensador del antiguo reino prusiano indirectamente toca las raíces críticas al *hombre abstracto cartesiano* «*cogito ergo sum*»; y nos expone al hombre en el mundo (pensando aquí mundo como esta interacción de naturaleza y

---

<sup>64</sup> Puede verse en el documental: oikos Venezuela, (2016), *Capitalismo: ¿y si Marx tenía razón?* Ep.4, publicado en YouTube el 24 de agosto de 2016, minuto 15:00 a 26:00. Cfr. Marx, Karl, (2011), *El capital. Tomo I*, México, Siglo XXI, tómese en cuenta los tres volúmenes del primer tomo principalmente. Del mismo modo puede observarse en Manuscritos de 1844 y el mismo Enrique Dussel en su trabajo de *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* lo llegará a expresar.

sociedad)<sup>65</sup>, así la construcción de su humanidad se da en tanto que una relación dialéctica naturaleza-hombre, donde la modificación de la naturaleza por parte del hombre lo cambia a él mismo y a su medio, de este modo, esta modificación, este dar sentido que constituye el *para qué* del *útil a la mano* (que ya no sólo es un *ente que está ahí*) provoca inevitablemente las preguntas: ¿qué es la producción? Y ¿cómo construye y/o modifica la manera en que comprendemos el sentido del ser?

La razón de provocar dichas preguntas creemos es clara, primero porque hablamos de un hombre que en su interacción con su medio realiza la tarea de *dar sentido a su existir y su existencia*, que a su vez *llena de sentido sus relaciones para con su mundo en torno*, pero, por otro lado la pregunta inevitable que podría realizarse es ¿qué dictamina dicho sentido? ¿qué construye o modifica la manera en que comprendemos el sentido del ser?

Sin embargo, para poder dar avance a este análisis debemos primero comprender que la pregunta qué es la producción, es una pregunta incorrecta, pues asume una condición ontológica de relación objeto-sujeto, desde la cual aún se piensa primeramente en el *ser consciente que se enfrenta a su medio* (marcamos con énfasis este *enfrentar*, pensando justo en la interpretación heideggeriana, aquello que se opone al sujeto)<sup>66</sup>, así, la pregunta adecuada sería cuál es su sentido originario. Si preguntamos por el qué de la producción la respuesta que se abre ante nosotros es la de la fabricación de... o la elaboración que permite la satisfacción de las necesidades del hombre, sin embargo, esta manera de referirse a la producción deja oculto el contenido de relaciones que implican el producir y la esencia del producir.<sup>67</sup>

Dussel afirma que Marx realiza una fenomenología de los modos en que el ser humano se *ocupa* de su mundo (principalmente en *16 Tesis de Economía Política*) nosotros concordamos con dicha afirmación, y consideramos que por ello la reflexión respecto de los elementos que integran los *modos de ser-en la ocupación del Dasein* que expone Marx como

---

<sup>65</sup> Estas reflexiones pueden ser observadas en los Manuscritos de 1844.

<sup>66</sup> Puede observarse en el texto Introducción a la filosofía, de Martin Heidegger, texto que citaremos con mayor precisión y profundidad más adelante.

<sup>67</sup> Cfr. Marx, Karl, (2011), *El capital. Tomo I*, México, Siglo XXI, pp. 87-102.

lo son el *consumo*, la *utilidad*, la *producción*, *valor*, *trabajo* y *fetichismo* son dignos de mención a pesar de las diferencias ontológicas que podemos encontrar entre Marx y Heidegger, y a través de una revisión crítica de estas podemos dar apertura al comprender de la *distribución* de una manera más originaria.

Primero comencemos por comprender que lo esencial en esta trayectoria es el *consumo*, este va ligado con el tema de la *producción* y la *utilidad* directamente. Situemos que el consumo no es comprar un producto en el mercado, la noción que tenemos hoy de consumismo y de consumir nubla lo verdaderamente originario del *consumo*, el *consumir* implica una *interrelación asimiladora de los distintos modos del ser y el ente*, en tanto que se habla del *hombre*, Dussel expone a Marx argumentando que lo que aquí se presenta es la *subjetivación de la objetividad*<sup>68</sup>, esto es, se incorpora «la cosa» como *satisfactor*<sup>69</sup>, y es a través de esta intencionalidad que se crea la noción de *utilidad*.

¿Cómo podemos abordar esto último a la manera de una ontología que supere la separación *objeto/sujeto*? Lo elemental para superar esta consideración metafísica es la de tener en cuenta *el estar en medio de...*, el ente y el ser son el uno para el otro en una mutua pertenencia, son ambos, un *acontecimiento de transpropiación*<sup>70</sup>, de esta manera, el hacer referencia a la *ocupación* nos permite establecer una mirada que *no se sitúa*, sino que se mantiene *atenta* al interactuar de lo que refiere al *estar-en-el-mundo*:

Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es.... el útil «es algo para...». Las distintas maneras del «para-algo», tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles [Zeugganzheit].<sup>71</sup>

Aquí puede observarse la primera consideración de la cotidianidad del *cuidado de la casa*, la relacionalidad nos hace tener presente la vinculación fundamental del *estar-en-el-mundo*: el

---

<sup>68</sup> Dussel, Enrique, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI, pp. 21-23.

<sup>69</sup> Para comprender esto, debemos antes que nada explicitar que los entes tienen características por sí mismas, cada una de ellas, los hace diferentes uno sobre el otro, pero es la necesidad la que constituye a través de la intencionalidad, la idea de satisfactor.

<sup>70</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (1990), *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 85-87.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 90, original, p. 68.

*consumo*, que es ante todo, la condición de relación primaria, la *subjetivación de la objetividad*, no va de un sujeto separado a un objeto aislado, sino que es una relación fundamental del *estar-en-medio-de...* bajo la cual consumir no sería más que este *reproducir existencial*, es implícitamente el *estar-en-el-mundo*, que implica no sólo un pensar desde la necesidad de uno para con otro, sino que son *unos-con-otros-en-medio-de...*, dicho de otra manera, se visibiliza la condición de posibilidad de si quiera existir.

Con esta idea se quiere expresar que el *consumo* es la relación de asimilación que ya lleva consigo nuestra propia condición de existir, donde esta asimilación no es de dos objetos asociándose propiamente, sino que es la condición continua de nuestro existir, con ello no queremos constituir una especie de conflicto sobre aquello que nos diferencia con nuestro entorno, sino más bien hacer notar que ante todo y primeramente somos sólo en la condición de esta posibilidad de relacionarnos con nuestro entorno, por eso anteriormente expresábamos que implica nuestra originaria condición de *estar-ser fuera de sí mismo*.

De esta manera podemos afirmar que si la *justicia* es un modo de ser del Dasein, que busca la elección que permite *la continuidad y reproducción existencial*; entonces el *consumo* es la primera etapa de la elección de la *justicia*, lo *justo* es comprender cada ente intramundano y cada ente *con el que estamos-en-medio-de...* no como un elemento satisfactor propiamente, sino que dentro de sus características observo *el satisfactor*, o mejor aún, en tanto mi *extender comprensor*, *cuido* y *estoy atento* al *otro* y *lo otro*; otorgamos la categoría de *es utilizable*, *es consumible*, porque contiene un *todo de significatividad*<sup>72</sup> que lo hace tener *un valor de uso para un determinado momento*, más esto no determina su ser en sí, sino solo implica lo característico del Dasein en tanto a su condición, *el tener-que-ser cada vez*, su relacionalidad con lo otro y con el otro también se presenta como *ocasionalidad*.

Ahora a partir de dicha relación, ya debemos presentar dos características elementales, lo *útil* primero que nada es sin duda alguna aquello que en la totalidad de remisión significativa *está a la mano*<sup>73</sup>, solo se puede hablar de un *útil* en tanto que se *esta-en-el-mundo*, y a condición

---

<sup>72</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 104-111, original, pp. 83-89; y Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 119-127.

<sup>73</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 90-91, original pp. 68-69.

de esto el para-algo se hace evidente, es propiamente hablar no de un objeto sino de un modo de *haberselas con...* que implica la aparición del ser y el ente, como correspondientes el uno para el otro. Por otro lado, es en esta *ocupación con lo que está a la mano* que se nos devela el *producir*.

Producir lo referimos a un modo de modificar la naturaleza para con ello obtener un elemento diferente que me permite satisfacer necesidades, no obstante, como ya se ha mencionado dicha caracterización nos remite a la ocultación del producir en sí mismo y su esencia. Comencemos por lo tanto con el desvelar de las relaciones que se involucran en el producir.

La relación con el ente intramundano siempre es en cuanto a lo *útil*, como una compleja entramación de conexiones, no obstante, en la *utilidad* hoy se nos presenta el objeto y el sujeto y la relación desde la determinación momentánea, esto nos remite a lo antes ya expuesto del *τέλος*, lo que se presenta ante nosotros es la determinación de lo *práctico*, el cual viene de *πρακτικός* (*praktikos*) “con lo que me ocupo hasta acabar o con lo que me ocupo en cuanto llego a una finalidad”, es importante resaltar aquí el “llegar a la finalidad”, pues, la finalidad aquí nos puede también presentar aquello con lo que he acabado, de modo que, lo *práctico* también es *desechable*; *el útil visto como práctico es el útil que no se entiende como un para-algo*.

Heidegger en su artículo *La pregunta por la técnica*, establece que “... lo finalizante, completante, en este sentido se dice en griego *τέλος*, que suele traducirse demasiado frecuente por «meta» y «fin» y con ello se lo malinterpreta...”<sup>74</sup>, después menciona que lo que busca describirse con el concepto de *τέλος* es “(lo qué es) ... responsable de lo que como materia y de lo que como aspecto es *co-responsable*...”<sup>75</sup>

Anteriormente se ha marcado ya una redirección del concepto de *τέλος*, en cuanto a que la idea de meta o fin, limita a la concepción de *finalizado e independiente*, condición que no abarca la originariedad de la condición del *estar-en-el-mundo*. La propuesta que aquí se

---

<sup>74</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, pp. 117-118.

<sup>75</sup> *Idem*. Las cursivas en este texto son mías.



sostiene es que *τέλος* refiere a la *intencionalidad*, pero esto no se refiere al sentido de la *consciencia intencional* (mis intenciones ante una acción, por ejemplo), sino que se refiere a lo que se realiza siempre va dirigido hacia mi entorno, hacia «lo externo», y por tanto a que todo es un *medio*, incluso *al hombre como un medio*. Esto también puede ser observado desde esta *relacionalidad existencial*, y no necesariamente desde una *chrematística* (pensando en Aristóteles y su noción de los dos tipos de *οικονομία*<sup>76</sup>), por tanto, toda acción tiene un *τέλος*, que no significaría que busca una finalidad, sino una claridad o intención como co-responsable.

El pensar el *ser como un medio*<sup>77</sup>, implica observarlo como su condición originaria nos es expuesta: un ser en *apertura*, entonces el *ser* no es propiamente visto como un medio para un fin, justamente, esta condición que vuelve a establecer un fin, ya marca una predisposición sobre la comprensión fundamental de *τέλος*, la noción desde la *οικονομία*, creemos, es la de observar *como un medio* apuntando ha aquel *que permite o favorece la relación existencial*, por ello que expone con claridad la *co-responsabilidad*.

*Τέλος*, pues, es *nuestra participación en plenitud dentro de la relación existencial*, y así, cuando pensamos en la utilidad, también debemos tener en mente que no es aquello finalizado – es útil porque es algo acabado y no necesita de algo más para funcionar –, sino que es aquello que permite la *relación existencial*, en otras palabras, *útil* no es la propiedad de un ente intramundano o un ser en general, es una característica que se identifica dentro de la totalidad del *ser del útil*, ésta permite (en un momento determinado) la *reproducción existencial* ya que está caracterizada desde la *relacionalidad*.<sup>78</sup>

“El *τέλος* es responsable de lo que como materia y de lo que como aspecto es *co-responsable*...”<sup>79</sup>. La *producción* entonces se establece como la acción de interacción que

---

<sup>76</sup> Aristóteles, (1988), *Política*, Madrid, Gredos.

<sup>77</sup> Con esto esperamos dar una extensión a la concepción de la *relacionalidad*, no solo pensar el hombre como un medio, sino en extender esta expresión hacia el *ser-en-el-mundo* se encuentra en *apertura*, que es el núcleo que nos lleva más allá de la *chrematística*.

<sup>78</sup> También puede observarse una crítica realizada por Heidegger a la idea del “hombre como un fin en sí mismo” en Cfr. Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, pp. 159-195.

<sup>79</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, p. 118. (cursivas mías).

permite la *reproducción existencial*, así pues una acción desde el *modo de ser justicia*; no se encarga de lo *práctico*, sino de lo *útil*, esto es, primero no es algo que se termine en su utilización, sino que *está ahí* y puede ser relacionado en un *para-qué*, sin embargo su condición no se ve completamente abarcada o definida sólo en su utilización, sino en su posibilidad de ser *útil*.

La *producción*, por tanto, debe comprenderse desde la característica principal del *ocuparse de...* En cuanto a la *ocupación*, observaremos que el hombre al *relacionarse con...* realiza una acción a la que Dussel denomina *poiesis*<sup>80</sup>. La *acción poética* es una delimitación de características, con lo cual se pretende permitir la *reproducción existencial*; esta acción, no necesariamente es la explotación de las características de otro ser o ente intramundano en su totalidad, sino una exaltación de la *relacionalidad* mutua ocasional, pues así como en el consumo se presenta “la subjetivación de la objetividad”, del mismo modo en la *acción poética*: *se deja aparecer o se puede provocar al contenido con el cual se busca constituir una relación inmediata de ser/ente (Ereignis)*, esto, Marx lo denominará: «objetivación de la subjetividad»<sup>81</sup>.

¿Cuál es la esencia de la producción entonces? Para dar con ello tenemos que exponer ahora también las categorías de trabajo y valor. No obstante demos un primer acercamiento, lo que hasta ahora se ha expresado es la idea de un *sentido de relación*, esta «objetivación de la subjetividad», no es más que un sentido de ser de la interacción, que puede cambiar, reconstruirse o darse por hecho en cada ocasión. Es por esta misma razón que se tiene que describir más de los elementos integrados en la *producción*, para con ello comprender este proceso de constitución de su *sentido de ser*.

Aclaremos no obstante lo siguiente respecto de la reflexión anterior: es necesario anteponer la comprensión de que la utilidad del producto no va de una finalización, sino de una posibilidad constante de relación. Dicho esto podemos comprender que lo fundamental está

---

<sup>80</sup> Dussel, Enrique, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI, p. 13.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 27.

en comprender que lo que define la utilidad es una relación constante, no que finaliza, sino que encuentra su *τέλος* en la posibilidad continua de uso, de *ser-junto-con-en-medio-de...*

Dicho lo anterior, podemos continuar con la descripción complementaria de la categoría del trabajo: lo elemental que se constituye en la reflexión marxista del trabajo es que se observa al trabajo (en el pensamiento antiguo económico) como un objeto de la producción, como una característica de los medios de producción, sin embargo, Marx resaltaré que esta condición no es un objeto sino un modo de relación humana (*un modo de ser*) y que debe ser considerada en tanto que se habla de un ser humano en relación con la naturaleza; esta condición la llama *trabajo vivo*.<sup>82</sup>

En tanto dicha relación, el constituir de lo *útil* va marcado por lo que se considera *valioso*, pero este *valor* no es más que la consideración de aquello que formalmente nos remite a lo que constituimos como lo fundamental, la piedra angular de nuestro existir, por ello Dussel remarcará a partir de Marx que el *valor* es *la objetivación de la vida*<sup>83</sup>; esto es, *el valor* es aquello que relacionamos con la reproducción de nuestra existencia en cuanto a que se comprende como *objeto* de necesidad (esto puede incluir entonces tanto un ente intramundano como ideas que permiten la reproducción de nuestra existencia).

De esta manera podemos observar como el valor construye una suerte de separación del *trabajo* como *relación existencial* y como *producto*, siendo además éste último la *final interacción entre el ente ahí* ya transformado en un *útil a la mano*; esta separación constituye entonces la noción de que lo fundamental se encuentra en el *producto*, y le otorga por ello la condición de *lo valioso*.<sup>84</sup>

Así se postulan los dos elementos determinantes de la *producción*, por un lado, nos encontramos con la idea de lo *útil* y por el otro nos encontramos con lo *práctico del producto*. En lo *útil* se expresa la condición de *reproducir la existencia*, de constituir una relación; en

---

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>84</sup> Cfr. Dussel, Enrique, (1991), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, siglo XXI, pp. 321-329. Y También en Karl, Marx, (1982), *Manuscritos filosóficos económicos de 1844*, en *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 594-605 y 626-640.

lo *práctico* lo que se observa ya no es solo que sea *útil*, sino que satisfaga en el sentido de agotar la totalidad del ente como solo satisfactor.

La razón de este argumento ya ha sido expresada, sin embargo su relación con la noción del valor no ha sido aclarada; el dar *valor* es el dar a aquello útil un constitutivo social que enmarca y compacta el trabajo humano empleado, en otras palabras, Dussel lo llama la *objetivación de la vida*, porque lo que Marx intenta dar a entender es que el *valor* no corresponde a las características inherentes del útil, sino que es una “masa gelatinosa de trabajo humano indiferenciado”<sup>85</sup>, que lo hace ser parte de una serie de relaciones humanas que ocultan el verdadero sentido del *útil* y que incluso pueden llegar a pensarse más importantes o fundamentales que la propia condición de *utilidad*.

¿Qué nos dice esta caracterización? Lo elemental de la esencia del *producir*. En la confrontación con la cotidianidad, el Dasein en tanto que su modo de ser originario es el *cuidado*, puede conducirse desde el trabajo y la valoración, en tanto que es trabajo, *conduce* al ente intramundano a la relación que implica el *dejar en libertad* del ser que se conduce hacia el *mundo circundante que le pertenece*.

El dar valor al igual que la caracterización de lo útil son puestas por el Dasein, sin embargo, lo *valioso* es diluido de la interacción Dasein-ente intra mundano, mientras que lo útil siempre denota y es correspondiente a un actuar, es decir solo se expresa como parte de la interacción, siendo así que la utilidad expresa una especie de compañía, no de dominio.

[...] técnica. La palabra proviene de la lengua griega. Τεχνικόν mienta lo que pertenece a la τέχνη. Con respecto a la significación de esta palabra, debemos observar dos cosas: de una parte, τέχνη no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La τέχνη pertenece al pro-ducir, a la ποιησις; ella es algo poético.<sup>86</sup>

El pro-ducir es *conducir* o *guiar*, y lo que este autor alemán nos hace mantener al pendiente es, que la técnica es un modo de desocultar; por otro lado el trabajo en Marx es lo que implica la relación del desocultamiento, y en tanto que se piensa como una relación *transpropiadora*,

---

<sup>85</sup> Cfr. Marx, Karl, (2011), *El capital. Tomo I*, México, Siglo XXI, pp. 45-48.

<sup>86</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, p. 121.

el *ser* no es dominado, sino *conducido*, para llegar a su más propio *poder-ser*, esto incluye por lo tanto la intrínseca interacción del *ser del Dasein* y de aquello con que se *ocupa*, que lo hace ver a él y al ente del cual se *ocupa* en tanto que determinaciones o como *posibilidades*.

Por otro lado, en el valorar se presenta lo esencial de la técnica moderna, el *pro-vocar*:

[...] el desocultar que domina la técnica moderna no se despliega en un producir en el sentido de ποιήσις. El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.<sup>87</sup>

Lo que Marx destaca de la valoración es su función que implica el resaltar de las características de un ente intramundano que son *producidas por el hombre*, sin embargo, lo que indirectamente aparece a su vez es la *cosificación* de la relación, que implica, el pensar objeto y sujeto como elementos aislables y que a partir de ello se puede diferenciar lo que tiene relación productiva (lo creado por el hombre) y lo que tiene un crecimiento natural, sin embargo, como ya se ha expuesto aquí, dicha separación conduce a la confusión que expone al *producir*, como un *provocar*.<sup>88</sup>

Esta serie de diferenciaciones constituyen lo elemental de la *distribución*, distribuir es una relación con el ente intramundano que expone a la *ocupación* del Dasein en profundidad, la *distribución* no solo versa sobre una repartición de bienes, es como hemos visto una relacionalidad con el otro Dasein, y es también la serie de consideraciones que implican la *ocupación* que corresponde a nuestro *estar-en-el-mundo*. Ignorar las condiciones bajo las cuales se ha constituido un lenguaje ya previo de la *ocupación* que constituye propiamente a la técnica y ciencia modernas es un error fatal, pues pensar en la economía moderna se ha convertido en una descripción parcial de la *distribución*.

La esencia de la técnica moderna como ya ha sido expuesto anteriormente, según Heidegger, es la *provocación (Ge-Stell)* que no es propiamente un ocultar de la relación, sino una manera de constituir la relación en-torno a lo *práctico* del relacionar, que es ante todo la acumulación

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>88</sup> Cfr. Dussel, Enrique, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI, pp. 29-31.

efectiva de la energía (que Marx denominaría *plusvalor*), del extraer del ente intramundano lo que *se necesita*, en otras palabras se consolida la separación *objeto/sujeto* que fundamenta una visión sobre el *sentido del ser en general*.

Sin embargo, indirectamente esta forma de interacción termina ocultando lo originario de la relación, la propia relación como una construcción del *sentido del ser* y a su vez como una dinámica que más que ser estable, se encuentra en constante *posibilidad*, a esto, creemos es a lo que quiso referirse Marx con el fetichismo:

El *fetichismo* consiste en un mecanismo cognitivo por el que se oculta en una *relación* (el cuarto predicamento de Aristóteles) el momento fundamental (es decir, el fundamento oculto) de lo que aparece (superficialmente). Esto se logra al interpretar como *absoluto* el término *fundado o relativo* de la relación<sup>89</sup>

La fetichización es el ocultamiento de la *relacionalidad originaria* que se constituye en el proceso de relación que va de la *praxis* → *poiesis* → *pragmatis*; donde se constituye la condición de lo *útil* (aquello que permite la *reproducción existencial*).

El concepto de *praxis* significa acción, y se refiere a el hecho mismo de realización, esto, cabe entender que siempre involucra la *relacionalidad*; el *estar-en-el-mundo* inmediatamente proyecta la *praxis* en cuanto a la relación con los otros entes existentes. Por otro lado, la afirmación del párrafo anterior es reforzada; ya que el producir es la relación de *habérselas* para *reproducir nuestra existencia*, un *conducir de la relación*, esto es la *poiesis*. Por último, a la concreción de la acción productiva, se le denomina *producto* o *pragmata* ya que es aquello que su constitución originaria es la de ser *útil*<sup>90</sup>, y en el caso de aquellas relaciones más allá de los entes intramundanos los denominamos *actos*.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>90</sup> Obsérvese que la reflexión realizada por Heidegger creemos expresa esta misma idea: “Los griegos tenían un término adecuado para las <<cosas>>: las llamaban *πράγματα*, que es todo aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πράξις*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente <<pragmático>> de los *πράγματα* determinándolos <<por lo pronto>> como meras cosas.” Heidegger, Martin, 2009, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 90, original p. 68. Debe observarse con detenimiento la diferenciación realizada por el mismo Heidegger en el uso de los términos *praxis* y *pragmata* que dan origen a esta reflexión aquí expuesta.

<sup>91</sup> Recordemos que todo útil, antes que nada, se caracteriza de esta manera al ser expuesto en su sus características originarias como *posible conductor de la reproducción existencial*, en este caso cuando hablamos del producto, nos referimos a que la transformación del ente intramundano puede explorar una relacionalidad desde la *ocasionalidad*, de un modo más práctico podríamos decir que se espera un desarrollo de ciertas características y un aislamiento de otras, esto es determinar ciertas características en favor de negar otras. Aquí, Dussel retoma las categorías hegelianas, ya que en sí mismo el hombre al

Por tanto, toda la consideración relacional que lleva la interacción *ser y ente* en una continuidad de *transpropiación* es puesta ante la *distribución* como *solicitud y ocupación* en tanto que marca una manera de exponer la *comprensión y apertura* que se da primero que nada en una relación con el *otro Dasein* que se expone en el sentido del *tomar parte en...*, por otro lado, el elemento constitutivo del *compartir* se expresa desde el ente intramundano, sin embargo debe tenerse como punto medular (y que ya se ha expuesto) que esta relación no se da en consideración de un objeto y un sujeto, sino que se estructura como la condición bajo la cual *ser y ente* se encuentran fundamentalmente en un estado de *apertura mutua*.

La *distribución* pues, incluye la *institucionalización o normalización de la estancia* en su sentido formal de estructuración de las maneras de construir la relación con el *sentido del ser*. Esta construcción se ve marcada a partir de la *ocupación y la solicitud*, por un lado, en la *solicitud* se expresa la comprensión del *ser del Dasein* al modo de *sólo un ente que está ahí* o bajo su condición originaria de ser. Por otro lado, en la *ocupación* puede darse un relacionar con el ente intramundano a la manera de aquello en lo que *se esta-en-medio-de...*, o puede invocarse al *manifestar*, donde se constituye una comprensión del ente intramundano como objeto y por tanto como condición de fundamento.

Entonces, en la *ocupación* se nos da la posibilidad de una relación originaria que expresa el *dejar ser en libertad* a través de el *guiar y el conducir* (pro-ducir) hacia el *atender*, o expresa una relación de *provocación y contemplación*; estas posibilidades se ven sujetas a la condición inevitable del *estar arrojado*, estructura del Dasein que correlaciona lo que es su cotidianidad, condición que creemos nos permite exponer otro de los elementos que consideramos principales de esta reflexión, la idea de la *corrupción*.

¿Cómo realizamos dicho salto? Lo último tratado fue la noción del fetichismo, que es la ocultación de la *relacionalidad* intrínseca en el ser *oikos* del Dasein, nos preguntamos, ¿no

---

buscar un satisfactor se encuentra negando la falta de reproducción existencial, entonces, es un proceso de negación de la negación; cuando se produce, de algún modo se realiza la misma acción, en cuanto a que se niega la característica general y se determinan otras características específicas. *Op Cit.* Dussel, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI, tesis 1 y tesis 2.

será que la *corrupción* tiene un origen similar?, ¿no podría ser que más que un acto de maldad o malicia sea una condición de pérdida de sentido?

En los siguientes capítulos buscaremos dar una mayor profundidad y claridad respecto de los elementos que implican la *distribución* como *ocupación* y *solicitud*, exponiendo de esta manera, primero en la *solicitud* como la primordial correlación Dasein-Dasein ve reconstruida y transformada la comprensión y el *trato* con el ente intramundano.

Como segundo punto la *ocupación* que se encuentra en la *distribución*, se divide en dos aristas, la primera es una estructura de sentido y la segunda es la relación directa, esta última condición no podrá ser descrita con precisión en el presente trabajo, pues como observaremos, la primera parte de la distribución ya conlleva suficientes complicaciones que son importantes detallar, y aquí solo hemos situado una introducción de lo que significaría realizar una reflexión sobre esta relación directa.

Sin embargo, en este siguiente apartado creemos pertinente comenzar a exponer una introducción y reflexión sobre la *corrupción* ¿por qué aquí realizar este salto y presentar la reflexión en torno de la corrupción? Creemos que la razón de ello es que las condiciones que conlleva la *distribución* nos permiten observar que la estructuración de un mundo de sentido es parte fundamental de la propia condición de las problemáticas a vislumbrar, es decir son parte del *coestar*, pues, la tesis que defenderemos es que la *corrupción* no es propiamente una condición maliciosa o no originaria del ser que somos, y mucho menos una simple acción, sino que pertenece a la condición de *coestar*, donde, implica propiamente antes que nada *la pérdida de sentido del normalizar originario del oikos*, entonces es la pérdida de los elementos estructurales del *modo de ser de la justicia y la responsabilidad*, por tanto, creemos que podemos establecer una línea directa de análisis para después dar un análisis detallado de los elementos que fuesen faltando en este recorrido.



3) Constitución de la economía contemporánea y el comprender de la corrupción a través de la *caída del Das Man* como elementos que se presentan en la cotidianidad.

¿Qué es lo que provoca que la constitución de la economía moderna trabaje los temas hasta ahora tratados de manera casi nula y se centre más en el dinero, la estadística, la bolsa de valores y el mercado laboral entre otras consideraciones?

Para dar resolución a esta pregunta, comencemos por realizar un recordatorio sobre los elementos que integran el análisis de la *ocupación* correspondiente a la relación del *oikos originario* anteriormente expuesto (que, por cierto, la *ocupación* no solo tiene este carácter económico, y es por ello que aquí se explicita el que se ha profundizado en ella solo en cuanto a su carácter de *oikos originario*). Cuando hablamos del *cuidado* del Dasein, de lo que hablamos es de nuestro modo de ser más propio que es un estar siempre en una disposición o posibilidad de relacionarse, de ser receptor y a su vez actor del entorno que nos rodea junto con los otros con los que me desenvuelvo.

El *cuidado* como condición ontológica nos permite puntualizar lo importante que resulta no dar por hecho que el ser que somos no se encuentra aislado, sino que todo lo que somos es un *estar-dirigido-hacia...*, no significa que no haya una diferencia entre las cosas y uno mismo, sino que lo que somos es siempre una respuesta al entorno y al estar junto con otros con la misma condición de ser que la propia, por esta razón se desarrolla como un modo de ser *ocupación* y *solicitud*, pues no hay un plano primario o fundamental, sino que ambos pertenecen co-originariamente a la cotidianidad de nuestra existencia.

De esta manera se nos presenta que este *modo de ser* como posibilidad de relación, a su vez tiene distintas formas de expresión y constitución respecto de otros *modos de ser* presentes en la cotidianidad del Dasein, para lo que corresponde al análisis aquí realizado, el *modo de ser oikos* del Dasein ya nos ha mostrado algunas de sus particulares condiciones de manifestarse en la vida fáctica. La descripción realizada hasta ahora ha sido introductoria pues es compleja y devela a su vez un doble problema de constitución, por un lado, tenemos

la condición del comprender la acción fundamental que constituye el *oikos originario* del Dasein, el cual lo hemos descrito como la *distribución*.

En segundo punto que esta acción hoy en día es vista en relación fundamental con las cosas materiales, sin embargo no es relacionada con igual desarrollo en la condición de los análisis sociales y culturales; la descripción que se realizó sobre la *distribución* contenía una breve introducción y desarrollo de lo que implican sus conexiones con el mundo social, sin embargo, continuamos con una descripción del mismo estilo sobre lo que involucra como *ocupación* pero debemos saber, que esa breve descripción aunque es importante reflexionarla a profundidad, para nosotros en este momento es imposible.

¿Por qué resulta imposible? Porque la temática que ya se ha comenzado a tratar, aún requiere una descripción a profundidad sobre la relación Dasein-Dasein, pero también del como la relación del Dasein-ente intramundano modifica y reestructura las relaciones anteriormente mencionadas (Dasein-Dasein). Es decir que antes de si quiera poder hacer un análisis pertinente sobre lo que implica el *oikos originario* en cuanto a la *distribución* desde el modo de ser de la *ocupación*, lo que surge es que esta condición también tiene dos aristas, la primera es una relación directa, la segunda es la construcción de una esfera de sentido que permite modificaciones y condiciones específicas y complementarias a las relaciones directas con el ente material.

Entonces, dicho esto, será fundamental comenzar con lo que realmente significa el análisis de la economía, como *oikos humano* desde sus primeras condiciones descriptivas. La constitución de la economía en Aristóteles (por ejemplo) siempre fue en relación al saber práctico, y por tanto estaba directamente relacionado con la política y la ética, así, el desarrollo y análisis de las categorías expuestas se relacionaba como un saber delimitado a través de las costumbres, de la ley y la búsqueda del *buen vivir*.

Por otro lado, era importante situar que la reflexión aristotélica se marcaba como una administración de la casa, en razón de pensar las formas de adquirir los elementos necesarios para la supervivencia y el desarrollo de un *buen vivir*; así, surge la conceptualización de el *valor de uso* como οἰκονομία y el *valor de cambio* como crematística, en la cuál, si se

descuida el desarrollo de ésta última, se puede terminar por perder el verdadero sentido de la economía y con ello convertirse en un mero buscar el intercambio de productos no para ser *utilizados*, sino para obtener lucro de ellos, así construir la noción de la acumulación monetaria y donde Aristóteles argumenta que esta acción suele confundirse con el tener riqueza.<sup>92</sup>

Comenzamos a observar lo que anteriormente se denominó como fetichización, que sería el ocultamiento del verdadero sentido de ser de las relaciones anteriormente establecidas, por ejemplo, el ocultamiento del sentido del dinero como *útil* en cuanto a que permite el intercambio comercial, o del interactuar con el mismo ente intramundano que se busca para establecer una relación originaria y no para obtener un lucro a partir de él.

Aristóteles por esta misma razón realiza un análisis conjunto de ética-política-economía; pues la articulación de estos tres elementos nos muestra la constitución de lo que es la *praxis* de la relación de nuestro ser, con otros seres como nosotros y con los entes intramundanos, este análisis lo establece desde la condición de la reciprocidad:

En este sentido son de peculiar interés sus reflexiones sobre la “justicia como reciprocidad” dentro de su doctrina sobre la justicia y sus aportaciones sobre la amistad por interés (en los intercambios de la vida económica) dentro de la concepción de la “amistad política”. Porque ni la justicia como reciprocidad es toda la justicia, ni la amistad por interés es toda la amistad. “En las asociaciones que tienen por fin el cambio (*en tais koinoníais tais alltikais*) es esta clase de justicia la que mantiene unidos a los hombres, es decir, la reciprocidad proporcional y no igual. Porque devolviendo proporcionalmente lo que se recibe es como la ciudad se mantiene unida”.<sup>93</sup>

Entonces develamos aún con mayor claridad la noción y la importancia de la *distribución*: analicemos el carácter de la reciprocidad que se muestra en el concepto de *distribución* permite que los hombres se mantengan unidos.

*Distribución* no se piensa necesariamente en igualdad, o en la condición de una relación del sujeto y el objeto, sino en el *acontecimiento de transpropiación* que implica la relación del

---

<sup>92</sup> Aristóteles, (1988), *Política*, Madrid, Gredos, Libro I, 1257b10-13.

<sup>93</sup> Conill, Sancho Jesús, (2013), *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, p. 87.

Dasein con su *estar-en el mundo circundante*. En simples palabras, la reciprocidad involucra la correspondencia desde la *responsabilidad*, y de esta manera se comprende que esta consideración no es una característica cultural <sup>94</sup>, sino una relación que se da primeramente del Dasein para con el ente intramundano y para con su propia existencia.

En este sentido, la cuestión se complejiza al integrar las relaciones económico comerciales modernas, ya que en la *cotidianidad* el Dasein se relaciona de tal manera con su existencia que cae en un estado que Heidegger denomina *la caída*. En este estado, el Dasein olvida el carácter originario, y tiende a construir una relación en la que su familiaridad con la cotidianidad de su propio existir se convierte a su vez en una relación sin trascendencia. Es decir que olvida el sentido de ser de sus relaciones, su originariedad pierde rumbo, se da por hecho y se consolida una ruptura, una falta de sustento que requiere ser sustituido.

Por ejemplo, en la empresa cárnica, no se vende o intercambia el útil de la carne como producto nutrimental, sino la posibilidad de consumir la carne; el útil que encontramos en la carne se convierte en lo único fundamental de los animales bovinos, pasando irónicamente a segundo plano su utilidad y consolidándose como central la capacidad de extraer y conseguir la carne, es decir pasa a ser práctico, lo que se vende es la practicidad del consumo.

Si la condición de *útil* puede ser asumida y olvidada, por tanto, la constitución del *valor* se vuelve el elemento fundamental de la vida económica del hombre; en otras palabras, la condición de la *caída* nos hace sumergirnos en la cotidianidad misma, condición que no es negativa, no es una deficiencia, sino una posibilidad de experiencia vital, sin embargo, implica que el mismo sentido del ser de nuestra existencia se determine en la inmediatez de la convivencia diaria.

Lo que significa que la *distribución* se constituye como una relación plenamente material, donde inclusive los seres humanos son vistos como partes materiales de intercambio, el

---

<sup>94</sup> Como podría pensarse por ejemplo en los análisis antropológicos como *el don* de Marcel Mauss o el *kula* de Bronislaw Malinowski, sin embargo, al no pensarse en la distribución como un simple constituir igualdad o repartición de la producción, sino que como antes se ha expuesto, desde el sentido del querer-vivir-juntos, y como la constitución de la reproducción existencial, entonces las distintas formas de estructuración de la justicia y el actuar económico también deberán ser observados en este punto.

olvido de la utilidad en este caso, aunque parezca extraño es lo que realmente constituye una percepción deficiente de nuestro *ser en-medio-del-ente-intramundano*, la razón de esto ya debe quedar clara, la practicidad sólo se interesa de lo beneficioso e inmediato de la relación, no de la calidad o durabilidad del interactuar.

Nuestras relaciones interhumanas además (por si fuera poco) se ven afectadas por esta relación con el ente intramundano, a dos niveles distintitos, el primero se refiere a las relaciones inmediatas Dasein-Dasein, las cuales se estructuran bajo la misma cotidianidad que implica esta relación deficiente con el ente intramundano, desarticulando nuestro modo de ser más propio y constituyendo una posición desde la noción del ser humano que es rey y señor del ente, aislable y determinable desde su propia condición específica de ser, como si no fuera primeramente un *ser relacional*, es decir un *estar-siendo-en-medio-de-junto-con-los-otros-Dasein*.

La *distribución* se centra en las cosas porque se nos oculta en la inmediatez que la relación con los entes intramundanos cambia nuestra *postura* o *posicionamiento* en el mundo, y esta es la segunda condición a la que nos hemos comenzado a referir. Heidegger nos expresa que la cosmovisión o visión del mundo, aquella que Dilthey exponía como una estructura general del mundo, como si fuese un esqueleto en el que se sostienen los principales conceptos e instituciones acerca del hombre, del mundo y de la vida, para el pensador de la selva negra, esto puede entenderse como un sostenerse en sí mismo.<sup>95</sup>

Heidegger expresa que la formación de una cosmovisión se sitúa en la forma de hacerse manifiesta la ausencia de apoyo, sostén o consistencia del *estar-siendo-en-el-mundo*. Ésta no es expresamente una teoría, sino que es un modo de dar sentido, al existir mismo del Dasein<sup>96</sup>, y es dentro de esta condición que el ex profesor de Marburgo explicitará que la *cosmovisión* o *visión del mundo* no será más que un *posicionamiento* frente a la existencia, claro, cuando el ente como conjunto en sí mismo no puede llenarse de sentido como una totalidad, lo que

---

<sup>95</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 364-392.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 374.

queda es el *posicionarse o tomar una actitud frente al ente en general, frente a nuestro estar-siendo-en-el-mundo*.<sup>97</sup>

Entonces comenzamos a observar que para poder profundizar en los elementos que involucran a la *distribución* del ser *oikos* del Dasein es necesario aclarar el *posicionamiento* desde el que se desarrolla, no necesariamente como un describir minucioso pero por lo menos un comprender su contexto estructural, así por ejemplo podemos remitirnos al trabajo y análisis de Adam Smith (1776) en su texto *La naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, quien expone una *filosofía práctica o filosofía moral* para constituir lo que sería su reflexión económica y a partir de ella dar origen a la construcción del sistema económico capitalista, sentando algunas de las bases del *posicionamiento moderno*.

En su texto, lo que se marca como fundamento de la exposición es el explicitar que la riqueza de una nación no se fundamenta en la acumulación de dinero y recursos que un país o una sociedad tiene en su poder (el poder acumulativo que viene del intercambio en su condición de lucro y no de *utilidad*); sino que la riqueza de una nación se mide a partir de la capacidad de producir capital, esto es, la capacidad de generar satisfactores y de la división del trabajo, a través del mercado y la capacidad de generar capital a través del intercambio comercial.<sup>98</sup>

Aunque el análisis realizado por Smith pueda parecerse laxo, podemos observar que su intención ya era dar una aclaración de la relación que constituye la riqueza en un sistema económico para una sociedad, no obstante el crecimiento de las ciudades y del desarrollo tecnológico, científico y político ha provocado que el contexto de “la casa” haya “perdido su función dentro del marco de la economía”<sup>99</sup> (se ha ocultado su relación originaria), y se ha dado ahora interés primordial a la *empresa y el mercado*, donde la *producción* tiene su realización contemporánea.

El punto de partida de su economía, entrelazada con un sentido moderno de la ética y la política, es el individuo humano, en su doble dimensión de sujeto moral y social y de sujeto económico interesado por lo suyo. Porque el individuo vive dentro de una comunidad humana, organizada políticamente y económicamente, en la que cree

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 376.

<sup>98</sup> Smith, Adam, (2014), *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, editorial FCE.

<sup>99</sup> *Op. Cit.* Conill p. 95.

descubrir cierto “orden” que parece funcionar conforme a principios “naturales”, al sistema de la “libertad natural”.<sup>100</sup>

El estudio realizado por Adam Smith tenía como propósito, por tanto, liberar de la falsa noción de la crematística a la economía de su tiempo, y promover un movimiento moral y ético sobre la economía que recordará la primicia que tiene el *útil* sobre el *lucro*, la economía estipulada por este pensador escocés no era una construcción de una economía en pro del burgués o de la consolidación de la desigualdad entre los hombres pertenecientes a una comunidad, sino un intento de solución de la creciente confrontación y desarrollo de la economía vista como un medio para obtener ganancias, y la creciente actitud de acumulación de bienes y la competitividad de la sociedad, unos contra otros.

¿Qué es lo que entonces provoca que el capitalismo tomara una dirección completamente opuesta? Tal vez la respuesta la podamos encontrar desde la estipulación de su famosa expresión:

No es por la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés (egoísmo), y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.<sup>101</sup>

En la época de Smith, la condición y estructuración de el *cogito cartesiano* como fundamento del conocimiento humano era un hecho, a su vez, el desarrollo de la industria y la sociedad se había dirigido hacia la estructuración de la comunidad a través del individuo, sujetos que a partir de su desarrollo personal incitan al crecimiento de la población, no a partir de su “benevolencia”, sino en relación y función de su crecimiento personal. Por ello para Smith no sería ingenuo ni mucho menos ilógico pensar que el desarrollo de esta economía político-moral debería estar fundamentada en el “egoísmo” pensado como “egoísmo inteligente”.<sup>102</sup>

Estas condiciones político y económico-sociales no sólo eran configuradas desde las reflexiones realizadas por Smith, sino que pertenecen a un marco, una estructura de sentido

---

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> Smith, Adam, (2014), *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, editorial FCE, p. 17.

<sup>102</sup> *Ibidem*, como introducción de esta idea creemos necesaria la lectura del libro segundo y libro tercero principalmente.

de la vida social, y esta estructura se constituye con la conjugación de las experiencias y vivencias de cada Dasein, que al no encontrar ningún referente de seguridad y sentido en el ente intramundano o en su propia experiencia vital, lo único que le queda es formar un *posicionamiento* respecto de su propio existir<sup>103</sup>.

Esta condición tiene dos caracteres fundamentales, primero, que este *posicionarse* o *tomar una actitud (Haltung)* es un sostenerse a sí mismo, es darle sostén a sí mismo en su existir y en segundo punto, que se presenta como una respuesta del Dasein ante el inevitable desenvolvimiento en la *caída* de su existencia, donde en la ausencia de consistencia, de apoyo y sostén se pierde de vista el ser con propiedad de la existencia, quedando así la apariencia como único elemento de discernimiento, de interacción existencial, dice Heidegger "... se presenta como apariencia de la realidad suprema, es decir, con la apariencia de realidad suprema, es decir, se presenta como acción que tiene como tal su fin en sí misma".<sup>104</sup>

De esta manera, la consolidación de un *posicionamiento* por parte de la sociedad, estructura las bases de relación e interacción, la construcción del objeto no como una herramienta de análisis sino como una característica real del ente intramundano, la consolidación de las acciones como fines en sí mismos, es decir, la consolidación de los actos, de los resultados como fines últimos de las actividades humanas, ya se encontraban de manera interna en los postulados de Smith.

El remitir la reflexión económica por tanto, debe considerarse que conlleva en sí mismo la acción *cotidiana* como elemento constructor y por tanto el ocultamiento o el dar por hecho de categorías fundamentales, esto se debe a un *posicionamiento o actitud* desde esta misma cotidianidad de la visión general que da sentido de ser en este caso a la sociedad y su economía; ésta condición es inevitable e involucra constituir un desvelamiento de las formas originarias de las características de la economía, que sin embargo por su falta de sostén propio que dictamine una dirección o condición segura y específica, lo que provoca es que paulatinamente se desgasta la relación originaria.

---

<sup>103</sup> *Op. Cit.* Heidegger PP. 386-387.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 387.



Este desgaste de la relación originaria no queda simplemente como una pérdida, una fractura o una imposibilidad de relación, todo lo contrario, consolida nuevas formas de relación originaria que, sin embargo, ya se sustentan en una *degeneración* del cobijo o protección que se buscaba en la relación con el *sentido de ser del ente* y la existencia misma, condición que puede ser confrontada, pero cuando se desenvuelve sin mayor advertencia se transforma en una relación sustentada en la *actividad específica* pensada como un *rutinario ver de la apariencia*, lo que se transforma en un desenvolverse como empresa o negocio, como un extraer burdo que solo busca *resultados, funcionamiento, prestigio y poder*, es decir, *se corrompe*.<sup>105</sup>

Entonces, si no podemos detener este fenómeno de la *caída* y el perder de vista algunos de los elementos estructurales del relacionar existencial, significa que ¿estamos estancados en un círculo que nos lleva a un problema inevitable de autodestrucción? Por ejemplo, el punto central de debate que se ha caracterizado en la economía contemporánea creemos es el de la *corrupción*, eso significa que ¿estamos condenados a vivir en sociedades corruptas (o personas) que deben ser corregidas y limitadas a través de la ley?, ¿La única salida es obligar al otro a comportarse en beneficio de otros y de lo otro y no sólo de sí mismo?

Dentro de las problemáticas más importantes a las que se enfrentan las sociedades modernas creemos que son: la desigualdad y la permisión (impunidad) sobre la falta y degradación por el respeto a la ley las que mayor relevancia han tomado. Estos son los temas que se consideran como la causa del deterioro de la sociedad contemporánea en general, un fenómeno complejo que ha atraído debates y posicionamientos diversos y polarizados respecto de su complejidad, sin embargo, nosotros pensamos ¿y si ello solo es un reflejo de la condición ignorada respecto a la pregunta fundamental por el sentido del ser en este caso del *modo de ser oikos* del Dasein? A través del análisis antes expuesto, nosotros creemos que la corrupción y desigualdad no son un problema, sino que son un síntoma de la comprensión *impropia* en la conceptualización de la *economía*.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 381-386.

Para retomar lo anteriormente dicho respecto de los *posicionamientos* que se han tomado contra la corrupción y la desigualdad, Joseph E. Stiglitz mantiene la idea en defensa del Estado, expone que la problemática a vencer es la de dar a cada sujeto de la sociedad contemporánea justicia ante la desigualdad creada a partir de la corrupción y la formación del mercado capitalista contemporáneo, en este sentido marca algunos ejemplos del como se estructura la *corrupción*: en el favorecimiento de la construcción de la desigualdad social, lo que él denomina la “captación del regulador”.<sup>106</sup>

[...] uno de los motivos principales de este libro es que la desigualdad es una consecuencia tanto de fuerzas políticas como fuerzas económicas. En una economía moderna, el gobierno establece y hace cumplir las reglas del juego: lo que es una competencia justa o qué actos son los que se consideran anticompetitivos e ilegales... además, el gobierno reparte recursos... modifica el reparto de los ingresos que surgen del mercado [...]<sup>107</sup>

La idea fundamental que sostiene es que el sistema económico actual, sitúa el problema social contemporáneo en la incapacidad de “regular” las reglas del “juego económico”, las cuales son influenciadas y dirigidas para mantener las reglas a favor de aquellos que tienen el poder económico, he ahí lo que suele denominarse *corrupción*, que en el sentido político y social se ha relacionado con el soborno.<sup>108</sup>

Cabe marcar la siguiente reflexión, si el sistema establece características bajo las cuales se intenta construir una sociedad justa, en este caso a partir de que la distribución material sea equitativa, ¿por qué los sujetos buscarían romper esta distribución y obtener los mayores beneficios?

Creemos que la respuesta se encuentra en la misma forma en que se presenta el sistema; por un lado, estructura o se plantea que el orden natural del actuar humano es el egoísmo (como expone Adam Smith) y por ello siempre buscará las condiciones más favorables para sí mismo y después para los demás. Por otro lado, como sistema: se establece que el sistema funcionará como un regulador de esta conducta, y de este modo se pretende que la

---

<sup>106</sup> Stiglitz, Joseph E, (2012), *El precio de la desigualdad*, México, Taurus, p. 95.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 81-82.

organización de las sociedades humanas se condicione en la ley, en relaciones equitativas respecto a su medio en general, donde hay culpables, los que no siguen la ley, pero no hay *responsabilidad ni justicia*, tan solo una falta de *compromiso y distribución del actuar social*.<sup>109</sup>

El sistema marca dos condicionantes o determinantes: la naturaleza egoísta del hombre y que el sistema debe regular o controlar la propia naturaleza del hombre, por tanto, la guía que ofrece el sistema al hombre es una forma de lineamientos y delimitaciones que seguir en las que el hombre no siga por completo su naturaleza, sino que la limite. Esta organización, se estructura dando por hecho que esta es la naturaleza humana, en simples palabras, hablamos de una forma de comprender la existencia humana que se considera como una verdad inamovible. Aquí es donde creemos se debe intervenir, al verse la verdad como un objeto, esto es: algo que se obtiene y se nos presenta como lo real, constituyendo la imposibilidad de construir una verdad que se encuentre en constante develamiento.

La verdadera clave del *éxito* (cursivas mías) es asegurarse de que nunca habrá competencia –o por lo menos de que no la habrá durante un tiempo lo suficientemente largo como para forrarse con un monopolio mientras tanto–. La forma más sencilla de tener un monopolio sostenible es conseguir que el gobierno te conceda uno.<sup>110</sup>

El actual sistema social ya se forma y se consolida desde una estructuración de *sentido del ser*, una forma de entender la existencia y establece una manera cotidiana de consolidar dicha estructura. Esta es la *cosmovisión o visión del mundo moderno entendida como posicionamiento o actitud (Haltung)*, y con ello, se forma finalmente la realidad de la existencia humana; realidad que al no aceptar dar cuenta de que es construida bajo este *posicionamiento* pierde la capacidad de ser reestructurada.

Para concretar un poco más esta idea, el propio Stiglitz puede darnos una clave más de esta falla estructural. Nos dice que el trasfondo de la crisis financiera global que hubo en 1929

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 90.

tenía como origen el propio éxito de su aplicación del sistema económico, la productividad fue su perdición<sup>111</sup>. ¿por qué se ha decidido recalcar una última vez esta situación económica?

Hablar de corrupción suele ser un tema que refiere a la actitud de un servidor público o de algún ciudadano que rompe las leyes o las manipula a su favor, generalmente relacionado con la aceptación del soborno o la obtención de beneficios a partir de la transgresión de la ley, sin embargo, esta forma de comprender la corrupción tiene como fondo la idealización del actuar humano y a su vez el aceptar una especie de maldad innata: su egoísmo.

Como se ha expresado en líneas anteriores, creemos que he aquí encontramos el verdadero elemento a develar sobre el tema de la corrupción. La corrupción no es un problema en sí mismo, es un síntoma que se fundamenta en un *modo de ser humano: es el resultado del resquebrajamiento en la cotidianidad de la estructuración de sentido de ser de la sociedad*, condición que se da no sólo desde las leyes o las ideas respecto de su humanidad o su existencia, sino que se da en su interacción inmediata y cotidiana y la estructuración de constante de *la visión del mundo o cosmovisión*, y que conlleva por ello los diversos *posicionamientos o actitudes frente a su existencia*.

Corrupción viene del latín **corruptio**, que viene del prefijo, **con** que hace referencia a la conjunción, a **lo que se encuentra junto**; por otro lado, el verbo **rumpere**, que significa **quebrar o partir**. Cabe entonces decir que corromperse es la acción de romperse, sin embargo, no de una manera inmediata, sino como una *degradación progresiva*, entonces, corrupción es la alteración o destrucción paulatina hasta su ruptura o completa degradación. La corrupción no es un acto en sí mismo, es un proceso de cambio, un *modo de ser humano* que se configura desde la propia condición que se formula como *el sentido de ser*.

Un acto de corrupción, es un acto que muestra una alteración de la ley, sin embargo, la acción de un hombre que transgrede en este caso la ley o la sociedad fomenta su ruptura o su degradación. Es la *degradación paulatina del sentido de ser del sistema*, donde aquel sujeto que comete una acción de corrupción pertenece a una continuidad de la fractura o

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 103.

descomposición del sistema social; la corrupción creemos no viene de una “interioridad” malvada del hombre, sino de un *modo de ser del Dasein* que se fundamenta en su *tener que ser cada vez* a través de acciones constantes en las que participa y no, se convierten en hábitos: el hombre en su realización cotidiana va desgastando sus relaciones originarias mientras no las mantenga en vigilia y constante develación.

No tenemos necesariamente que separar el termino sociológico del químico o biológico, y mucho menos entender esto como una justificación para permitir la corrupción, sino todo lo contrario, comprender que se construye en la cotidianidad, en el devenir del uso, de la modificación, de la alteración. Corromperse no es un acto de maldad, es una acción constante de degradación como la que nuestro mismo cuerpo sufre todos los días al ser utilizado, al ser vivido; y, por tanto, la corrupción no debe verse como un problema, sino como un síntoma que enfrentar.

Este es el tema que nos interesa, un síntoma de la falta de cuestionamiento por el sentido de *ser* originario del *ser oikos y ethos* del Dasein. Esto significa que no hay forma de enfrentarse a la corrupción como enfermedad propiamente, sino que lo que debe realizarse es un reflexionar y un reconstruir el sentido de los elementos que involucran el *ser oikos y ethos* del Dasein.

Si observamos la reflexión realizada por Stiglitz en el capítulo 3, podremos observar que el sistema en sí mismo se conceptualiza desde la producción de bienes y servicios, como se ha presentado con anterioridad, al centrar la *distribución* en ello, ésta pierde su verdadera capacidad descriptiva frente a la realidad humana; el complejo relacionar existencial se pierde ya ni siquiera en la utilidad, sino en el utilitarismo. El “objeto” se piensa como algo que usar y desechar, por lo tanto, no es algo *útil* para la vida cotidiana (de lo cual uno se *ocupa*), sino, algo que se *consume* momentáneamente, es sustituible y no trasciende desde la vida cotidiana, sino que se disloca de ella y se parcializa en una sola instancia de la cotidianidad antes de ser sustituido: *practicidad*.

#### 4) Los elementos del *oikos originario* desde la cotidianidad

En este apartado terminaremos el primer capítulo, el que hasta ahora ha abordado una especie de introducción, pero también de reflexión en torno a los elementos que se involucrarán en el presente trabajo de investigación, prestando principal consideración en torno al *modo de ser* del *oikos originario*.

Por un lado, se realizó una reflexión en torno a el ser *ethos* del Dasein, dónde se realizó la cavilación en relación a lo que implica la cotidianidad y el desenvolverse en ella, pensando en el *ethos* como la *estancia* que habitamos, lo que quiere decir que se habla de lo que nos parece *habitabile*, en otras palabras hablamos del *modo de ser humano* bajo el cuál se establece un *habitar junto con otros en-medio-del-ente-intramundano*, el cual, da sentido a lo que es ser humano y su relación con su propio existir.

Este ser *ethos* por ello le corresponde a su vez el *modo de ser de la responsabilidad que a través del compromiso se expresa*, pues la estructura que se encuentra inmediatamente delante de ella es la de *estar arrojado*, ¿qué significa esto? como el propio Heidegger expondría: “mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*”<sup>112</sup>. Esto es que el Dasein tiene que asumirse a sí mismo, y esto puede ocurrir de manera *impropia* o de manera *propia* sólo a través del *modo de ser del cuidado*, es decir del *ser relacional* y del siempre *ser un dirigirse hacia...*

Por otro lado, el ser *oikos* del Dasein, involucra el asumirse *siendo con particular atención al estar-siendo-en-medio-de-el-ente-intramundano*, la *aceptación* de la *condición de arrojado* es decir, implica la estructura de la *institución*, pues, lo que se establece aquí es que la *responsabilidad* y el *compromiso* nos dirigen al *modo de ser de la justicia*, que no es más que la búsqueda de la *continuidad y reproducción existencial*, donde se presenta el actuar *distributivo* que refiere al *tomar parte de dicho contexto* y del mismo modo el *compartir nuestro tener que ser en*.

---

<sup>112</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 154, original, p. 135.

Debe tomarse en cuenta que todos estos elementos que se exponen para el análisis pueden ser separados solo desde esta mirada teórica, sin embargo, en la cotidianidad del Dasein unos ya implican los otros en una mutua pertenencia.

¿Qué significa esto? Cuando hablamos de la responsabilidad generalmente no profundizamos o reflexionamos en lo que implica hacerse responsable o ser responsable de una condición o fenómeno, simplemente afirmamos la condición *ser responsable*, como una especie de consciencia sobre la participación, y una relación indirecta de *origen o causa*, fácilmente asociable con la *culpabilidad*; no obstante, si nos detenemos a reflexionar y profundizar en este *modo de ser* podremos dar con lo que involucra: primero que nada, que no es una constitución de culpabilidad y que la *responsabilidad mienta a nuestro ser-coparticipes*, y con ello sólo a través del *compromiso* se construye un *habitar de nuestra propia existencia*.

El *ser responsable* entonces es una posibilidad, no hablamos propiamente de una acción específica a la que le asignamos la categoría de responsable o irresponsable, sino que estas dos condiciones van de la mano con la posibilidad de *ser responsable* que sucede en tanto que se está dentro de la interacción del fenómeno. Ahora, esto a su vez se traduce como una *interacción existencial* bajo la que *tenemos que ser en cada ocasión*. Dicha condición de posibilidad va más allá de una individualidad, ya que no somos dicha individualidad sino *seres-junto-con-los-otros*, el *tener que ser en cada ocasión es habitar-junto-con-otros*, que posibilita a su vez la condición del *modo de ser de la justicia*, que no es más que la condición de posibilidad de *instituir o normalizar* la condición de *habitar-junto-con-otros*.

Afirmamos entonces que primero el *modo de ser responsable* no se fundamentan en la *consciencia de lo que nos rodea o de la implicación que se tiene con todo lo que interactúa o corresponde al fenómeno o la condición de la que se habla*, la involucra por supuesto, no obstante su condición originaria se establece en aquel momento en que se participa en el fenómeno y existe la posibilidad de *comprometerse con el fenómeno*, en segundo punto el *modo de ser justo* no se fundamenta en la *ley o las reglas o normas establecidas*, sino en la posibilidad de construir *normalidades que se institucionalizan*, solo bajo ésta posibilidad de institucionalizar es que la ley tiene sentido.

De esta manera como posibilidad de *ser*, el Dasein en su modo de ser *ethos y oikos* expone su condición bajo la cual puede hacerse de sí mismo o perderse (como lo expresa el propio Heidegger en *Ser y Tiempo*)<sup>113</sup>, por tanto es una combinación de interacciones que constituyen el *ser que somos*, es un constante enfrentamiento con el *tener que ser en cada ocasión*, que se constituye desde la condición de *estar arrojado y desde la institucionalización*, que forja lo que aquí se ha expuesto como *Haltung*, es decir *el posicionamiento o actitud hacia la existencia*.

Es importante resaltar que el propio Heidegger exponga que aquello que los griegos denominaban *ethos* es lo que el ha expuesto como *Haltung* o postura, eso significa que ¿existe una contradicción o se refuta algo de lo que aquí se ha expuesto?, revisemos un fragmento de esta parte del curso del ex profesor de Friburgo:

“La filosofía es visión del mundo en tanto que posicionamiento, postura o *Haltung*, y ello en un sentido bien especial. Los griegos utilizaban para lo que vengo llamado *Haltung*, es decir, posicionamiento, postura (expreso haberse la existencia), la expresión *ethos*, pero precisamente por ello la filosofía tampoco consiste en la proclamación o predicación de ética alguna... La filosofía tiene su propia esencia (que sólo se abre desde dentro), lo cual no excluye el poder decir que la filosofía es visión del mundo qua posicionamiento o postura...”<sup>114</sup>

Podemos aquí encontrar además otra posible contradicción si se saca de contexto lo que aquí expone Heidegger, y es que la filosofía es un *posicionamiento* más no es la predicación o construcción de una ética o un *posicionamiento*, ¿qué significa esto y como podemos resolver la cuestión que anteriormente nos planteábamos? Partamos resolviendo este segundo cuestionamiento, ya que este a su vez coadyuvará a resolver el primero. La filosofía – dirá Heidegger páginas más adelante – se funda en la visión del mundo, pero no a la inversa, pues *el posicionarse no se agota en el filosofar*, sino que la condición de posibilidad del filosofar es este *posicionamiento o Haltung*<sup>115</sup>, entonces no hay contradicción alguna, si

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 64, original p. 43.

<sup>114</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, p. 402.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 409.



comprendemos que el *posicionamiento* es la estrategia en la que se constituyen parámetros de *significatividad* del *estar-siendo-en-el-mundo* del *Dasein*.

A su vez esto nos responde la primera cuestión, y es que, el *ethos*, en tanto que *modo de ser humano* tan solo es la *posibilidad de ser habitante*, y esto significa no simplemente una posibilidad más como la de cualquier otro ser vivo, sino que la modificación que puede llevar a cabo el *Dasein* de su *mundo-en-torno* va directamente proporcional a su capacidad de *habitar, de ser co-participe, de ser responsable, y de instituir, es decir de consolidar su habitar*. Su *habitar* es co-originario de su condición de *ya-estar-en-medio-del-ente-intramundano-junto-con-otros-Dasein* y ello conlleva que el *posicionamiento* modifica o reestructura su *habitar*, pero a su vez *el habitar posibilita y modifica el posicionamiento del Dasein*; profundizar en esta condición de co-dependencia es una tarea fundamental para consolidar una verdadera comprensión del *modo de ser oikos y ethos* del *ser* que somos en cada ocasión, *Dasein*, y corresponderá a la tarea a realizar en los siguientes capítulos.

Ahora, para finalizar este capítulo creemos importante dar rasgos que ayuden a comprender con mayor claridad algunos de los términos que utilizó el pensador de la selva negra y que se ha marcado constantemente en la exposición de este trabajo de investigación; ya sean las ideas de: *estar-en-el-mundo*, del *estar-en-medio-de* y de *ser-junto-con-otros*, que así mismo incluyen el *cuidado* anteriormente referido, y sus formas de relación como *ocupación* y *solicitud*. En general se ha buscado exponer una asociación constante con la relacionalidad que implica la cotidianidad, sin embargo, estas descripciones tienen una comprensión particular y se vuelve sustancial poder determinar de manera concreta cuáles son los elementos de la cotidianidad expuestos desde Heidegger quien es el expositor que hemos elegido para que de claridad sobre la cotidianidad y realizar un análisis a profundidad de la misma.

El como marca los elementos de la cotidianidad nos parece sustancial pues presenta una posibilidad que a través de otros autores no hemos encontrado, esta es, la de encontrar una reflexión que versa sobre la *originariedad del sentido de ser de lo que involucra nuestro existir*. Esto se constituye como una hermenéutica que no se expresa como una teoría que se

deriva en disciplinas como la ética, economía, o la política, sino que, trata de esclarecer su relación más fundamental, la cuál es la que se presenta no desde conceptos, sino desde la *facticidad del ser que somos*.

Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del ἐρμηνεύειν (del comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*.<sup>116</sup>

Así lo que hemos de develar en este punto, serán los elementos interpretativos de la *facticidad del ser que nos pertenece* y a partir de ellos dar una breve guía del seguimiento que daremos en lo que respecta de este trabajo de investigación.

Heidegger expresa que la hermenéutica no es un análisis movido por la curiosidad, o una reflexión forzada en torno a nuestro existir o una acción tediosa de nuestra existencia, sino que esta reflexión, esta interpretación es nuestra propia *facticidad*, es pues, la realización de un acercamiento que se da no de un objeto sobre otro, sino desde nuestra propia posibilidad de *ser*, así "... la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico."<sup>117</sup>

Los elementos que se han expuesto continuamente en este primer capítulo, marcan una relación que intenta mantener clara la condición de *cotidianidad*, esto es, de una relación intrínseca de posibilidad que va más allá de exponer una serie de determinaciones conceptuales sobre otras, sino, y ante todo, una serie de términos que exponen la generalidad de la *cotidianidad* en cuanto a que es *posible*, una serie de elementos descriptivos que caracterizan nuestro relacionar propio en el día a día con nuestra propia existencia.

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir factico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia del sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté "aquí", se denominará *existencia*.<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, p. 33.

<sup>117</sup> *Idem*.

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 34.

De este modo, resaltemos sin más preámbulo cuáles serán aquellos puntos a aclarar en este apartado: primero deberemos abordar la cuestión del *estar-en-el-mundo y el cuidado*, por otro lado surgirá un tema fundamental en Heidegger que es la reflexión en torno a la *apertura y la caída* y con ello la diferenciación entre lo *óntico* y lo *ontológico*, en donde se da pie a la comprensión del *Das Man* y para finalizar con el apartado, se dará claridad a los conceptos de *coestar y coexistencia*.

- a) *Estar-en-el-mundo y el cuidado*: Cuando se comenzó la reflexión sobre la ética y la moral y la construcción del *ethos originario*, se dio oportunidad de tocar el tema del *estar-en-el-mundo* y la primera consideración que se realizó fue la de aclarar que el concepto heideggeriano de *mundo* no es propiamente el planeta donde vivimos, o el concepto de mundo en un sentido sociológico o geográfico, sino que implica una relación que suele ocultarse en el sentido de la cotidianidad.

Entonces, qué significa este *ocultamiento* a través de la cotidianidad y qué significa esta idea de *mundo* desde Heidegger. La aclaración que hace Jorge Eduardo Rivera en la edición de Trotta de *Ser y Tiempo* nos parece muy apropiada para comenzar:

[...] Si traducimos “ser-en-el-mundo”, subrayamos más el aspecto esencial de la estructura: en cambio, si traducimos “estar-en-el-mundo” subrayamos mejor el aspecto existencial de la estructura. Obviamente —y esto queda claro en el contexto—, estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal, sino más bien, estar-siendo-en-el-mundo, es decir, habitar en el mundo.<sup>119</sup>

Aquí observamos un elemento sustancial, que nos recuerda uno de los elementos primordiales de la reflexión anteriormente realizada: la idea del *habitar*. *La estancia (ethos)*, recordemos que es una categoría en la que se implica el *habitar o el estar-siendo*. Es el mismo Heidegger quien más adelante apunta la idea de tener en cuenta que cuando se habla de esta expresión lo que se hace es dar apertura a un fenómeno unitario del cual se nos encuentra o se nos aparece como: lo primeramente dado, el cual no es irreductible a una serie de elementos heterogéneos.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Rivera, Jorge Eduardo en Martin Heidegger, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 461, nota sobre *estar-en-el-mundo*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, pp. 74-77, original, pp. 53-56.

Ahora no perdamos de vista que el *estar-en* no significa un estar contenido dentro, sino una relación mutua que se extiende el uno con el otro. En otras palabras, nos habla de un *ser-en-con*, el cuál, a su vez implica la *familiaridad de la relación*, es decir, es la expresión que sitúa la única posibilidad en la que él existe. Así nos encontramos ante un elemento de suma importancia para nuestra reflexión, hablamos de la interacción propia que es en sí el ser que somos, por tanto, la relación con los otros y con lo otro no debe ser comprendida como una relación de *objeto a objeto y sujeto a sujeto*, sino ir más allá.

Dasein no debe tomarse como un sinónimo de hombre, Dasein hace referencia a la característica fundamental del ser que somos: la *existencia*, es decir es la forma en que se busca borrar la noción *objetual del ser que somos* como hombre, como objeto natural o como cuerpo; es una forma de expresar *la existencia posible que soy cada vez; que, ante todo, es: apertura del sentido del ser*.

Dicho de otra manera, debemos tener en mente que no se *es* como una condición aislada que tiene la posibilidad de relacionarse, como si el interactuar pudiese ser opcional sin ninguna especie de problemática subsecuente; *ser* implica *relacionalidad*, por tanto, no hablamos de una abstracción metafísica, hablamos de una condición inmediata de posibilidad, soy porque hay aire que respirar, suelo que pisar, otros seres de los cuales existen junto conmigo, no sólo es una dependencia, es un ser lo que se *es* porque existe toda una relacionalidad que me hace *ser*, pero además *mundo* termina implicando no la relacionalidad fácticamente hablando, sino que implica *el horizonte bajo el que doy sentido a dicha relación y con la que soy*.

Una aclaración que realiza Heidegger en este análisis del comprender el *estar-en-el-mundo* es a su vez una expresión que utilizará recurrentemente, *estar en medio del mundo*, con la cual nos permite observar otro elemento muy importante de la comprensión de esta expresión:

El <<estar en medio>> del mundo, en el sentido del absorberse en el mundo –sentido que tendremos que interpretar todavía más a fondo–, es un existencial fundado en el estar-en [...]

El “estar en medio” del mundo [*das “Sein bei” der Welt*], como existencial no mienta jamás algo así como el mero estar-juntas de cosas que están-ahí. No hay algo así como un “estar-juntos” del ente llamado “Dasein” con otro ente llamado “mundo”[...] Un ente puede tocar a otro ente que está-ahí dentro del mundo, sólo si por naturaleza tiene el modo de ser del estar-en, si con su Da-sein ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto[...] Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden “tocarse” jamás, ninguno de ellos puede “*estar junto*” al otro[...]<sup>121</sup>

Observemos que así *mundo* hace referencia a una totalidad comprensiva por así llamarla, una totalidad que incluye el *estar-junto* pero que no es propiamente ésta, sino que es más bien una *posibilidad* que a su vez es *posible* solo gracias a esta *relación existencial*. La dinámica expresa sustancialmente una vinculación necesaria de ser solo por y gracias a la relación del “*estar-en*”, que implica no un “ubicarse dentro-de...” como se encuentra un ente intramundano dentro de otro; *sino una vinculación en movimiento*, ésta, se fundamenta no en una relación “sujeto-objeto”, sino que es una manera de comprensión que expone este pensar – por situar un ejemplo – “la existencia” como una imposibilidad, puesto que esta expresión siempre es “nuestra existencia”, y más concretamente “mi existencia”.

*Estar-en* pues, menta a un *habitar o un estar-siendo* y que es por ello que se comprendía al comenzar este análisis desde la descripción de la *facticidad*. En esta expresión se aprehende el *estar-en-el-mundo*, puesto que es la condición *posible-de-ser*, la implicación que se da es que el *ser factico del Dasein* es ante todo *estar-en-el-mundo*, como una *interrelación* fundamental que *destina*, uno sobre el otro.

Para dar cierre a este primer acercamiento al termino de *mundo* cabe dar pie a uno de los elementos que van más directamente relacionados con el *estar-en-el-mundo*: el comprender que *mundo* al ser *posibilidad que da posibilidades*, es así mismo un concepto que expresa movilidad (cotidianidad), esto es comprendido como *la mundaneidad del mundo*<sup>122</sup>.

La *mundaneidad del mundo* hace referencia a la relación intrínseca del *ser que nos pertenece* al *estar-en-el-mundo* “vuelto hacia...”, esto significa, el *mundo* no es un concepto que denote

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 76-77, original p. 55.

<sup>122</sup> *Ibidem*, pp. 85-89, original p. 63-66.

la totalidad de los entes propiamente, sino que refiere al *estar-siendo* que corresponde a *nuestra existencia posible* la cual a su vez, es en una *posibilidad de muchas*; esta referencia ancla la idea de la *cotidianidad* y por tanto de la *familiaridad* de la experiencia del *estar-en-el-mundo*, forma que revela la característica de la *apertura*. Es pues, *mi existencia posible: en aquello en lo que vive un Dasein fáctico en cuanto tal*.<sup>123</sup>

Un último complemento de esta idea, es la referencia a que esta es la razón por la cual Heidegger apunta que cuando se pregunta por el mundo desde un sentido ontológico, no se hace “una determinación de aquel ente que por esencia no es Dasein”, sino un carácter mismo del Dasein. Y adelante aclara que, sin embargo, esto “... no excluye que el camino de la investigación del fenómeno de “mundo” deba pasar por el ente intramundano y por su ser”<sup>124</sup>. Es entonces un “resaltar” la *relación existencial* que implica el *ser posible* del Dasein y de su *estar-siendo* que siempre es un *estar-en-el-mundo*.

Por otro lado, esta expresión de la *mundaneidad* nos lleva inmediatamente a la *ocupación* que va ligada del *cuidado*. Implicado en esta *relación del estar-en-el-mundo*, se nos presenta que el *ser que nos pertenece*, su modo de ser propio es el *cuidado*, el cual se nos presenta como una interacción ya sea como *solicitud* y como *ocupación*; elementos que anteriormente se han abordado en el apartado del *oikos originario*.

[...] habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, terminar. Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* [...] Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar y todos los modos de “nada más que” respecto de las posibilidades de ocuparse. El término “*Besorgen*”, “ocuparse de algo”, tiene, en primer lugar, una significación precientífica y puede significar: llevar a cabo, realizar, “aclarar” un asunto. La expresión puede significar también [en alemán] procurarse algo, en el sentido de conseguirse [...] “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este termino no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y “práctico” sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado* [...] el Dasein, entendido *ontológicamente*, es *Sorge, cuidado* [...] <sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 87, original p. 65.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 86, original p. 64.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 78, original p. 57.

Heidegger marca expresamente algo sustancial en este párrafo, *la ocupación* es una forma del *cuidado*, que implica una relación ante todo de un *ser parte de esta totalidad que es estar-en-el-mundo*, donde el *ocuparse* es “estar vuelto al mundo”, lo que a su vez significa una necesidad inmediata para esta investigación.

Este “estar vuelto al mundo” solo es posible comprenderlo desde la condición que nos vincula originariamente en el *estar-en-el-mundo*, esto es la *apertura*, que es principalmente el “estar abierto a...”, donde se vuelve necesario un *modo de ser* que le corresponda a esta *apertura*, este *modo de ser* es el *cuidado*.

La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-si-estando-ya-en-(el-mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (Sorge), que se emplea con un sentido ontológico-existencial [...]<sup>126</sup>

El *cuidado* es el *modo de ser* que nos pertenece en cuanto a que esta al servicio de nuestro *más propio-poder-ser*. Involucra, dos momentos fundamentales del *estar-en-el-mundo* que son el *ya-estar-en* que es fundamento del *habitar*, que como se ha expresado no involucra un *estar dentro de otro ente intramundano*, sino que involucra un *ya-estar-siendo*. Por otro lado, también involucra el *estar-en-medio-de...* que se presenta a través de la *ocupación*.

Recordemos pues que la *ocupación* es la presentación de la relación del Dasein con el ente intramundano inmediatamente circundante, que expresa un dejar-ser, el cual no existe gracias a la reflexión teórica, sino a su *facticidad*, claro que es posible realizar la reflexión teórica, pero no es su fundamento.

En la apertura y explicitación del ser, el ente es siempre lo previo y concomitante temático; el tema propiamente dicho es el ser. En el ámbito del presente análisis, el ente pre temático es lo que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante. Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del <<mundo>>, es lo que está siendo usado, producido, etc.<sup>127</sup>

---

<sup>126</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 210-211, original p. 192.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 89, original p. 67.

Entonces la condición que se expresa es la referida al tener un *trato del habérsela con los entes intramundanos a manera del desenvolvimiento más propio del poder-ser*, por ello implica la condición originaria del “estar vuelto hacia...”. Para su desenvolverse como *modo de ser de ocupación* nos remite a la característica ontológica de este ente como *útil*, la cuál solo es pensado desde un relacionar que constituye el *algo-para...*, el *útil* siempre esta referido a una totalidad de útiles que implica que es un *estar remitido hacia algo...* es decir, que implica una serie de relaciones que le dan sentido en tanto que nuestro interactuar y por esta razón es comprendido en el Dasein como un *estar a la mano*.

Esta relación debe ser bien comprendida y para ello será importante dar pie a la diferencia entre el observar el ente intramundano como aquello que *esta-ahí*, que hace explicita la relación como aquello que se encuentra indiferenciado en una totalidad no-*útil*, mientras que la presencia como *en-sí* involucra siempre la relacionalidad fundamental, o sea, se observa solo en cuanto a una condición de *relacionalidad* que es *útil*, que se considera siempre en torno a la ocupación.

Por otro lado, la *solicitud* es el *modo de ser* del Dasein que va hacia el *estar vuelto* del Dasein con los entes intramundanos que como él mismo, hacia los otros que tienen un *modo de ser* similar: nos habla entonces de aquellos con quienes *habitamos*.

Si el coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, entonces deberá ser interpretado, al igual que el trato circunspectivo con lo que está a la mano dentro del mundo, que anticipativamente hemos caracterizado como ocupación, desde el fenómeno del cuidado, que es el modo como el ser del Dasein será determinado en general... El carácter de ser de la ocupación no puede convenir al coestar, aún cuando este último modo de ser, al igual que la ocupación sea un estar vuelto hacia un ente que comparece dentro del mundo. El ente relación con el cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es objeto de solicitud.<sup>128</sup>

En la *solicitud* se da apertura a las diversas posibilidades del ser-propio que nos corresponde, en cuanto a *relacionalidad con el otro Dasein*. Así, se remarca también lo antes referido como la estructura del *querer-vivir-juntos*, donde, aunque Heidegger no lo menciona, nos da una clave que consideramos de suma relevancia exponer, la diferencia entre el convivir y el compromiso. Donde la primera forma de relación se establece desde la desconfianza, por otro

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 141, original p. 121.



lado, el compromiso conlleva la solidaridad: uno implica un cotidiano *estar-juntos* como una condición desprovista de sentido, mientras que el otro busca y quiere *cuidar del estar, vivir-juntos*.<sup>129</sup>

Por último, cabe destacar entonces que este *cuidado del vivir-juntos* se presenta en la *solicitud* como la posibilidad del *respeto* y la *indulgencia* (la capacidad de perdonar), lo cual implica el procurar y cuidar de la relación que nos permite ser y que también deja y permite libertad al *otro*, en cuanto a el desenvolvimiento de sus posibilidades de *ser-más-propio*.<sup>130</sup>

De esta manera, el siguiente capítulo deberá marcar una exposición con mayor profundidad sobre lo que implica *la distribución*, en cuanto a la *relación que se construye y se consolida con el otro Dasein*, siendo esta modificada por la relación que se da con el *ente intramundano*, pero a su vez como la relación *Dasein-Dasein* también modifica la relación que se consolida con el *ente intramundano*.

- b) *La aperturidad y la caída*: para comprender estos dos elementos debemos antes situar lo anteriormente expuesto hasta ahora como una serie de fundamentos que buscan describir el *modo de ser originario del ser que nos pertenece*. De otro modo todas estas proposiciones quedan simplemente incomprendidas en cuanto a que se estructuran desde la cotidianidad y esto implica que son fácilmente mal comprendidas o incomprendidas por completo en la complejidad de la estructura que se muestra en cada una de ellas.

*La aperturidad y la caída* nos marcan aquí los elementos que instituyen la dirección, *el estar-vuelto-hacia...* del Dasein, y que para la constitución del *ethos* y *el oikos* son elementales; así, no es una determinación primordial *última* de la relación, sino que es la condición y circunstancia bajo la cuál se expone y se comprende la relación con el *estar-en-el-mundo*, la determinación pues, más que ser única e imperativa, es un *estar-siendo cada vez*, es la realización *fáctica* del relacionar, bajo esta comprensión de *negación de las otras posibilidades para tomar fácticamente una de ellas cada vez*.

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 142, original p. 122.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 143, original p. 123.

Cuando se trabaja con la *apertura*, lo que se está tomando en cuenta es lo siguiente:

[...] “Abrir” [“Erschließen”] y “apertura” [“Erschlossenheit”] son términos técnicos que serán usados en adelante en el sentido de “dejar abierto” –“estado de lo que queda abierto”. “Erschließen” no significará, por consiguiente, jamás lo que esta palabra puede significar también en alemán: “alcanzar mediante a través de una inferencia”.<sup>131</sup>

Debe entenderse que la *apertura* es una condición ontológica del Dasein, inclusive nos dice el mismo Heidegger que *el Dasein es su apertura*<sup>132</sup> lo cual nos da cuenta de que el término *apertura* mienta hacia la libertad del *poder-ser-propio* del Dasein en cuanto a que nos *arroja* o permite *estar-vuelto-hacia la posibilidad*, por ello es que se piensa en este término como uno sustancial para comprender el sentido del *ser*, ya que describe el *originario estar-dirigido o estar-vuelto-hacia* del Dasein que continuamente hemos expuesto en páginas anteriores. Describe la fundamental condición de estar *abierto a las posibilidades* que constituyen el *poder-ser propio que cada vez es solo el mío*.

Es en esta condición que el Dasein en su situación de “estar abierto” a su *estar-en-el-mundo* se funde en una relación *mundana*, en la cual el *ser* ya no es develado en su originariedad, sino que es fundamentalmente expuesto desde su simple cotidianidad; con simple, por cierto, no queremos expresar que sea algo irrelevante, sino que busca ser inmediata y anodina; el Dasein se constituye en una relación fundamentalmente expuesta hacia la inmediatez del *estar-en-el-mundo*, en esta situación se comprende lo que Heidegger denomina *la caída*.

Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su “Ahí”, es decir, la apertura del estar-en-el-mundo. en cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no son algo que esta-ahí en el Dasein, sino que contribuyen a construir su ser. En ellos y en su conexión de ser se revela un modo fundamental de ser de la cotidianidad, que nosotros llamamos la caída (Verfallen) del Dasein.<sup>133</sup>

Por tanto, debe quedar muy claro que el término *caída* no expresa ninguna valoración negativa, sino que expresa que el *Dasein está inmediatamente y regularmente en medio del*

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 96-97, original p. 75.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 152, original p. 133.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p.193, original p. 175.

*mundo del que se ocupa*. Es si se quiere un *absorberse en...* y tiene ordinariamente el carácter de *ser-uno*, o sea, sumirse en lo *anónimo de lo público*, esto también es referido como *el Das Man*.

En este punto, por ejemplo, es donde se expone la relación sustancial con la comprensión cotidiana de la ética y la economía. Se expone ya no su *condición originaria*, sino que se expresa la constitución que se ha construido *fácticamente* con estos dos elementos desde su relación más simple e inmediata, por ende es importante comprender a partir de esta aclaración que no se habla de lo malo o de una mala comprensión del Dasein respecto de su cotidianidad sino que, es un apropiarse desde el *absorberse en...* que como se trata de exponer en esta investigación, implica un *ocultamiento de la condición originaria*, y por ello comprender y explicitar lo que se interpreta con *la caída* es tener la capacidad de *desocultar* esta *condición originaria* y con ello abrir nuevamente el *ser-posible de la relación con el ethos y el oikos*, no en cuanto a fundamentos determinados, sino en cuanto a *modos de ser posibles*.

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo **juicio y decisión, despoja al mismo tiempo a cada Dasein de su responsabilidad [...]** Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo [...]

Así **el uno aliviana al Dasein en su cotidianidad [...]** en tanto que en éste se da a la tendencia a tomar todo a la ligera ya hacer las cosas en forma fácil [...]<sup>134</sup>

- *El Das Man: la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad*

El estado de *caída*, es la *caída* en el *mundo*, designa el absorberse en la convivencia cotidiana que se presenta como *habladuría, como curiosidad y como ambigüedad*. Lo que más adelante se comprenderá como impropiedad del Dasein tendrá aquí una determinación más concreta en la interpretación de *la caída* nos dice el propio Heidegger.

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 147, original, pp. 127-128. Negritas mías.

Así, expone: “El Dasein en cuanto cadente ha desertado ya *de sí mismo*, entendido como fático estar-en-el-mundo, ha caído no en algo entitativo con lo que pudiera llegar o no llegar quizás a tropezar en el transcurso de su ser, sino que ha caído en el *mundo* [...]”<sup>135</sup>. y así, mienta a un modo de *estar-en-el-mundo* en el que se esta absorto por el mundo y la coexistencia de los otros en el *uno-público*.

Debe pensarse este *Das Man* como una expresión de la cotidianidad que se ha traducido como lo **uno** o él **se** y que suele referirse a expresiones como: a uno le suceden los accidentes o también expresiones como; se dice que...; ambos ejemplos mientan justo al anonimato, ¿quién dijo? ¿a quién le sucedió? La respuesta, *a nadie*. Es una relación donde se busca evadir la responsabilidad, se busca evitar el *compromiso* que involucra el *modo de ser responsable* del Dasein, es la absorción voluntaria en el *proyectarse en una experiencia impersonal del mundo*, justo por esta razón se habla de una *caída*, *es la caída al mundo*.

Solo cabe recalcar una vez más, que el *Das Man*, así como las formas de presentarse como habladería, ambigüedad y curiosidad no son formas negativas de nuestro ser, sino son formas cotidianas e inmediatas de estar siendo que tranquilizan, permiten por decirlo de algún modo el relajarse del Dasein, donde puede ser uno con todo, estar y no estar, le permite olvidarse *de sí y perderse en la cotidianidad*:

La habladería abre para el Dasein el estar vuelto comprensor hacia su mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, pero de tal manera que este estar vuelto hacia [...] tiene la modalidad de un estar suspendido en el vacío. La curiosidad abre todas y cada una de las cosas, pero de tal manera que el estar-en se halla en todas partes y ninguna. La ambigüedad no oculta nada a la comprensión del Dasein, pero solo para retener al estar-en-el-mundo en ese desarraigado <<en todas partes y en ninguna>>.<sup>136</sup>

- c) La propiedad y la impropiiedad, *lo ontológico y lo óntico*: En este punto las anotaciones que haremos serán concretas pues apuntan a un tema que de algún modo se ha abordado constantemente ya a lo largo del trabajo de investigación, además de que en el capítulo tercero de este trabajo se profundizará más en ello.

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 194, original p. 176.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 195, original p. 177.

La condición que se marca con el modo de ser de la propiedad e impropiedad puede ser comprendida como aquella que nos muestra de manera explícita la situación que implica el *estar-en-el-mundo*, en tanto a los modos de esta relación, por un lado, la propiedad nos hace referencia a una relación originaria mientras que la impropiedad aunque también es una parte de la originariedad de nuestro ser, nos lleva a una relación no-originaria.

[...] El Dasein es cada vez su posibilidad y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este puede en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse [...] el lo puede en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es decir, en la medida que es suyo. Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío. Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” [...] Por el contrario, la impropiedad puede determinar al Dasein en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces.<sup>137</sup>

El dejarnos absorber por la cotidianidad del *estar-en-el-mundo* es lo que concibe Heidegger como *mundaneidad* en la forma que se trata del aprenderse del *ser-posible* que nos pertenece, pero de una manera de determinación que, si bien se realiza en cuanto a esa posibilidad, ignora o pierde consciencia de que es solo una de las distintas posibilidades, se auto determina en una sola de estas condiciones. La impropiedad entonces, podríamos decir, es el momento en que el ser que nos pertenece se comprende a sí mismo desde su estar siendo más inmediato y circundante; y es solo en la *angustia* donde se recuerda la condición de posibilidad indeterminada, el *ser-posible* involucra siempre una cierta sensación de *facticidad indeterminada*, que expulsa al Dasein del *dejarse ser de la caída*, y lo hace recordar su condición originaria como *ser-posible*.

La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre* para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.<sup>138</sup>

El Dasein pues, a través de su originariedad no puede evitar angustiarse en la aperturidad de su *ser*, donde se muestra esta condición siempre abierta, siempre posible; y que, por ello, en contra parte se insiste que, al caer en la impropiedad, no se habla de una carencia (ya que

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 64, original pp. 42-43.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 206, original p. 188.

esto también es un *modo de ser* del Dasein) sino que se sitúa una forma de relación que implica un cierto desenvolvimiento específico en la cotidianidad.

Este punto se expondrá con más detalle en el segundo y tercer capítulo de este trabajo de investigación, pues por un lado consideramos que la relación de la *propiedad e impropiiedad* no debe ser una relación que exponga una escisión, todo lo contrario, debe mantenerse como fundamentalmente *relación*, termino que como se puede observar ya es el medular de toda la investigación, medular pues no expresa un *objeto/sujeto* como fundamentales, sino la interacción e interpelación<sup>139</sup> de ambos es la que *cuida* el *sentido del ser*, también podríamos comprenderlo como *el trato con...*

Así pues, esta interpelación es ante todo una *facticidad* como *praxis*, la cuál hemos comenzado a diferenciarla de la *pragmatis* y la *poiesis*; esto significa, que es una comprensión *ontológica* que como se ha propuesto en el análisis marxista, nos devela que los modos de producción no cambiarán sino se comprende de diferente manera el producir, pero que no se puede comprender de manera diferente el producir sin cambiar los modos de producción, constituyéndose así una paradoja insalvable, al ser un problema originalmente *ontológico de raíz*.

De esta manera podemos deducir que lo *ontológico* remite al *ser*, y corresponde a la interpretación que realiza el Dasein respecto del *sentido o develación de la existencia*, esto a su vez conlleva que cuando no se habla de una interpretación de lo que se habla es directamente de lo *originario respecto al ser de la existencia* (el *sentido de ser* de un fenómeno que involucra al Dasein o que sucede en él mismo). Es decir, *ontológico* no necesariamente remite a la interpretación, pero sí siempre involucra lo *originario de la relación existencial*, es decir, siempre remite al *sentido de ser que es condición de posibilidad de todo ente*.

---

<sup>139</sup> Comprendiendo aquí interpelar como la *solicitud del cuidado del sentido del ser*. Lo cual nosotros interpretamos como lo expuesto constantemente por Heidegger como <<ser>> *el pastor del ser*.

Por otro lado lo *óntico* conlleva al ente como tal en su manifestación, es decir, que conlleva ya una asimilación inmediata y cadente del *ser del ente*, mostrando así una determinación hacia el ente sin más, no es que deba existir algo así como *ser* sin ente, sin embargo justamente lo *óntico* corresponde a la afirmación del *ente* indistintamente de la aclaración sobre el *sentido de ser* del ente, es decir dando por hecho la condición de posibilidad del propio ente, y remitiéndose por ejemplo a un teléfono, al martillo, a la montaña, al propio hombre o una idea o concepto, sin la necesidad o interés por la aclaración por el *sentido del ser*. Esto nuevamente no es una condición negativa, sino que expresa la inmediata relación funcional, efectiva y alivianada con el ente por parte del *ser que somos en cada ocasión*.

“Las ciencias se basan en conceptos fundamentales que determinan el modo como comprendemos de antemano los objetos de una ciencia particular. Cuando estos conceptos fundamentales se vuelven problemáticos, se produce una crisis de la correspondiente ciencia positiva (biología, matemática, física, botánica, etcétera). La crisis de la ciencia es una crisis de los fundamentos ontológicos de la ciencia.”<sup>140</sup>

d) *El coestar y la coexistencia*: Los términos que aquí se presentan al final del capítulo tienen la intención de dar una importante reflexión relacionada a los conceptos de *oikos* y *ethos originarios*, ambos – hemos intentado expresar a lo largo de este capítulo – tratan de exponer una relación fundamental que versa sobre el *anticiparse-a-sí* que se constituye en el modo de ser del Dasein, *el cuidado*.

[...] La aclaración del estar-en-el-mundo ha mostrado que no <<hay>> inmediatamente ni jamás está dado un mero sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da de forma inmediata un yo aislado sin los otros. Pero, si <<los otros>> ya están siempre co-existiendo en el estar-en-el-mundo, esta constatación fenoménica no debe inducirnos a considerar la estructura *ontológica* de lo así <<dado>> como algo obvio y no necesitado de mayor investigación [...]”<sup>141</sup>

Los términos *coexistencia* y *coestar* expresan – creemos – elementos claros para comprender finalmente el *oikos originario* como una relación inseparable del *ethos originario*. Rivera en las notas al final del trabajo de *Ser y Tiempo* explica que “estar con otros en el mismo mundo” expresa una estructura de cada Dasein; esto es, es parte de sus elementos constitutivos en cuanto sentido y posibilidad de ser. La coexistencia, es por su parte, no una estructura, sino la condición propia de *estar-en-el-mundo*, ésta, involucra siempre estar con los otros entes

---

<sup>140</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Tomo I*, Barcelona, Herder, p. 95.

<sup>141</sup> *Ibidem*, pp. 136-137, original p. 116.

que tienen el mismo modo de ser del Dasein, no remite pues a este compartir el mundo sino, y, ante todo, al existir *en-sí* de otros entes con el mismo modo de ser que el mío.

Entonces resaltemos, *coestar* implica el *habitar en común* (un *estar-en*) y la *coexistencia* expresa el existir de los otros que tienen mi misma condición (ser-en-sí); de este modo la *coexistencia* implica más al ente intramundano de cada Dasein, pero no en cuanto a un *estar-ahí* de cualquier otro ente intramundano que resaltaría su sustancia o esencia como *hombre racional* o como *espíritu*, sino, dando precisamente prioridad a *su modo de ser como existencia propia*.

[...] <<Los otros>> no quiere decir todos los demás fuera de mi, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un <<co>>-estar-ahí dentro de un mundo [...] El mundo del Dasein es un mundo en común [Mitwelt]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [Mitdasein].<sup>142</sup>

Así llegamos a la explicitación de estos términos como *elementos que aperturan la relación del oikos y el ethos originario*. Al comienzo de esta reflexión hemos estructurado los elementos fundamentales de la relación *ethos y oikos originarios* a partir del *estar arrojado* del Dasein que apertura la *habitud* y la *normalización de la habitud* que estructura la *institucionalidad*, estas condiciones expresadas en cada *modo de ser* aperturan la relación y dan sentido al *ser* del Dasein como *ethos y oikos* respectivamente.

Por otro lado, deliberamos que lo que corresponde a los *modos de ser ethos y oikos*, son los *modos de ser de la responsabilidad y la justicia*, estas entendidas como *co-participación existencial* y por otro lado como *querer-vivir-juntos*. Cada una de estas *intencionalidades originales* se presenta como las *condiciones de posibilidad* de lo que denominamos *ética y economía*, las cuales se expresan en acciones fundamentales: el *compromiso* y la *distribución*. Finalizando esta caracterización aclaremos que estas acciones fundamentales se estructuran desde la *apertura del Dasein o su estar dirigido hacia* y en el *dirigirse hacia el sentido de ser de la existencia como un tomar parte en... y un compartir*.

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 138-139, original p. 118.



Así en los siguientes capítulos desarrollaremos con mayor profundidad los elementos que han quedado inconclusos en nuestro reflexionar y daremos pie a una reinterpretación del enfrentamiento que debe realizarse con este *modo de ser: la corrupción*; que a su vez deberá comprenderse como un replanteamiento del *sentido de ser de la corrupción*.

## Capítulo II

***ethos y oikos* originario: la responsabilidad y el querer-vivir-juntos dentro de la estructura originaria de la *solicitud*.**

## 1) La interrelación del *ethos* y *oikos* originario: La *solicitud* de manera impropia como falta de respeto e indiferencia

Hasta ahora el trabajo de investigación presente nos ha permitido exponer los elementos que aperturan la relación entre el *ethos* y *oikos originario*, hemos introducido el análisis de la cotidianidad como el elemento fundamental para la exposición de estos *modos de ser* humanos donde a su vez se nos presenta la forma en que se oculta su originariedad y se concretan como la ética y la economía contemporánea.

Como debe recordarse, el objetivo principal de este trabajo de investigación será el de expresar si es posible pensar la corrupción como un *modo de ser* del Dasein que se presenta en su *coestar* con los otros Dasein, tesis sumamente peligrosa, pues puede exponer la idea errónea de justificar el acto que hoy entendemos de corrupción y manifestar así una tesis en contra de la ética, nada más contrario a lo que se busca exponer aquí.

La intención de este análisis es develar las condiciones de posibilidad del actuar que denominamos corrupción, con lo cual, no hablamos de una interpretación teórica, sino de una *comprensión* que se centra en el devenir constante del Dasein, con lo que creemos que se habla de una serie de condiciones y relaciones bajo las cuales se ocultan las formas originarias de relación del Dasein para con su *mundo en torno* y consigo mismo; y a partir de esta mirada esperamos poder replantearnos la manera de dirigir nuestros *modos de ser* desde su originariedad y, confrontarnos realmente con las condiciones de posibilidad del actuar desde la corrupción, es decir, confrontarnos con el *modo de ser corrupto* del Dasein.

El hábito o modo de ser (héxis) es fruto de una temporalidad que se desgana, no en el <<instante>> que abre y clausura un tiempo sin discurso, sino en el transcurrir de otra forma de temporalidad que se hace en el vario tejido que la praxis urde. Al enlazarse con la temporalidad, la praxis se convierte en empresa, en proyecto, en creación. Frente al hacer de los dioses y héroes, la praxis del hombre comienza a ser un símbolo de autonomía. Pero esta praxis necesita las múltiples alternativas del mundo y del tiempo, necesita posibilidad y libertad... Se ha roto, así, la intemporalidad del mito, la pesada e inmóvil presencia del éthos <<siempre idéntico a sí mismo>>. Al convertirse, pues, la realidad humana en praxis, se proyecta la vida

hacia la voluntad, hacia el lógos y, por supuesto, hacia las condiciones reales en las que la existencia se despliega.<sup>143</sup>

Entonces, la relación entre *ethos* y *oikos* se expresa como la interacción que se da en el construir de la cotidianidad misma, primero como condición vivencial que da la posibilidad del *habitar* y segundo como normalización de la cotidianidad que constituye la posibilidad del *institucionalizar*; fundamentándose principalmente en aquello que realmente construye nuestra *condición existencial*: *los modo de ser del Dasein, es decir esa serie de condiciones de posibilidad que nos aperturan como un estar-siendo-en-el-mundo-junto-con-otros-en-medio-de...*, lo cual no son condiciones específicas de nuestro existir, no se parte de un fenómeno único y por tanto no hay un *origen o una causa primera*, sino que se establece como fundamento de la relación: la interconexión constante de unos con otros.

Para dar claridad a esto, creemos que el siguiente paso debe ser el exponer con mayor profundidad la construcción del *sentido de ser* de la relación Dasein-Dasein y Dasein-ente intramundano a partir del actuar *distributivo* posibilitando desde el *modo de ser de la justicia del ser* que somos en cada ocasión. Esto significa que debemos expresar con la mayor claridad posible dos puntos centrales: en primer lugar que aunque analíticamente separemos las condiciones de relación del Dasein, en la vida cotidiana nunca debe olvidarse que estas condiciones no son contenedores de fenómenos y experiencias separados que solo son relacionables en condiciones específicas, todo lo contrario, nosotros para realizar análisis sobre los fenómenos construimos *objetos* y diseccionamos los fenómenos, pero en su condición más inmediata y originaria, constantemente están en dinámica interacción.

En segundo lugar, si la relación Dasein-Dasein y Dasein-ente intramundano, es decir el *cuidado* como *solicitud* y *ocupación* son condiciones de trato y relación que interactúan entre sí en el cotidiano existir del Dasein, entonces la *solicitud modifica nuestros modos de ocuparnos de...* y *nuestro ocupar cotidiano modifica nuestros modos de solicitar al otro*.

Al postular que el *ser* que somos en cada ocasión está *dirigido* y esta es su condición más *propia (el ser cuidado)*, situamos que la interacción que construimos constantemente con

---

<sup>143</sup> Lledo Iñigo, Emilio, en Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, en Introducción a las éticas, Madrid, editorial Gredos, p, 102.

nuestro entorno (incluido nosotros mismos como parte de él) es la base de toda formación de los *hábitos* y la *normalización* de los mismos; así, postulamos que la *distribución* es la acción más compleja de situar, puesto que se la ha condicionado únicamente a la noción de la relación que se tiene con los objetos materiales de nuestro existir, dejando de lado las implicaciones que conlleva el actuar *distributivo*.

Ahora, cabe resaltar un punto de partida para la reflexión aquí realizada: el termino *oikos* originario nos refiere a la intención del *cuidado* de manera vigilante, lo que significa que si bien el *cuidado* es un modo de ser ontológico del Dasein, esto no implica que por tanto sea un rasgo que podríamos denominar *esencial* al modo de una condición *inmutable e inmanente*, sino que creemos que es justo por esta razón, porque el *cuidado* es el *modo de ser más propio del Dasein* que se debe asumir de manera constante el sigilo sobre el *sentido del ser*.

La cita anteriormente expresada de Emilio Lledo Iñigo, pensador que escribe la introducción a la edición de Gredos del texto Aristotélico de *Ética Nicomáquea* y *Ética Eudemia* nos parece que refuerza lo anteriormente postulado desde el capítulo primero: aún que hablemos de un análisis ontológico, el planteamiento heideggeriano nos expone que al *ser* nosotros mismos esta empresa o proyecto del *ser que somos en cada ocasión*, lo que nos corresponde es ser *praxis*, y con ello, más que hablar de acciones específicas que nos definen, lo que debemos tener presente es nuestra condición de *posibilidad de ser esta condición de praxis*, por ello se expresa que la característica fundamental del *ser que somos en cada ocasión es nuestra condición de poder ser...*, condición que se revela a través de *nuestros modos de ser: los modos de ser con los cuales nos situamos, nos aperturamos a nuestro existir*.

El *cuidado* se vive como condición ontológica, pero también por esta misma razón como experiencia de la que hay que *apropiarnos*, el aceptarla y mantenerla en vigilia es una posibilidad y una acción constante del mantener en apertura y consideración al sentido del *ser*, lo cuál exponemos como un enfrentamiento directo al *modo de ser humano de la corrupción*.

Así pues, lo decisivo es tomar la actualidad en el planteamiento del análisis de tal manera que resulte ya visible en él algo así como un *carácter de ser*. Pues ese carácter de ser el que hay que lograr y aclarar y el que en cuanto tal hay que transponer en el dominio fenoménico de la facticidad. Sólo entonces podrá plantearse la cuestión obvia de si con el carácter de ser asumido en el planteamiento se ha acertado o no en la <<actualidad>>. <sup>144</sup>

Lo que aquí se comprende con esta actualidad es citado por el mismo Heidegger que nos remite al “estar-siempre o demorarse-siempre” (por poner ejemplos de una manera de determinación de la actualidad), por tanto, en este “estar-siempre” se nos presenta una doble condición de relación, en tanto a nuestro propio existir, por un lado, de manera *propia* que significaría “lo que se muestra tal como es, sin encubrimientos”<sup>145</sup>, y lo *impropio*, que es la condición cotidiana que se nos devela en nuestro relacionar originario, aquello que denomina lo “ya-interpretado”<sup>146</sup>. La relación *impropia y propia* de nuestro *ser*, no es una condición negativa o positiva sino ontológica, no obstante, creemos, esto siempre es una *posibilidad*, que, como tal, puede ser tomada o no, y *cada vez* puede ser asumida y construir una relación en tanto que propiedad o impropiedad:

Y, por otra parte, el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El Dasein *es* cada vez su posibilidad, y no la <<tiene>> tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y por que el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser <<escogerse>>, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse <<aparentemente>>. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, el lo puede sólo en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad e impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido litera -, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío... <sup>147</sup>

Este “cada vez” nos resulta fundamental de resaltar, pues, es lo que consideramos como esta *determinación* que en cada ocasión *puede* volver a determinarse, he ahí la cuestión en torno a la diferenciación entre la *propiedad o la impropiedad*, el tema no es relacionable a una cuestionamiento valorativo sobre lo correcto y lo incorrecto, en tal caso, mejor debería expresarse la idea de la siguiente manera: en la *impropiedad*, el acercamiento al sentido del *ser* es dado por hecho como algo que ya está presente, por ello podemos especializarnos sobre

---

<sup>144</sup> Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, p. 51.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>147</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 64, original pp. 42-43.

el tema y buscar de resultados particulares. En la *propiedad* por otro lado, se da una resolución existencial, esto es, se asume en cada ocasión el fenómeno del *existir* que involucra el *develar el sentido de ser*, donde se encontrará un estar *dispuesto a...*, y a su vez un estar *abierto a...*, siempre en consideración de las posibilidades, de lo que se puede construir a partir de esa herencia de “lo ya-interpretado”.

Cabe recalcar que el modo inmediato de acceso y trato bajo el que se relaciona el Dasein es el de la *impropiedad*, pues, el abrir la mirada a la *posibilidad* implica siempre tomar *en cada ocasión* una *postura o un posicionamiento* que lleva hacia transformar nuestra mirada hacia su propia condición relacional, no obstante, jamás debe olvidarse, esto involucra una fractura con la *seguridad y protección* que busca el *posicionamiento*. Esta aperturidad en *propiedad* siempre es posible, no existe una determinación inamovible, y a su vez ello significa que no hay seguridad, el desenvolver nuestro existir entre estas dos líneas de aperturidad y acceso es algo que *nos va en cada ocasión en el devenir de nuestra existencia*.

Resaltamos por ello, que, aunque el relacionar *propio o impropio* no son una cuestión de voluntad en sí misma, es en cada momento de nuestro existir que si tenemos apertura al conocimiento de esta condición nos es posible el tomar ambas *cada vez*, no solo de una manera impuesta, sino *responsable*. Los elementos ontológicos, no son condiciones determinables a partir de la voluntad (por ello no deben observarse desde la moralidad del acto) y sin embargo, se resuelven en *la ocasión* en que deben ser emprendidos por el existir que nos corresponde, por eso no es simplemente una característica humana (determinada), sino es un *modo de ser*, una posibilidad que se resuelve *en cada ocasión*, y ello es lo que devela este *oikos* como la intención de procurar el *cuidado del morar-viviendo-juntos*.

Es a partir de estos *modos de ser* que podemos dar una actitud al *trato* que tenemos con nuestro *estar dirigido o vuelto hacia...* los otros Dasein y también hacia el ente intramundano, en este capítulo profundizaremos en la relación que se tiene con el otro Dasein, lo cual no terminará excluyendo la relación con el *ente que es útil a la mano y el que se encuentra ya-ahí*, que es lo que podría pensarse inmediatamente, sino que como se verá, los incluye de una manera muy particular.

En cuanto *al trato* con el otro Dasein, son la actitud del *respeto* y de o la *falta de respeto* los que se resaltan como interacciones directas y comunes entre Dasein; del mismo modo, cuando se habla de una relación indirecta, cotidiana y que puede fácilmente ser pasada por alto como *una falta de trato*, es decir un *trato negativo o falta de trato* se puede hablar de la *indulgencia y la indiferencia*.

Si al ocuparse, como modo de descubrimiento de lo a la mano, le es propia la *circunspección*, de igual manera la solicitud está regida por el *respeto* [Rücksicht] y la *indulgencia* [Nachsicht]. Ambos pueden recorrer, con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar a la *falta de respeto* y la extrema indulgencia propia del indiferente.<sup>148</sup>

Este será el tema de este capítulo, con el cual confiamos podemos expresar una aclaración fundamental para el relacionar del Dasein con su mundo-en-torno, y del mismo modo poder dar cuenta de la difícil trama de interacciones que incluye el relacionar cotidiano del Dasein, de esta manera a su vez se expresará de manera indirecta como el *Haltung* o *posicionamiento* se ve consolidado en este mismo interactuar, y de esta manera, comenzar a aperturar una visión más clara respecto del *modo de ser humano de la corrupción*. pues para poder encontrar *el modo de ser* que permite la corrupción.

De este modo en el *ser ethos* y en el *ser oikos* del *ser que somos*, nos abrimos al enfrentamiento con *la corrupción* a través de la exposición de la *responsabilidad*, donde no se trata de enfrentar a los culpables (al estilo de la pregunta ¿quién fue el responsable?), sino de asumir nuestra *co-participación existencial*, y a su vez, a través de la *apropiación* y reproducción de la *justicia*, donde al no buscarse culpables, se busca la *reproducción existencial*, constituyendo así la *institucionalización* no como un fenómeno de obligatoriedad, sino de *anticipación del cuidado del sentido del ser*.

Planteando la vigilia del *trato* con *respeto e indulgencia* en *consideración* del otro Dasein consideramos que podemos marcar los primeros pasos que van más allá de una *ética individual*, hacia un *ethos originario* que corresponde a un dar prioridad a la condición de

---

<sup>148</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 142-143, original p. 123.



*estar-siendo-en-el-mundo* y que nos permite *comprometernos*. Por otro lado, también estructura el relacionar en un *oikos originario*, no porque el *respeto* y la *indulgencia* sean los *tratos correctos*, sino que al mantenerlos en vigilia, lo que se está realizando es la *apropiación, el cuidado de la casa*, es decir, se mantiene en constante develación la estructura fundamental del *querer-vivir-juntos del Dasein*, constituyendo no una *economía materialista, sino un distribuir desde la responsabilidad, compartiendo y siendo parte del fenómeno de tener la posibilidad de ser económico*.

En este sentido deberá mantenerse también con claridad lo que implica la diferencia entre el *factico relacionar directo* del Dasein, que puede ser comprendido como una expresión de la *solicitud de modo positivo*, pensando en que esta *positividad* no hará referencia a la moralidad, sino al interactuar evidente y expresado generalmente como interacciones Dasein-Dasein. Por otro lado, el *factico relacionar indirecto* del Dasein, es un interactuar que se sitúa desde la condición *coexistente* del Dasein, es de esta manera que puede expresarse un *indiferente encontrarse-ahí-juntas de cosas* cualquiera (como si se hablase de una relación entre cosas) y un *reciproco no interesarse* de los que *están unos con otros* (que mantiene con claridad la relación entre Dasein, unos con otros).<sup>149</sup>

El convivir de los que están dedicados a la misma cosa con frecuencia solo se nutre de la desconfianza. Por el contrario, el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumido. Solo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo.<sup>150</sup>

De esta manera, este convivir cotidiano y el *compromiso*, no necesariamente hablan de una relación directa, sino que puede darse en el ocuparse unos y otros con una tarea, en donde, sin embargo, nos encontramos *coexistiendo y cohabitando juntos*, nuevamente hacemos una separación didáctica que no puede ser observada en la cotidianidad inmediata de manera concreta, sino que en la cotidianidad ambas se presentan como relaciones en constante interactuar. Entonces, aunque no es lo mismo una plática entre personas y un ir juntas en el transporte público (ya que el *trato* que se otorga es distinto en cada ocasión), lo que tienen

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p.142, original pp. 121-122.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p.142, original p. 122.

en común estas dos situaciones es que existe un relacionar Dasein-Dasein y Dasein-Dasein a través del ente intramundano, condición que no debe ser desestimada.

No es por menos expresar que el *convivir* es una forma cotidiana e inmediata del *coestar* y *el coexistir del Dasein*, presentando así los modos *positivos*, como modos relacionales directos, que se expresan como *respeto* y *falta de respeto* y los modos negativos, que son relaciones indirectas, casi ocultas en la cotidianidad de nuestra existencia, que se expresan como *indulgencia* e *indiferencia*.

a) *La indiferencia* (la relación con el termino *Gestell*)

¿Qué entendemos por ser indiferente? Cuando se piensa en esta expresión se suele referir al actuar de algún sujeto que involucra el desentendimiento y/o desinterés sobre otro sujeto o algún fenómeno, inclusive podríamos pensar en la falta de acción o interés sobre un fenómeno o una persona, lo que se expresa pues es la condición en la que se le asigna un carácter irrelevante y por lo tanto que puede ser ignorado.

¿A qué se refiere Heidegger con la indiferencia en el ámbito de las expresiones del *modo de ser humano de la solitud*? Lo que caracteriza principalmente la indiferencia se puede observar en su propia etimología, es en el prefijo **dis** el cual indica multiplicidad, y que en este caso en conjunción con el prefijo **in** hace referencia a *no distinguir* lo que le hace resaltar. Ésta *no-distinción* es un elemento clave de la reflexión en torno a la *indiferencia*, pues como se sabe, el pensador de la selva negra en su investigación siempre busco distinguir de la manera más clara posible los elementos ónticos de los ontológicos, y por ello, hablar de indiferencia no debe situarse en el acto propio de la indiferencia, sino en su contenido existencial.

La *indiferencia* creemos nosotros, es un tema sumamente abordado por Heidegger, sin embargo, no directamente, pues lo que se relata es lo originario de esta *indiferencia* y no propiamente el concepto referido, la clave está en comprender éste termino como uno de los modos *negativos* de la *solitud*, no porque sea explicitado de este modo por Heidegger, sino

por lo que implica esta *negatividad*, en otras palabras, lo que intenta expresar este pensador alemán con los términos *negativo y positivo* en este caso.<sup>151</sup>

Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y termino medio. Estos modos de ser ostentan, una vez más, el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidianidad coexistencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario. Estos modos indiferentes del convivir desvían fácilmente la interpretación ontológica induciéndola a entender primeramente el estar con los otros como un simple estar-ahí de varios sujetos.<sup>152</sup>

Como antes lo hemos explicado, la *negatividad y positividad* refieren al tipo de interacción que se expresa en cada momento de la relación Dasein-Dasein, y por ello es sumamente importante mantener con claridad que no se describe una expresión moral, y por tanto cuando marquemos en este capítulo las relaciones *positivas propias e impropias*, al igual que las *negativas*, no debe perderse de vista que el análisis ontológico si bien puede llegar a abordar la condición *fáctica* del Dasein, esto no significa que se esté abordando un cuestionamiento o una descripción moral del comportamiento del *ser que somos en cada ocasión*, sino que lo que es descrito aquí es *las condiciones de posibilidad de expresión y relación que el Dasein lleva consigo en el tener que ser en cada ocasión si mismo*.

Así la *indiferencia* se comprende por su condición de *no-distinguir*: esta característica de no distinción es lo que sitúa para el Dasein una relación de un encontrarse-ahí-juntas *cosas cualesquiera*. Cuando no hay una *distinción* construida desde el estar *atento hacia el otro*, por ejemplo, el estar en un cubículo de trabajo desde esta *convivencia impropia*, no se observará más que un cumulo de cosas con las cuales interactuó en cada momento, y solo en momentos muy particulares de la relación, la *atención* al otro se hará patente; por ello cabe resaltar la siguiente parte del párrafo anteriormente citado:

Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el <<indiferente>> encontrarse ahí-juntas de cosas cualesquiera y el reciproco no interesarse de los que están unos con otros.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, pp. 141-142, original pp. 121-122.

<sup>152</sup> *Idem*.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 142, original p. 122.

La *indiferencia* expresa una manera de interactuar respecto de la apertura ya realizada del mundo en consideración o respecto al otro, uno no puede relacionarse de otro modo con su existencia y la de otros, ya que ésta, se encuentra siempre *ya-interpretada*, es decir se estructura desde una serie de *posicionamientos* que inevitablemente se extienden a la totalidad de relaciones posibles del Dasein, porque a fin de cuentas lo que corresponde en este punto es que constituye una *significatividad* que da *sentido en general*.

Cuando se habla entonces de esta forma de *solicitud*, lo que se está poniendo sobre tema de discusión es la forma en la que el *ser* es interpretado y, por tanto, la forma en la que se *cuida* este *sentido de ser*, esta forma de observar, interactuar, vivenciar, *relacionar* con el *ser* que somos, que nos rodea y el de los otros, nos habla de la posibilidad de *atender*.

¿Cómo se desarrolla en la cotidianidad esta forma de expresar de la *solicitud*? La condición que ahora debe hacerse patente de manera clara es que esta *solicitud* no es simplemente una relación con los otros Dasein de manera directa, como si fuese una relación esquemática descrita desde un texto o un diagrama estructurado que seguir, sino que es un ser-con-otro en un mundo-en-torno, por tanto, el relacionarse junto al otro Dasein, implica una relación que se desenvuelve de manera directa o indirecta, y también desde relacionar Dasein-Dasein o desde un Dasein-ente intramundano-Dasein:

La <<descripción>> del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está elaborando comparecen <<también>> los otros, aquellos para quienes la <<obra>> está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, con relación a los cuales el ente a la mano debe estar <<hecho a la medida>>. Parejamente, en el material empleado comparece, como alguien que <<atiende>> bien o mal, el productor o <<proveedor>>. Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 138, original p. 118.

El *útil a la mano*, en tanto que es parte de un “todo remisional de significatividad”<sup>155</sup>, siempre esta relacionado y coludido con el sentido del *mundo*, por eso es tan sustancial siempre tener presente en primer momento el *estar-en-el-mundo*, pues, el *oikos* y *ethos* originario, debe comprenderse, no son pertenecientes a un ámbito de diferenciación entre el *objeto* y *el sujeto*, no es un contraste entre lo *oikos* como objetual y lo *ethos* como subjetivo, es a partir de ahí que se ha de realizar un corte tajante que no comprende el mostrar de estos *modos de ser*.

Entonces esta expresión de la *solicitud* como *indiferencia*, y por supuesto también las otras formas de expresión tanto negativa como positiva son codependientes de la estructura general o *posicionamiento* que se estructura en referencia al contacto con nuestro propio existir y a su vez con el ente en general. Sin embargo, cabe resaltar como en la cita anterior se ha expuesto que la madera para el artesano, no es un *útil a la mano* primeramente por la *condición respeccional*, sino que dicha adscripción surge de un modo originario en la *facticidad* misma del *relacionar* posible del ente y del *relacionar* posible que el Dasein pudo encontrar, bajo el cual *cobijo de sentido en la experiencia vivencial*.

[...] ahora ya no se trata únicamente de un objeto del mero representar; por el contrario, es un objeto que un cierto producir nos pro-duce, enfrenta y contra-pone. Parece que el estar-en-sí caracteriza a la jarra en cuanto cosa. Sin embargo, en verdad pensamos el estar-en-sí desde el producir. El estar-en-sí es aquello a que apunta el producir [...]

[...] Únicamente llegamos a la cosa en sí cuando nuestro pensar, por lo menos, haya alcanzado primero la cosa en cuanto cosa.<sup>156</sup>

Es por esta razón que creemos puede realizarse una semejanza en la interpretación en función de la posible relación con el otro Dasein a la forma en la que nos conducimos respecto del ente que solo está-ahí. Anteriormente se ha hablado de la esencia de la *producción*, que implica el *guiarse o conducir*, como una manera de aclarar o dilucidar una relación con el ente que *está-ahí o el que tiene el carácter de útil a la mano*, sin embargo, en la técnica moderna lo que se ha dilucidado es el *provocar* de la *Gestell*; la cual puede ser traducido como la forma de *dis-poner* del relacionar del Dasein para con la naturaleza, no obstante,

---

<sup>155</sup> Cfr. Heidegger, 2009, §18.

<sup>156</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, p. 226.

exploremos más a fondo lo que implica esta *disposición* y esta relación que hacemos para con el *trato del Dasein-Dasein*.

El *emplazamiento* o *dis-posición* es un termino que hace referencia a una forma de abrir la mirada hacia el *ser del ente*, una forma de desocultar que tiene la característica de la *indiferencia* ante el sentido del ser originario, es una *provocación del relacionar para con el ente* ¿por qué se da esto y cómo es que se asegura de esta manera?

Recordemos que lo que caracteriza a la técnica es el desocultar como *poiesis*, esto es, como pro-ducir (guiar o conducir hacia delante), lo que implica que en su *ser*, se observa la relacionalidad de aquello que se produce, que se extienda hacia su mundo en completitud, no obstante, para la ciencia y la técnica moderna lo que fundamenta es el pro-vocar, que significa el *poner* a la naturaleza al servicio del hombre, es por esta razón que se dice que es un *ser indiferente* ante la condición ontológica de la *cosa*, la razón de este *poner*, es la búsqueda de la seguridad como una forma de *constancia* delimitadora y explotadora de sobre la *cosa*, borrando toda su *condición respeccional* y solo constituyendo su realidad desde lo que yo quiero aprovechar de ella.

Por esta razón, creemos que en la *solicitud* también se llega a dar esta *dis-posición*, pues el Dasein en relación con los otros puede perder de vista que el otro ente delante de si, no es un medio para un fin, sino que es un ente que es un *medio de relación*, es en este develar, que se observa al Dasein sólo a través de su estar-en de la *solicitud* y la *ocupación*, no significa que esto sea una visión mala o inclusive errónea propiamente, la expresión más correcta debemos decir es incompleta: si bien somos un ente, nuestro estar-en-el-mundo siempre se encuentra en relación, siempre es un estar-en, no obstante, no se centra en una *finalidad*, es decir, una determinación de ser de sí mismo y de los otros Dasein.

El resultado *ontológicamente* relevante del análisis anterior del coestar consiste en haber hecho ver que el <<carácter de sujeto>> del propio Dasein y del Dasein de los otros se determina existencialmente, esto es, se determina a partir de ciertas formas de ser. En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen.

En la ocupación con aquello que se ha emprendido con, para y con los otros subyace constantemente el cuidado por una diferencia frente a los otros, sea que solo nos

preocupamos de superar la diferencia, sea que, estando el Dasein propio rezagado respecto de los demás, intente alcanzar el nivel de ellos, sea que se empeñe en mantenerlos sometidos cuando está en un rango superior a los otros...<sup>157</sup>

En esta modalidad del estar-en se presenta la condición donde *el uno* [*Das Man*] se expresa como una *indiferencia* por el *ser-posible*, pues se auto determina, y se permite determinar: “El árbitro de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein” y de ahí que se presente el *dis-poner*, pues lo que se está constituyendo no es más que un *poner* del *ser* que nos pertenece en una condición de disolución de sí-mismo sobre los otros, de tal manera que él es *emplazado*. ¿Qué significa la palabra emplazar? hace referencia al hacer una cita con otra persona para que justifique o explique su actuar y también como el conceder un plazo para la realización de algo; de este mismo modo, pensemos este *emplazamiento*, el Dasein es puesto en la cotidianidad desde una condición que siempre se encuentra justificándose a partir de la *publicidad de lo uno*, el asumir su propia existencia queda *emplazada*, desplazada para otro momento, queda disuelta en la *distancialidad*.

Así, pensamos que la relación desde la visión del *Gestell* se presenta no en tanto que el Dasein se convierta en un objeto, sino que él mismo, para sí mismo y para los demás, es pensado y comprendido como una determinación que se *pospone* a sí mismo, asimilable con un objeto en tanto que ser humano u hombre racional, el asumir de su existir se socava en la *indiferencia* ante su más propio *poder-ser*. Con esto queremos afirmar: se distancia de su *modo de ser* en movimiento y se auto determina desde la *publicidad de la cotidianidad* en su estar-en *ocupándose*; y a su vez, se distancia del asumir su propia existencia, *indiferente* a su *responsabilidad*, buscando con ello siempre poder justificarse a partir de las circunstancias, de alguien más, de todos, de nadie, de *lo uno*.<sup>158</sup>

Esta comprensión se constituye en el *emplazamiento* del sentido del *ser*, no es una resolución que busca disuadirse de sí mismo y nuestros diversos *modos de ser*, sino que es un manifestarse cotidiano que está marcado y delimitado ya desde la apertura que se estructura en la inmediatez y la deficiencia del interactuar cotidiano *cadente*.

---

<sup>157</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 145-146, original p. 126.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 146-147.

De esta manera, la *indistinción o indiferencia* involucra el dar por hecho de la forma de comprender el *ser en general* desde un *posicionamiento* que en este caso particularmente se preocupa por la eficiencia en las tareas cotidianas de la *ocupación*, por la *practicidad* de las relaciones con los otros y lo otro, y por último de aprovechar y explotar al ente en su totalidad (tanto como ser humano, como en sus ideas, como las *cosas reales* en general), postulando de este modo un *poner del ente a la disposición del Dasein*, constituyendo un sentido de *seguridad y dominio* sobre el propio *sentido de ser del existir*.

Por tanto, el sentido del interactuar cotidiano no es pensado *cada vez*, más bien es dado por hecho, es *asumido* desde la *distancialidad* como aquello que ya *es* (visto desde la *determinación*). Como podemos observar esto no es una condición que resalte la maldad del actuar humano; esta descripción ontológica presenta más bien un contexto bajo el que se postulan y estructuran las relaciones Dasein-Dasein. Nos permite pensar la condición *que permite la determinación del ser desde la misma indiferencia como acción que se da por hecho*, que no tiene el propósito de auto determinarse de dicha manera y, *al dejar* impensada la diferencia ontológica del *ser que nos pertenece* y permitir la *determinación del uno* cotidiano, se constituye una *indiferenciación* sobre el relacionar constante y cotidiano que involucra a nuestra *condición existencial*.

b) La falta de respeto (La pregunta por el ¿qué?).

Cuando se expresa la *falta de respeto* puede ocurrir algo similar a lo que sucedía con la *indiferencia*, nuestro pensar inmediatamente lo vincula con la expresión que utilizamos en la cotidianidad, que es una forma de dirigirse al otro insultándolo, mal tratándolo, abusando de su apertura hacia el otro.

No obstante, aquí se presenta una dificultad de desvelamiento del sentido originario del *respeto*, pues, estas actitudes pueden llegar a ser engañosas, ya que en el relacionar cotidiano, lo que algunos pueden considerar una falta de respeto, otros pueden llegar a considerarlo una forma de relación cotidiana o normal, inclusive en ocasiones puede pensarse una falta de



respeto en ciertas circunstancias pero a su vez en otras circunstancias o con otras personas puede pensarse como una relación amistosa, un juego.

¿Cómo salir de esta condición moral que implica el pensar la categoría del *respeto* como termino utilizado en la cotidianidad? Pensemos en una característica que anteriormente ha sido referida, el *faltar al respeto* es considerado a veces de una manera y otras tantas de manera distinta, ¿Por qué se da este fenómeno? La respuesta creemos está asociada con lo que *se hace sentir en la relación*, es decir, lo que determina el ser ontológico del *respetar* se presenta en *el sentir de la interacción como una relación con respeto o irrespetuosa*.

El respeto viene del latín *respectus* que se compone del prefijo *re* utilizado para expresar la repetición o el volver y el verbo *specere* que hace alusión a mirar y observar. De esta manera, el respetar es el observar nuevamente, pero ¿para qué volver a mirar algo? Para considerarlo, para *prestarle atención*, esto es, no simplemente para observar su paso y su estar-ahí, sino que se le toma en consideración, le *extendemos atención*.

Lo ontológico del *respeto* es el *prestar atención*, donde observamos que el mismo verbo *tender* nos da la clave de la comprensión originaria: el tender se entiende como el estirar que no es más que el *dirigirse en apertura hacia...*, el *respetar* es el acto de *consideración* que no solo contempla, sino que atiende. Cuando pensamos en la palabra contemplar, generalmente lo hacemos tomándole como un sinónimo de observar en vez de mirar, y no realizamos la diferenciación sustancial que contienen ambos términos.

El contemplar, es una mirada incisiva y especializada, que viene del latín *contemplari*, donde lo fundamental de la expresión se remite a la separación o delimitación realizada por los augures para observar el movimiento de los astros, el templo era el espacio que “divide en trozos” el firmamento, “lo corta y lo separa” de su extensión, por tanto, “anuncia el momento, ya copreparado en el pensar...” como un “observar modelador y acotador”.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura, pp. 161-162.

Esto es sumamente clave para dar comprensión a este y el siguiente capítulo: el comprender este momento “copreparado en el pensar”, como una especie de posibilidad de visibilizar, de entender, de dar sentido. El contemplar entonces tiene una intención distinta del atender; el prestar atención y el contemplar un fenómeno son dos maneras distintas de pensar el *ser*, y de esta manera, se devela lo originario del *respetar*, y a su vez del *faltar al respeto*, pues, no es que la contemplación sea una *la falta de respeto* en el sentido cotidiano del término, sino que, lo originario del *faltar al respeto* se presenta cuando no hay atención ninguna, cuando no hay consideración a la totalidad del otro ante mí.

Anteriormente hemos expuesto ya la división que realiza Heidegger respecto de la *solicitud*, como un modo *negativo* (la *indiferencia* y la *indulgencia*) y por otro lado uno *positivo*, este modo positivo se encuentra develado en el *respeto* y la *falta de respeto*.

En el convivir cotidiano se presentan tanto una forma sustitutivo/dominante como una forma anticipativo/liberadora, la *falta de respeto* se presenta como una forma sustitutivo/dominante pues el *ser* del otro no es reconsiderado, no se le presta atención, sino que se le expone tan solo a partir de su *ocupación*, su estar-en se convierte en una determinación de su *ser*, y esto puede expresarse de la siguiente manera: su *ser* es delimitado (contemplado) como un único *modo de ser*, no obstante, ya debemos tener bien claro que el *modo de ser* solo es un constante devenir, cuando nos centramos en ello como una acción que además es mal interpretada como acto y no como movimiento, el *ser* que nos pertenece es *distanciado* de sí mismo y de los demás a la manera de ser *reemplazable*.

Respecto de sus modos positivos, la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el <<cuidado>> y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello.<sup>160</sup>

Marquemos de buena vez la diferenciación sustancial del *faltar al respeto*. Este modo de conducirse no es moral, es referente al respecto de...; con esto queremos decir que es una

---

<sup>160</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 142, original p. 142.

forma de remitir hacia el otro donde su *ser* es observado sólo en cuanto a su desenvolverse cotidiano inmediato no sólo con una falta de atención, sino que es comprendido *desde una determinación objetual*, por ello hablábamos de lo que *hace sentir de la relación*, cuando nos hace sentir *considerados*, nos *sentimos respetados*, sin embargo este *trato* más que moral, debe comprenderse como parte del relacionar cotidiano.

La relación con el otro puede presentarse en la premura del relacionar cotidiano como una relación determinada para la resolución inmediata de alguna tarea o conflicto, el *tratar al otro* como un elemento distanciado y sin contexto, se delimita a una forma de interactuar en la que su *ser* solo es pensado como ser-ocupación o entidad en sí y con ello, su *cuidado* es *distanciado* de su mundo, la ventaja que se desarrolla sin embargo es una facilitación sobre la tarea a realizar, puede pensarse y centrarse tan solo en la actividad ahí frente a nosotros, de esa manera se obtienen resultados deseados respecto de ese interactuar preciso.

Recordemos que el *cuidado* es una condición ontológica del Dasein, es una forma de referirse a la constitución que nos pertenece en tanto seres relacionales y, con ello, el “quitarle al otro el cuidado” lo que significa es que el otro es apartado de su estar-en, o mejor dicho, es *distanciado*, es imposible que el Dasein le falte su *estar-en*, esto es porque no es una propiedad o una característica que esté-ahí y pueda ser arrebatada del Dasein, sin embargo lo que sí puede ocurrir es que su relacionar sea puesto en una condición en la que su *habérselas con el mundo* es puesto desde la discreción y relación con el otro, lo que significaría que el Dasein aunque siempre esta en relación, su relacionalidad es delimitada a través de otro, se limita a una *objetividad, es emplazada*.

Esta manera de verse *distanciado* de su relacionar con el mundo es aquella que denomina la relación dependiente y dominadora, que incluso le queda oculta al sí mismo, pues en la impropiedad, queda oculta la relación originaria y se acepta esta dominación y dependencia de una manera irreflexiva<sup>161</sup>.

[...] esta distancialidad propia del coestar indica que el Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es el mismo quien *es*; los otros le han

---

<sup>161</sup> *Idem*.

tomado el ser. El arbitro de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido domino de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder...<sup>162</sup>

La constitución del *Das Man* expresa claramente los modos impropios de la *solicitud*, que en tanto positivos y negativos, en tanto que *indiferente* y *falta de respeto*, ambas maneras de expresión de la *solicitud* se encuentran imbricadas, pero sutilmente diferenciadas.

La *indiferencia* entonces se consolida a partir de la *falta de respeto*, ya que este segundo modo de expresión de la *solicitud* es siempre el que apertura la manera de mirar y dar sentido a la relación con el otro. La *falta de respeto*, es una mirada incompleta que sesga al otro en tanto que su *ocupación u objetividad*, “el Dasein está inmediata y regularmente *en medio* del <<mundo>> del que se ocupa”<sup>163</sup>, y este modo de estar se comprende como un absorberse en... que implica un estar perdido en lo público.

Aquí es donde debe tenerse suma precaución de comprender que el desenvolverse cotidiano en el que nos encontramos, nos lleva al alejamiento de sí-mismo como “poder-ser-sí-mismo propio”, y este alejarse, es para “caer al mundo” que implica propiamente el momento en el que al relacionarme con el otro Dasein, mi situación es meramente la de un *convivir*, que como ya se ha expuesto anteriormente nos refiere a estar en un mismo lugar, a hacer las mismas cosas, pero encontrarse indiferentemente el uno con el otro como si fueran solo una extensión de su *estar-en-el-mundo*, con esto recordemos que lo que quiere hacerse patente es que el *estar-en-el-mundo* no es una acción/acto, sino un *modo de ser*, entendiendo esta característica como un *ser-acción* más no una acción o un acto particular.

Así, la complicación y cuestionamiento que antes ha sido referido puede tener claridad: la segunda y tercera pregunta inconclusa del primer capítulo nos remitía a la complicación de realizar un juicio entre lo voluntario y lo involuntario y si debía realizarse una omisión de las acciones humanas. Demos pie a comprender lo que hasta ahora se ha expresado, lo

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 146, original p. 126.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 193, original p. 175.

involuntario, siempre es para el *Dasein* la *posibilidad*, esto es, su ser propio es siempre una relación en movimiento entre lo voluntario y lo involuntario, y, además, a través de la reflexión ya realizada sobre el juicio se puede comprender que lo importante será el acontecer del verdadero juicio y no del valorar.

Como se ha expresado en este segundo capítulo, nosotros asumimos la idea de que este “cada vez” nos propone el desenvolverse que implica una doble condición, la óntico/ontológica, en otras palabras, tiene que ver con la voluntad y nuestro ya *estar-ahí* pero también tiene que ver con la condición resuelta del *ser* que nos pertenece. Así, las formas de expresión de la *solicitud* tienen un contenido doble del mismo modo, la *falta de respeto* y la *indiferencia* no son referidas como elementos ónticos sino ontológicos, no obstante, su expresión cotidiana nos refiere al modo de remitirnos a otros, a la acción cotidiana, por ello también tiene otros modos de remisión que no implican propiamente una dualidad o una contra.

Estas dos maneras de expresarse de la *solicitud* son puestas de esta manera en tanto que son maneras de perder de vista la totalidad que implica mi relación con el otro y mi desenvolverse con el otro a partir de esta mirada que se otorga al otro, cuando la *mirada* es incompleta, el otro como extensión de su *ocupación* me resulta inclusive *útil o inútil*, con ello, nos perdemos en la determinación de dirigirnos al otro a través de nuestra relación con el mundo de tal manera que el otro nos parece *reemplazable*, inclusive hasta insuficiente, pero esto no hace referencia de ninguna manera al ser del otro, lo que se describe es el interactuar que conlleva con el otro *Dasein*, por citar ejemplos: como incapaz de realizar, de terminar, de hacerlo correctamente, de aprender, de modificar, en lo óntico de la relación cotidiana se estructura al otro como una *constancia* que *ya es*, más no que *puede ser*.

Lo voluntario y lo involuntario son parte de la condición de la *posibilidad*, siempre están ahí y no son determinaciones del *Dasein*, inclusive, creemos que es importante definir que lo voluntario siempre lo es en tanto que se vive, y lo involuntario es siempre en tanto que aún no se experimenta. El juicio al realizarse como la reflexión y postulación del *modo de ser justo*, de aquello que *reproduce y da continuidad existencial* se debe realizar en *consideración* de nuestro *ser cada vez* la resolución de *ser*.

El gran conflicto que se observa aquí del *ethos* y *oikos* originario es que se piensa en la acción humana aislada y determinada, es decir desde la *publicidad de lo uno*, que establece un marcar de aquello que es *ya sabido, ya interpretado y aceptado*, no se observa el devenir cotidiano como una condición que conlleva una resolución en tanto que se *esta-en* y así, la *falta de respeto y la indiferencia* se presentan como expresiones voluntarias e involuntarias a su vez, al igual y a la par que el *respeto y la indulgencia*; marcar una u otra como una dirección de relación y no un momento de la misma pareciese más una cuestión de la misma mirada impropia respecto de este tema.

Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como <<la publicidad>> [<<die Öffentlichkeit>>]. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del Dasein, y tiene en todo razón [...] no va <<al fondo de las cosas>>, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera.<sup>164</sup>

Lo que aquí explicita Heidegger es que en el *ser* del *Das Man* se expone una pertenencia oculta y difuminada sobre el *sentido originario del ser*, pues “no va al fondo de las cosas”, ¿qué quiere decir esto? Que el Dasein constituye su relacionar cotidiano no sólo de cada momento, sino que para interactuar en la cotidianidad también recurre a su ser histórico, es decir, cuando se habla del *modo de ser justicia* como *reproducción existencial*, abarca la posibilidad de ir incluso en contra de la ley, pero nunca en contra de lo que se *institucionaliza* como el camino que tiene sentido y se estipula como correcto.

Sin embargo, aquí se expone el cobijo o protección que se busca en el *Haltung o posicionamiento* del Dasein, éste va desde la educación como pilar de la sociedad o el dinero como herramienta fundamental para el intercambio de bienes en la sociedad moderna. La *justicia* no se nos otorga, es un *modo de ser* que se estructura o *institucionaliza* como aquellos parámetros de *sentido en relación al ser*, así, el *Das Man* y los modos impropios de relación son constitutivos de el *modo de ser justicia*, *en tanto que han perdido sentido de ser*.

Esto es lo que nosotros podemos expresar como la idea de el *sentido o la falta de sentido* que se ve contenida no por una específica organización humana que dictamina las reglas o los

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 147, original, p. 127.

sentidos de relación, sino que es desde la *cotidianidad*, desde el *posicionamiento* o *Haltung* que el Dasein consolida como coherencia y *sustento de sentido* de su propia existencia, en el *coestar* mismo como *habitar* que se constituyen o se pierden los *sentidos* del relacionar cotidiano.

El detenerse a realizar un acto por así llamarle de: *reflexión en cuanto al sentido de la relación con el otro y/o lo otro y re observar el contexto al que pertenece*, es de alguna manera permitir adentrarse “al fondo de las cosas”, sin embargo este modo de desenvolverse no permite una interacción fluida y constante en la *cotidianidad*, de *familiaridad*; y en tanto mi relación con el otro, la *indiferencia* implica la carencia de acercamiento a la totalidad del otro, sin embargo esto no implica algo así como un actuar *injusto* o incorrecto y he ahí la interacción que se busca establecer aquí.

La *falta de respeto* es la manera en que lo *ya presentado como encubierto* se piensa y se relaciona con el Dasein a la manera de: “cosa sabida y accesible a cualquiera”, esta se consolida desde la percepción cotidiana que se constituye como *Haltung* o *posicionamiento* y que es referente a la relación con el otro como sujeto ya bien delimitado y condicionado a su *ocuparse* con el mundo. A pesar de que ello signifique un ya encontrarse cerrado a la *posibilidad* de encontrar diferentes elementos o modos de la interacción.

Aún cuando aquí no podamos entrar a reconstruir en concreto la historia de esas relaciones básicas, ni tampoco podamos decir nada sobre las visiones fácticas del mundo en sentido genuino, ni sobre las religiones, sí podemos tratar de hacer inteligible una cosa: cuando se desarrolla una visión del mundo como cobijo y protección o Bergung, entonces en esa visión del mundo, conforme al sentido más propio de ella, se habrá buscado dar forma determinada y vinculante al conjunto de las vías y medios de salvación y, por así decir, dar forma y figura a ese todo dentro de cada posible comportamiento particular de la existencia concreta con el fin de dominarla por entero y, precisamente así, darle seguridad... esta consolidación y dominio objetivo, esta oferta pública y esta accesibilidad de los medios consagrada por la tradición, todo lo cual resulta necesario conforme al sentido más propio del cobijo o protección, todo ello, digo, encierra en sí mismo el germen de la degeneración.<sup>165</sup>

La cita que aquí realizamos es extensa, pero es muy útil para comprender la descripción y relación de lo que hablamos respecto de la *corrupción* y el *posicionamiento*, del mismo modo

---

<sup>165</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, p. 382.

sobre la consolidación de estas relaciones como formadoras de *sentido* respecto de la relación Dasein-Dasein, pero también Dasein-ente intramundano, así continua Heidegger:

Prescindamos aquí de las apetencias de poder o dominio, y de la posible codicia o afán de lucro de quienes administran tal organización salvífica; el que queden sueltos tales instintos es aquí tan inevitable como en otros ámbitos del existir humano; pero ello por sí mismo no puede poner en peligro ni hacer conmoverse a ese todo de ideas salvíficas, de medios de salvación y de vías de salvación; sino que son, por así decir, esos mismos medios y esas mismas vías las que, en su accesibilidad y en el empleo que se hace de ellas, acaban suplantando a aquello a lo que sirven, es decir, empiezan poniéndose por delante de ello, empiezan pasando a primer plano y tapándolo. Pues el dominio que esos medios y esas vías ejercen y el uso que se hace de ellos, les da publicidad, y eso hace que sean ellos los que se presenten como el ente (es decir, como lo otro) al que esas vías y medios se refieren; y en cuanto que así se convierten en lo más <<próximo>>, es decir, en lo que queda primeramente a la vista, es en ellos donde pasa a centrarse el interés. Esos medios y vías se convierten en un fin en sí...<sup>166</sup>

Ambos modos de expresión de la solicitud nos refieren pues a la búsqueda de dar entendimiento a lo *constante y determinado*; aquello que nosotros queremos asociar con lo *voluntario* y lo *involuntario*, asociándolo como lo que no merece nuestra consideración sino con nuestra resolución. Concretando la búsqueda de la *seguridad* que nos limita a pensar en lo voluntario y lo involuntario como caracteres separados de nuestro *estar-en*, y que se encuentran como el cielo y la tierra, de manera oponible, no debemos dejarnos engañar por esta forma de reflexión.

El *ser indiferente* es una manera de construir la relación: es un ser *indiferente* ante la totalidad del *ser* y solo acceder al *ente y su ocupación* ante mí, por otro lado, la *falta de respeto* es la que permite esta construcción de la relación pues constituye la apertura de acceso al *ser*, es la manera en la que la falta de *atención* permite y da forma al *ser indiferente*, ambas sustentadas por un *dar por hecho de la relación*, que por su misma condición puede llegar a provocar la *perdida del sentido originario del interactuar*.

La *falta de respeto* y la *indiferencia* son maneras de expresarse de la *solicitud* que se encuentran a sí mismo como modos óptico/ontológicos, en tanto que ontológicos son términos que no remiten a lo cotidiano que implican ambas palabras, sino que buscan extraer

---

<sup>166</sup> *Idem.*



los *modos de ser* humanos que se presentan como fundamento de ambos términos, como modos ónticos, expresan una manera de relación cotidiana que se tiene con el otro Dasein, esto significa que siempre implican el “ser cada vez”:

[...] el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación con su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la <<tiene>> tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser <<escogerse>>, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse <<aparentemente>>...<sup>167</sup>

Lo que creemos debe resaltarse en éste apartado, es que la relación cotidiana construye una interacción que busca la *familiaridad*, el *acceso simple* que no necesariamente *llega al fondo de las cosas*, lo que sin embargo implica que el *sentido de ser de la interacción pueda perderse*, este perderse incluso puede alejarnos del *modo de ser justo*, esto en consideración de que *al cambiar o perderse el sentido originario de la interacción*, la necesidad de otorgar nuevos sentidos no se hará esperar, constituyendo así desde el *coestar* un nuevo sentido de interacción que implique diferentes consideraciones alejadas de las condiciones *originarias* del interactuar, como podría ser pensar que la justicia tiene que ver con la condición individual de cada interacción respecto de su sociedad, perdiendo *el sentido originario de la justicia*.

Del mismo modo debemos considerar que al existir una relación que se ve consolidada en la *ocupación* del Dasein, y como el *respeto* es el estructurar un *trato con atención*, entonces el ente intramundano como *útil a la mano* e inclusive como *cosa ahí en sí misma*, puede modificar estas consideraciones del *trato* Dasein-Dasein en la cotidianidad, pero a su vez este *tratar* puede modificar o mejor aún puede extender su modificación al *trato* con el ente intramundano:

Respecto de sus modos positivos, la solicitud tiene dos posibilidades extremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el <<cuidado>> y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como

---

<sup>167</sup> *Op. Cit.*, Heidegger p. 64, original p. 42.

de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello. En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aún cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del <<cuidado>> determina ampliamente el convivir, **y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano.**<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 142, original, p. 122. Negritas mías.

2) La interrelación del *ethos* y *oikos* originario: La *solicitud* de manera propia como el respeto y la indulgencia.

En este punto se ha trazado una reflexión en torno a las maneras impropias de expresión de la *solicitud*, a través de este dilucidar se ha expuesto lo que implican las condiciones óptico/ontológicas de ambas manifestaciones, y con ello buscamos dar pie a la comprensión fundamental que implica la *solicitud* en su totalidad.

También se ha aprovechado para dar cierre a las preguntas inconclusas que aún debían ser expuestas referentes a la ética moderna. El dar cierre nos debe permitir dar cuenta de la complejidad que incluye el pensar desde la ética moderna además de facilitar la estructuración de una manera de abordar sus complicaciones desde otra perspectiva, es propiamente que el relacionarse de los unos con los otros en el *habérselas* con el mundo es siempre una relación que se debe determinar “cada vez” y en ello se expresa que siempre es un *modo de ser* posible interactuante y no definitivo.

Para este siguiente apartado toca el turno de reflexionar las maneras propias en que manifestamos la *solicitud*, retomando la idea central de que el análisis expuesto aquí nos refiere a la acción del *distribuir*, condición actuante fundamental del *modo de ser de la justicia*, y además debemos insistir en que el abordaje que se lleva a cabo en esta reflexión sitúa a la *distribución* como un actuar que involucra *tomar parte* en el fenómeno, en el propio existir, en cada interacción con el ente intramundano y los otros Dasein y el *compartir*, que de manera similar con el *tomar parte en...* expresa una relación que va más allá de repartir recursos materiales.

Relacionar la *distribución* con un actuar constante que se da en torno a los otros Dasein y a su vez con el ente intramundano es lo que nos permite referir a la *economía* como una *institución* que parte del *modo de ser humano de la justicia* que se establece de manera relacional como un *modo de ser humano oikos*, que nosotros describíamos como un *cuidado de la casa*, un *normalizar* y consolidar el *habitar* que es el propio existir humano.

a) La indulgencia. El cuidado como apertura al *modo de ser* originario

Ya hemos expuesto lo que implica el modo extremo impropio de la indulgencia, la *indiferencia*; por tanto, comprender de manera concreta pero igualmente explícita lo que significa ser indulgente es una tarea elemental para la consolidación de este *modo de ser* en su totalidad.

La indulgencia suele pensarse como la capacidad de perdonar, es relacionada principalmente con este tema, pues se ha utilizado en el mundo de la religión como un modo de expresar el otorgamiento del perdón ante las ofensas (no ante el pecado).

Pero lo originario de la indulgencia también se encuentra oculto en la expresión cotidiana, la indulgencia del latín *indulgentia* significa “ser benevolente o tener largueza”. Y aquí es donde se comienza a profundizar en la reflexión del término. ¿Qué significa tener benevolencia o tener largueza? ¿qué se quiere expresar?

El ser benevolente es el ser una persona que desea el bien, que es favorable a otros o que tiene buena voluntad. La largueza, de modo similar expresa el ser generoso, el tener buena voluntad hacia el otro. ¿Qué es lo sustancial de ambos términos? Nosotros creemos que es el *extenderse hacia...* que expresa el que mi relación con el otro implique su bienestar, su libertad, la *voluntad* en este caso como deseo, pues este deseo no es simplemente una esperanza de que suceda, es un ser el vehículo para que suceda o, mejor dicho, *ser-apertura* para que acontezca dicho momento, entonces, desear bien no es propiamente esperar que vaya bien, sino permitir que vaya, *permitir que sea*.<sup>169</sup>

De este modo, la *indulgencia* es el *dejar en libertad*, el *dejar* que el *ser sea*, que implica a su vez, la relación con la totalidad que implica al otro de tal manera que siempre es *atendido*. La benevolencia también es la *voluntad de poder*<sup>170</sup>, pues, es la expresión que resulta de *ser*

---

<sup>169</sup> Heidegger, Martin, (2000), *Nietzsche I*, Barcelona, Editorial Destino, pp. 46-72.

<sup>170</sup> La etimología de bueno y bien se asocia con la raíz indoeuropea *dheu* que significa “poder, hacer, eficiente”, o sea, hacer y lograr o manifestar un efecto. Nietzsche propiamente piensa en su interpretación de *poder* a través de esta raíz etimológica,

*lo que se es* de manera latente, por tanto, no como una constancia fija, sino como una repetición incansable y persistente (el eterno retorno de lo mismo). La benevolencia que se traduce como desear el bien y es, *dejar ser en libertad*.

En el aspirar y el tender estamos integrados en un movimiento hacia... y nosotros mismos no sabemos qué es lo que está en juego. En el mero aspirar a algo no somos llevados propiamente ante nosotros mismos y por ello tampoco se da en él ninguna posibilidad de aspirar más allá de nosotros, sino que meramente aspiramos y acompañamos al aspirar. El resolverse a sí es siempre: querer más allá de sí.<sup>171</sup>

Así debemos resaltar dos características de la mayor relevancia: la primera es la condición que hace referencia a este “movimiento hacia...” del cual nosotros no podemos saber lo que está en juego, lo que expresa no es una característica negativa bajo la cual en el aspirar nos encontramos alejados de nuestro propio *ser*, sino que involucra más bien un tipo de relación, esto significa que en el aspirar y el tender, la apertura se encuentra de tal manera en una disposición de completo *dejar-ser en libertad*; por otro lado la voluntad es ante todo *resolución*, pues no es una acción física o pragmática propiamente.

Aquí encontramos la característica que debe ser resaltada para dar comprensión a la *indulgencia*, el ser *indulgente* es *estar resuelto hacia el dejar en libertad del ser sí mismo, del otro y lo otro*, y claro, se incluye lo otro puesto que es el mismo Heidegger quien expresa en su reflexión sobre la *solicitud* que nuestro interactuar con el ente intramundano se ve afectado por la relación Dasein-Dasein, es decir el *posicionamiento o Haltung* que construye un modo de relación entre Dasein-Dasein y también entre Dasein ente intramundano ve una de sus bases constitutivas en este *modo de ser* del Dasein.

El ser benevolente no se expresó como un “realizar la tarea de buscar el bien del otro”, sino que se comprende como “ser aquel que *favorece* el que vaya bien”, por tanto ya nos encontramos expresando el carácter de dicha *resolución*: una acción que queda oculta en la falta de diferenciación entre *praxis* y *pragmasis*, que se consolida como un olvidar o ignorar la diferencia entre la *aceptación* y la *resignación*, es decir entre el *no hacer nada* y el

---

que más allá de Schopenhauer en su expresión *voluntad de vivir*, para Nietzsche, la *voluntad de poder* se relaciona con la esencia oculta de toda la vida. Cfr, Heidegger, 2000. Revisión del primer capítulo del texto y del tercer capítulo principalmente.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 50.

*quedarse quieto*, que por cierto remite a la crítica realizada por el ex profesor de Marburgo en su conferencia sobre la *Serenidad*.<sup>172</sup>

Para concretar este punto también se debe de tener claridad con el trato que caracteriza al Dasein para con otros y con lo otro: se habla del Dasein respecto a su mundo en torno, sin embargo, este “respecto a...” debe asociarse con el relacionar que le pertenece al *modo de ser del Dasein*. ¿por qué razón? La cuestión es que cuando se habla de la *indulgencia* lo que se está expresando es una manera negativa del relacionar, pero entendida de manera *propia*, el relacionarse con el otro Dasein siempre es un *afectarse de los unos con los otros*.

La referencia: “encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros”, habla de la *indulgencia* y la *indiferencia*, que son una *resolución de dejar ser en libertad* o un *delimitar en contemplación* respectivamente. En el *dejar ser en libertad* se incluye el *extenderse hacia...* del *respeto* y en cuanto que se es Dasein la relación con el otro no es la relación con respecto del otro, sino que es la relación *por mor* o también puede ser expresada como *la relación considerada con el otro*; eso significa que la *relacionalidad* que implica su condición originaria, en tanto que es Dasein es siempre a partir de un *respeto hacia...*

El contexto remisional de la significatividad se afina en el estar vuelto del Dasein hacia su ser más propio, el cual por esencia no puede tener una condición respectiva, sino que, más bien, es el ser por mor del cual el Dasein mismo es como es.<sup>173</sup>

Lo que se expone aquí entonces es la razón por la que Heidegger expresa la noción de *respeto* en vez de *respeto de...*, que involucra la asociación de el *dejar ser en libertad* del Dasein con otros y hasta consigo mismo junto con la visión y forma de *trato* que se *extiende con el útil a la mano* y el ente intramundano en general.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> En este punto la crítica que realiza Heidegger es que la *Gelassenheit* o como se ha traducido al español *Serenidad* puede parecer una falta de acción, una especie de quedarse sin hacer nada, sin embargo lo que expresa el pensador alemán es que la *Serenidad* es una actitud y un actuar que no obliga al *ser del ente* a salir, a servir, que es lo que se ha expresado con la *provocación o emplazamiento* de la técnica moderna, sino que le *permite ser*, le da *libertad para ser*. Cfr. Heidegger, Martin (1994), *Serenidad*, Barcelona, editorial Serbal.

<sup>173</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 143, original p. 123.

<sup>174</sup> *Idem*.

En tanto que se relaciona con *lo a la mano*, se puede observar que éstos se encuentran *respecto de...* ya que esto expresa básicamente la condición *respectiva* [*Bewandtnis*], es decir la condición *situacional* que siempre se encuentra a la manera de *dependencia* de su alrededor, sin una *resolución* por parte del ente intramundano. Sin embargo, todo Dasein el cual su *ser* siempre es una *resolución* hacia su *más propio poder-ser*; le caracteriza la *consideración y el respeto*, un aparecerse como un *dejar ser en libertad*.<sup>175</sup>

b) El respeto. La pregunta ¿cómo? A modo de ir a la proximidad del *sentido del ser*.

Ya se ha comenzado a dar apertura a este *comprender del respeto*, como se ha expuesto, el *respeto* implica el *prestar atención del otro Dasein*. Del mismo modo se ha explicitado lo ontológico del respeto y de manera concreta se desarrolló el por qué se habla de un respetar y no de un respecto a..., buscando realizar la siguiente aclaración: debe entenderse que si bien el utilizar la palabra *respecto* podría resultar de mayor facilidad a la comprensión que implica el *atender* (ya que el respeto suele asociarse más con el comportamiento moral de tratar al otro), el *respecto* resulta ontológicamente incorrecto para abordar el *modo de ser* del Dasein, ya que lo implícito en la asociación entre el *respeto y la indulgencia* es la *resolución*.

Cuando Heidegger hace referencia a la *solicitud* respecto de sus modos positivos, lo que expresa ante todo es el modo directo de relación que se suscita en tanto que se construye la consideración necesaria para el aperturar la totalidad de la *significatividad* que lo implica, esto quiere decir, mientras que la *falta de respeto* realiza un *trato contemplativo* que desde la *indiferenciación, emplazando o sustituyendo al otro*; el *respeto* es *por mor de...* ya que es el *considerar* que implica al *ser* que somos que se relaciona consigo mismo, con el otro y lo otro<sup>176</sup>, y le *permite ser en libertad*, posicionándose desde un *resuelto atender*:

Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primeramente en libertad. Como ente, él tiene siempre

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>176</sup> El *considerar* es un término que se utiliza comúnmente para expresar un pensamiento, una forma de relación con el otro de manera afectiva y atenta, también suele utilizarse como un prestar atención a un fenómeno dado. El problema de esta interpretación es que cada uno de los elementos que integran a la consideración son separados como características de nuestro ser, sin embargo, al realizar esta división se pierde por completo el carácter originario del *ser* del Dasein, por tanto, debemos pensar aquí la *consideración* como un *modo de ser* que se apertura cada vez con respecto de sus diferentes elementos aquí expuestos; jamás *consideramos* bajo sólo una de estos modos de relación.

una condición respectiva [...] El término hacia el cual apunta esta respectividad es el para-qué de la utilidad, el en-qué de la empleabilidad [...] *Cuál* sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional [...] Pero la totalidad respeccional misma se remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más [...] Este primario para-qué no es ningún para-esto, como un posible termino de una respectividad. El primario <<para-qué>> es un por-mor-de [Worumwillen]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser.<sup>177</sup>

Como bien se expresa en la cita anterior, debe tenerse claridad en torno del respecto de los entes intramundanos y el *por-mor-de...* que se presenta en el *Dasein*. Encontrar su *originario modo de ser* como una exposición que se presenta siempre en la *resolución* de su *ser* es la exposición del modo positivo de la *solicitud* que es fundamentalmente *el cada vez de la apertura al mundo al que le acontece su ser*; y que por cierto el *ser* del ente intramundano siempre depende de su relación *contextual* con el todo al que pertenece, siempre se encuentra en esta “totalidad respeccional” fundada en la *consideración* que tiene el *Dasein* para consigo mismo y los otros, la cual (por cierto) se encuentra en deuda con lo que le da significación: el *para-qué* que consolida el *Dasein* desde la *consideración*.

Para el *Dasein*, en tanto que *le va* su *ser*, su relación con el ente intramundano se constituye desde lo que le es *útil*, y entonces, el *Dasein* no se constituye como un *ente sin más*, justo por la condición de su *ser-resolución*, el *ser* que somos se relaciona con todo en el sentido de una *consideración con...*; lo que podemos traducir como el *modo de ser del Dasein* es siempre no un relacionar dependiente de la relación con el mundo circundante y el otro *Dasein* (como lo es la respectividad) sino que también se ve fundamentalmente afectado por la relacionalidad consigo mismo y de ahí que se pueda afirmar que el *modo de ser que le corresponde al Dasein es el cuidado*.

[...] como coestar, el *Dasein* <<es>> esencialmente por-mor-de otros. Esto debe entenderse como un enunciado existencial de esencia. También cuando un determinado *Dasein* fáctico *no* se vuelve hacia otros, cuando cree no necesitar de ellos o cuando, por el contrario, los hecha de menos, *es* en el modo del coestar. En el coestar, en cuanto existencial por-mor-de otros, éstos ya están abiertos en su *Dasein*.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 143, original p. 123.



Su *coestar* le hace comprenderse siempre en *consideración* hacia sí mismo y los otros, inclusive en *consideración* hacia el ente intramundano, pero esta condición no implica que el ente intramundano tenga dicho *modo de ser*, sino que inevitablemente para el Dasein el ente intramundano siempre le abre a sí mismo su condición de *coexistir y coestar*:

[...] Y por eso la mundaneidad del mundo así constituida, en la que el Dasein se encuentra siempre por esencia, hace que lo a la mano en el mundo circundante comparezca de tal modo que, junto con él, como objeto de ocupación circunspectiva comparezca la coexistencia de otros...<sup>179</sup>

Así pues, el *respeto* no es más que la apertura posible que se constituye como un *por mor de...* que implica ante todo, la *consideración* de la totalidad remisional y respeccional, o en otras palabras, es el *tener en cuenta* la totalidad que implica el fenómeno de relacionarse con otros Dasein, lo cual implica primordialmente que *el ser que se hace presente ante...* no sea visto como un *ser* determinado desde su *ocupación*, y sin embargo que debe de considerar ese contexto, ya que el *cada vez* implica la característica de la *continuidad cambiante*. *Cada vez* implica un presentarse en movimiento y no a la manera de un ente intramundano que su presencia se piensa en tanto que fundamento o base sólida, el *Dasein es siempre* en tanto que su existir, *constancia cambiante*, una relación de ambas.

Ahora, cabe resaltar lo siguiente, la interrelación que se encuentran en el *ethos* y *oikos* originario como *estar-en* del Dasein, parte de una relación al ocuparnos con quienes nos relacionamos. Los *modos de ser de la responsabilidad* para con el *ethos* originario y el de *justicia* para el *oikos* originario son los constitutivos de la *morada* y su *institucionalización*, estos términos cada uno de ellos son una condición que va más allá de la propia descripción conceptual, cada *modo de ser* y su actuar fundamental se presentan como una manera de *solicitar*, no obstante, a su vez, se presentan a través de la *ocupación*, puesto que esta es la manera inmediata en que nos encontramos los unos con los otros en nuestra cotidianidad mas inmediata o dicho de otro modo nuestra *cotidianidad media*.

Dicho esto, a través del capítulo anterior hemos propuesto una cierta similitud con algunos planteamientos de Marx, con la cual se ha comenzado a exponer (y que será profundizada en el siguiente capítulo) la idea complementaria que devela la *ocupación* como *un modo de ser*

---

<sup>179</sup> Ídem.

que también modifica la manera en que la *solicitud* se comprende y se desarrolla para con el otro. De ante mano diremos que la exposición de este tema no podrá ser abarcada por completo, sin embargo, se han cimbrado lo que creemos pueden ser las bases de dicho reflexionar y aquí nos centraremos a lo que podría pensarse como la delimitación de dicho dilucidar. Por tanto, no sólo debe pensarse en la *solicitud* como aquello que cambia la manera en que nos ocupamos, como podría parecer que expone Heidegger<sup>180</sup>, sino que aquello que está afectado por la manera en que nos *ocupamos* en-el-mundo termina siendo la *solicitud*.

Lo que por ahora ya debe anticiparse es la manera en que el Dasein expone una relación con el otro no sólo de manera directa, sino, de manera indirecta, lo que consideramos implica que el otro siempre se nos venga al encuentro desde la ocupación:

[...] El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario. Se mueve primeramente, de acuerdo con el inmediato modo de ser del estar-en-el-mundo con otros, en el conocimiento comprensor de aquello que el Dasein, junto con los otros, circunspectivamente encuentra y hace objeto de ocupación en el mundo circundante. El ocuparse solícito queda comprendido desde aquello que es el objeto de ocupación y mediante su comprensión. El otro queda de esta manera abierto primeramente en la solicitud ocupada.<sup>181</sup>

A través de esta referencia es donde comenzamos a recordar lo que anteriormente se comenzaba a exponer en torno a las formas sustitutivo/dominantes y los modos anticipativo/liberadores. El relacionarnos con el otro siempre implica una relación desde la *ocupación*<sup>182</sup>, por esta razón es que debe prestarse atención a las dos formas extremas de la solicitud positiva: la forma sustitutivo/dominante presentada en la *falta de respeto* como aquella que *reemplaza* al otro en su ocupación, encontrando al Dasein remitido a una actividad delimitada por lo *uno*.

Esta condición de la relación como *reemplazamiento* piensa y se estructura desde la efectividad, la solución práctica, el presentarse de la seguridad; el otro es opacado en su *ser* más propio y es sólo pensado desde su *ocupación* la cual si es *poco práctica o inefectiva* debe ser *reemplazada*.

---

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 142, original, p.122.

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 143-144, original p. 124.

<sup>182</sup> Recordemos que esta ocupación tiene sus modos deficientes como lo es el reposar o dejar de hacer, *Ibidem*, p. 78, original pp. 56-57.

Lo que aquí se ha resumido debe ser generalizado a diferentes maneras en las que el Dasein tiende a relacionarse en el convivir cotidiano, su constante y cotidiano *estar-en* se expresa generalmente de este modo, que como ya hemos explicado lleva a la indiferencia y además provoca la demanda de relaciones bien planteadas de manera eficaz y segura, es decir planteadas primeramente desde la *desconfianza*. Nosotros lo entendemos en la cotidianidad como un presentarse *ocupado* bajo la tematización y especialización de mi *solicitud ocupada*, como si se tratase de relaciones siempre particulares, muy bien delimitadas en la *ocupación inmediata* y llenas de desconocimiento acerca del *ser del otro*.

El *compromiso* no parte de la *desconfianza* o de la *confianza* que puede permitir el conocerse e interactuar de unos a otros, sino que postulamos que se constituye en sentido contrario: la *confianza* nace del *compromiso en común* que otorga una *auténtica solidaridad* que permite dejar al otro en *libertad de ser* y puede permitir la construcción de una estrecha relación, sin embargo, debe comprenderse que se habla de momentos de la relacionalidad del Dasein; el *convivir* y el *compromiso* ambas formas de desarrollarse son *modos de ser* posibles de la relación del Dasein, y esto implica que su impropiedad se establece en tanto que busca la seguridad del ocuparse y la propiedad nace de una relación profunda con la existencialidad en mente, ambas maneras de abrir mundo son necesarias y fundamentales en nuestro existir.

De este modo la *solicitud* como *modo de ser* cuando se expresa como *respeto* no ocupa el lugar del otro, sino que “se *anticipa* a su poder-ser existensivo”<sup>183</sup> (referido a la condición óntica). Pero ¿qué quiere decir Heidegger con este anticipar? La respuesta se extiende a la comprensión del *modo de ser* originario del Dasein: un *ser* su posibilidad de *ser en cada ocasión producto de su condición de relacionalidad*; el siempre tener-que-ser<sup>184</sup> junto-con-otros-en-medio-de, ello corresponde a que este *anticipar* es mostrarse a sí mismo desde la relación al fenómeno, como una *resolución-hacia...*

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 142, original, p. 122.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 63, original, p. 42.

Lo que aquí se resalta entonces es el no-ser una actividad resuelta (una ocupación que está-ahí) sino que se *es* un Dasein (un *ser* al que “le va en su ser este mismo ser”), entonces el *anticiparse* es la resolución que se *es*, que se dirige hacia una actividad determinada (una *ocupación*) más no se *es* dicha *ocupación* de manera única y permanente.

El dirigirse de este modo nos hace tener presente al otro como existencia (en su existir) y no como una cosa que le ocupa en su actividad (un policía, un panadero, un arquitecto, etc.) o una especie de esencia característica ya sea la conciencia o la composición fisiológica, y al mismo tiempo le facilita (ayuda) al otro a tener claridad sobre sí mismo en su *cuidado* (relacionalidad ontológica) y su libertad para él mismo (su ser *resolución-hacia* y su *dejar ser libre*). Lo elemental está en el poder *atender o extenderse* hacia sí mismo y el otro, lo cuál está íntimamente relacionado con el *encontrarse a sí mismo resuelto hacia un trato marcado por la posibilidad que es el ser del otro y el propio en su totalidad*.

*Indulgencia y respeto* se muestran como modos de relación complementarios en la cotidianidad *media* o inmediata del Dasein; bajo esta condición se observa y trata al otro más allá de su ocupación o una determinación categórica propia del *reemplazo* y la *indiferencia* que objetualiza al otro. Recordando también que esta objetualización más que referirse a un objeto al estilo de una mesa o una silla se refiere más a la determinación de una acción (un ser médico, glotón o tramposo), no dice nada del *ser* que somos propiamente, sino que se refiere tan solo a la acción que realizamos en determinado momento o con mayor frecuencia dentro de nuestra cotidianidad *media* y que es tomada como el *acto que somos*.

A partir de la condición de la *coexistencia* y el *coestar* se debe entender que la apertura de los otros es parte de lo que se denomina en Heidegger *la mundaneidad del mundo*, que para este caso implica que *se* es parte integrante de la totalidad de *significatividad* y con ello, se presenta el hecho de que *lo a la mano* en tanto que objeto de *ocupación circunspectiva* revela la coexistencia de los otros, en el carácter de la *ocupación* se ve siempre reflejado el otro Dasein, y es posible a su vez interpretar y relacionarse con el otro, en condición de una *familiaridad histórica*.

Lo que termina develándose al explicitar los modos de interacción desde la cotidianidad del Dasein es el *convivir*, ¿por qué? Primero aclaremos que se utiliza esta expresión para describir el fenómeno desde la cotidianidad el cual piensa en el interactuar con alguien desde la *familiaridad*, convivir incluye un dar por hecho el relacionar cotidiano que constituye su relación con el otro a partir de ciertos formalismos y un espectro de constancia histórica.

La falta de relación contextualizada, que forja la búsqueda de conocer y entender (de modo teórico) el fenómeno de la relación Dasein-Dasein, busca una determinación para acceder a la relación y a su vez establece el tratar de sentirse en comunión con el otro a través de la *empatía*<sup>185</sup>, hace consolidar la noción de una relación entre “sujetos”, bajo la cual podría parecer que no hay ningún problema, excepto que la noción moderna de sujeto propiamente establece una radicalidad y desconexión que construye una falsa premisa de la individualidad que suele a su vez provocar por ejemplo desde la psicología la noción de que el otro es una proyección del propio ser para consigo mismo.<sup>186</sup>

Este “doblete del sí-mismo” es criticado por el autor alemán – al que seguimos en este trabajo – en el comprender del *estar vuelto hacia...* del Dasein, ya que se va hacia el ente intramundano pero también hacia sí y hacia los otros; el estar vuelto es una característica que ya lleva consigo la referencia antes expresada del *dejar ser en libertad y el ser resolución hacia...* sin embargo justo por ello devela el *convivir*, pues sea de manera propia o impropia, el *estar vuelto* del Dasein estructura su base en la cotidianidad del *tener que ser cada vez*, la cual se concreta en la *familiarización del propio existir*, condición que solo puede nacer de una condición de *ser histórico y vivencial* de manera simultánea.

Así, debe quedar en claridad que es por esta misma razón que *ethos* y *oikos* originarios hablan más allá de las *instituciones* a modo de una escuela o una estructura cultural y también van más allá de la *morada* en el sentido de una nación o una historia ancestral que “nos hace ser quienes somos”, sino que hace referencia a una *institución* en el mismo sentido ontológico del termino.

---

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 144, original, pp. 124-125.

<sup>186</sup> *Idem*.

Con esto lo que debe quedar patente es que la *institución* hace referencia a lo que en el capítulo anterior hemos denominado *la normalización de la continuidad y reproducción existencial*. Las naciones, las escuelas o la familia e inclusive el mismo lenguaje antes que determinarse como *instituciones* por ser una especie de organización con fines específicos, refiere a la *imperar o la constante reproducción del ser junto-con-otros-en-medio-de...*

La expresión psicológica que ha tomado la antropología y la sociología: somos gracias al otro, omite la relacionalidad consigo mismo y con el mundo circundante. Formula esta idea en función de pensar temáticamente el *ser* que somos, lo determina a partir de una serie de características de la psique humana y/o la cultura; jamás se expresa en torno a ser un *modo de ser de existir* que originariamente ya le corresponde al ser *cuidado* o dicho de otro modo: un *ser relacional*; por tanto, dicha estructura del análisis ya hace aparecer una suerte de otredad basada en una radical separación de uno y otro, no es que Heidegger niegue la consciencia o individualidad de un sujeto, sino que como se apuntará en el siguiente capítulo – en su texto de Introducción a la Filosofía –: el *ser* que somos le corresponde el *estar fuera de sí*, esto es, *está vuelto hacia...* una especie de *direccionalidad intrínseca*.

La razón de profundizar sobre esta interpretación del cómo se constituye el ser social o la relacionalidad del uno con el otro es consecuencia de buscar mantener la claridad que debe estar presente en la reflexión en torno a la *coexistencia y el coestar* del Dasein. Y así poder aclarar finalmente el último elemento que debe tenerse presente respecto de la reflexión en torno al *respeto*:

[...] Sólo es posible encontrar un cierto número de <<sujetos>> cuando los otros, que comparecen primeramente en cuanto coexistentes, son tratados meramente como <<números>>. Semejante <<número>> de sujetos sólo se descubre por medio de un determinado ser con y para los otros. Este <<irrespetuoso>> coestar <<cuenta>> con los otros, sin <<contar en serio con>> ellos y que tampoco quiera <<tener que ver>> con ellos.<sup>187</sup>

Lo que creemos debe explicitarse de la cita anterior es que Heidegger vuelve a retomar el término de la *falta de respeto* para cerrar el párrafo 26. El *irrespetuoso* tomar en cuenta

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 145, original, p. 125.

que no cuenta realmente con los otros, ¿qué significa? Es aquí donde volvemos a abrir la interpretación que hemos realizado hasta ahora para confirmar lo expuesto, si el *respeto* es el modo de *aperturar la totalidad del otro como un extenderse hacia...*, entonces el ser *irrespetuoso* involucra que desde el *convivir* con el otro se interactúa y *apertura* al otro en la manera en que no se estructura una relación con otros en función de sus *modos de ser*, se piensa en los otros Dasein en relación a sus *ocupaciones*. El repetir esta reflexión aquí nos sirve para recordarnos que esta es la convivencia cotidiana de la economía moderna: la empresa y las relaciones comerciales no se basan en la *justicia*, en el *modo de ser justo* porque lo que determina este interactuar Dasein-Dasein es el estar ocupado del otro, dando prioridad a su *efectividad ocupacional y capacidad productora de dominación del ente intramundano*.

La constitución de la *consideración* llegará hasta que el Dasein deba habérselas consigo mismo y con su *estar-en* de tal manera que procure mantener con *atención y vigilia* su cotidiana *convivencia*, de modo que exista una constante interacción entre los modos *propios e impropios* de la expresión de la *solicitud*. El trazar un *compromiso en común* que constituya una verdadera solidaridad es fundamental para estructurar un *modo de ser oikos humano* que no olvide su originario partir del *modo de ser justo del Dasein*.

Para finalizar este apartado, entonces, demos una última reflexión en torno a la comprensión del *respeto*, pues ésta nos dará pie a la reflexión que se realizará en el tercer capítulo de esta investigación. ¿Cuál es el modo en que nos acercamos al otro que provoca una mirada *irrespetuosa o respetuosa* que desencadena un tratar al otro desde la *indiferencia* o desde la *indulgencia*?

Lo que pretende develarse con este cuestionamiento es situar las condiciones de relación de manera clara, no sólo desde sus condiciones más generales, sino concentrarnos en sus condiciones de posibilidad como *posicionamientos o Haltung*, puesto que se parte de un mirar que apertura un modo de darle sentido al relacionar con el ente, y a su vez se habla de ya no sólo del sentido, sino del *trato*, o podríamos decir que el *sentido y el trato* están vinculados íntimamente, manteniendo en la mira lo que implica la diferencia entre el mantenerse quieto y el no hacer nada.

En el mundo contemporáneo no puede omitirse la interpretación bajo la que la acción de *pensar* suele comprenderse como un *no hacer nada*, donde pareciese que *dar sentido* es un pensar sobre la interacción que se tiene con un fenómeno, del mismo modo, el *tratar* se entiende como una relación que se refiere a la realidad concreta: es un *actuar*. Dicho esto, debemos aclarar lo siguiente: la mirada *contemplativa o atenta* ya implica nuestra primera acción en el mundo, la cuál es *aperturar mundo, es dar sentido*.

Los dos grandes errores que se cometen en el mundo contemporáneo es entender la acción de *pensar* como un no hacer o como un acto pasivo. Es propiamente la falta de *apertura de mundo* la que provoca pensamientos como: es imposible salir del capitalismo o que la corrupción es inevitable y es parte de la condición humana y lo único que puede hacerse es tratar de limitarla y condicionarla.

Para comenzar con la aclaración debemos mantener en cuenta que la manera en cómo se aborda un tema es la manera en cómo se estructura ya una serie de elementos que contextualizan y dan significación al fenómeno abordado, en otras palabras (y afirmamos que esto es una de las caracterizaciones elementales de *Ser y Tiempo*): en la manera en que preguntamos sobre un fenómeno es la manera en la que ya existe una precomprensión que remite a una posible respuesta o acercamiento del mismo, por tanto, la misma pregunta ya es una problemática que debe mantenerse en consideración. Pensar entonces es “estar abierto al ser, es ser una relación constante con el ser.”<sup>188</sup>

El tema efectivamente no es novedoso, sin embargo, es fácilmente mal interpretable o dejado de lado en la cotidianidad, pues, la manera en cómo preguntamos sobre un tema contiene en sí mismo un mundo de sentido: esto es la *mundaneidad del mundo o familiaridad*. Y es por este motivo también, que debe mantenerse en consideración el que al preguntar no existe una determinación respecto de la manera correcta o incorrecta de hacerlo, sino que el preguntar implica un modo de acercamiento, una forma de *considerar o de construir respecto a...* y

---

<sup>188</sup> Leyete, Arturo, en Martin Heidegger, (1990), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 7-54. Correspondiente a la introducción de este texto.



cuando no se es consciente de este acercamiento no se podrá evitar caer en el error del determinar, entonces, el errar no se encuentra en el modo de preguntar sino en la falta de comprensión de lo que la pregunta nos permite plantear.

De este modo, la cotidianidad *media* o inmediata del Dasein no se presenta como un modo incorrecto de relacionarse con el otro, sino que incompleto y, por tanto, el error no se encuentra en la impropiedad, sino en la falta de claridad y constante interactuar entre *los modos de dar sentido y los tratos propios e impropios* de la expresión de la *solicitud* bajo los que el Dasein *habita*. La exposición que en este caso seguimos de Heidegger, nos parece que apertura un remitirse a la cotidianidad como un *estar-siendo-en* y que incluye una visión más amplia que una oposición o dualismo entre pensar/actuar, implica mantener en vigilia nuestros modos propios e impropios de aperturar mundo y con ello establecer una mirada en el mayor número de situaciones del *cada vez, atentos de este modo de ser*.

El ¿qué? Entonces, creemos pregunta desde la determinación inmediata del *ser*, lo que significa, se estructura como una pregunta que ya da por hecho una condición objetiva específica de una *tematización* respecto del *ser* del ente, es decir, remite a una consideración principalmente respecto del ente, su abordaje pues, no es un error sustancial de comprensión de nuestra existencia o nuestro existir, sino que involucra una de las posibles maneras de abordar el tema en relación al ente; por otro lado, el preguntar ¿cómo? nos parece implica la consideración contextual que abarca el tema de una manera situacional, y con ello, que busca encontrar el *sentido de ser de la interacción patente*.

3) La consciencia del estar-en-el-mundo como cuidado protector del *sentido del ser*. El morar-habitar como una forma de proteger.

Lo expuesto hasta ahora nos permite abordar de manera directa que en la *solicitud* nuestro relacionar con el otro se presenta desde un *extenderse hacia el otro o atender* y un *considerar al otro* que se presenta hacia el Dasein en la manera de establecer una relación que mantiene presente el *dejar ser en libertad* y su *ser resuelto-hacia...* o desde un *emplazar y un contemplar* que se presentan como maneras de buscar una determinación que proporcione seguridad y estabilidad en el relacionar cotidiano.

Esta cuarteta de términos, creemos, puede ser enlazada con el *ethos y oikos* originario de manera más clara desde el interpretar de nuestra existencia como *Ereignis*, temática que Heidegger trabaja en la exposición de *Identidad y Diferencia*. La razón de emplear dicho término, es que en alemán hace referencia a el acontecimiento, por tanto, nos permite mantener de manera persistente el interpretar de estos cuatro elementos como maneras del acontecer en torno al otro y que expone la originaria relación que termina fundando *hábitos* de relación que terminan afectando nuestro interactuar con el ente intramundano.

El hombre no es simplemente un ser racional –con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente–, es pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece al hombre, ya que sólo así acontece, [...] el hombre no es anterior, ni tiene por tanto ninguna preeminencia respecto al ser, pero el ser mismo tampoco tiene esa preeminencia, porque <<depende de...>>, pues necesita de un claro (<<Lichtung>>) para llegar a ser presente. Hombre y ser necesitan ese claro donde pueden transpropiarse: pasar a ser propios el uno del otro.<sup>189</sup>

Cabe resaltar esta consideración que se encuentra en el mismo texto de *Identidad y Diferencia*, el acontecimiento de transpropiación es lo que Heidegger llama *Ereignis*, la palabra alemana solo nombra inmediatamente al acontecimiento, sin embargo, lo que se resalta en la reinterpretación del pensador alemán es que el acontecimiento solo le ocurre a sí mismo, sólo es un asir con la mirada, y por tanto siempre es “el mío cada vez”<sup>190</sup>, lo que

---

<sup>189</sup> Leyete, Arturo, en Martin Heidegger, (1990), *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona., p. 45.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p.p. 85-91.

nos conduce a pensar inmediatamente en esta “dependencia” o “deuda que tienen uno sobre de otro”.

¿Qué involucra esta deuda? Lo que promueve es el resaltar la condición que involucra el *ser* del Dasein como *resolución hacia y el dejar ser en libertad*. Hombre y ser, son uno mismo no porque sean el mismo ente, sino porque su copertenencia es inmediata en tanto que se dan apertura uno al otro (esto es propiamente a lo que se refiere el término de claro o claridad). La aperturidad que da uno a otro es en la condición bajo la cual se hace la consideración “el ser del ente” y respectivamente “el ente del ser”, la transpropiación involucra su dinamismo interno que las hace ser una para la otra.

Este ente al que nos referimos es el ser humano, pero su condición de *ser*, no se auto determina de manera inmanente, sino que sólo existe y es posible como un *estar fuera de sí mismo*, es decir, *solo somos posibles como un constante relacionar que se presenta cada vez*. Pero ¿qué significa este *constante relacionar*? Algo que queda obviado, es nuestro interactuar con los otros entes, la constitución que se realiza de nosotros mismos a través de esta relación y a su vez las nuevas posibilidades que se abren a los otros entes por su relacionar con el Dasein, los *hábitos* que se constituyen de dicha interacción es lo que primeramente nos queda oculto en este *modo de ser propio del Dasein: el cuidado*.

La complejidad de dicha interpretación viene en relación a que el *ser* se piensa como fundamento y a su vez como objeto, se le caracteriza con propiedades con las cuales se busca poder poner al dominio del hombre, o sea, otorgar seguridad y estabilidad a la interpretación sobre la propia existencia y nuestro existir. De esta manera cuando se piensa en el Dasein tendemos a pensar en una determinación que expresa moralidad, resolución y productos de los actos humanos, o también sus propias condiciones biológicas/fisiológicas como descripciones únicas y patentes del *ser que somos*.

Es de esta manera que esta interpretación favorece el hablar de la relación con el *ser* del Dasein a través de una mirada que se pierde en relaciones determinantes a su condición fisiológica o a sus acciones como condiciones delimitantes del *ser que somos*, constituyendo así una visión que *enmarca* al Dasein del mismo modo que se consolida una relación con el

ente intramundano, y es por ello que la relación con el término *Gestell* nos pareció pertinente de utilizar en este capítulo, pues arremete a un interactuar desde la seguridad, la resolución efectiva y completamente delimitable, como si se hablase de un producto acabado el cual podemos siempre *reemplazar* cuando sea necesario.<sup>191</sup>

La com-posición (*Gestell*) expresa ese mundo más allá de la metafísica, que no nos concierne como algo presente, porque ya no podemos hablar de <<substancias>> (la presencia permanente) o de objetos (entes) para un sujeto, sino de un juego en el que hay <<medios de subsistencia>>, y en donde todo resulta reemplazable: <<el ser es hoy un repuesto>>.<sup>192</sup>

Se exige un nuevo comienzo en la estructura del pensar que posibilite el cumplimiento de lo que se anuncia en la esencia de la técnica: el guiar; y aunque en la técnica moderna como *Gestell* se alcanza a divisar esta esencia lo que fundamentalmente realiza es la *ocultación* de dicha condición. La mutua pertenencia de *ser* y hombre es un “dejar pertenecer” esto es el *Ereignis* propiamente: un dar espacio al *sentido del ser* que no debe ser visto como un dar dirección a algo, sino que es un *aperturar una relación*<sup>193</sup>, y de esta manera, la *relación Dasein-Dasein* que se estructura desde el *Gestell* aunque no deje de existir, siempre encontrará su contraparte que posibilite modificaciones fundamentales en el *relacionar constante del Dasein* para consigo mismo, los otros con su misma condición de existentes y los entes intramundanos.

[...] <<el ser que es lo ente>>. El <<es>> tiene un sentido transitivo, de tránsito a lo ente: ser que llega a *ser* lo ente, pero no entendiendo que el ser abandone su lugar para llegar hasta lo ente, porque, para empezar, ¿quién ha dicho que el ser tenga un lugar? ¿no será que el ser es precisamente ese tránsito? El ser es la *sobrevenida* (<<Überkommnis>>) que va abriendo, descubriendo, gracias a la cual algo puede llegar y aparecer. La *llegada* (<<Ankunft>>) misma es lo ente que aparece y, de este modo, en esa apariencia, encubre el ser (la sobrevenida).<sup>194</sup>

La exigencia que se realiza al pensamiento moderno es entonces: dar apertura a la *vigilia del ser y el ente* pues como se comienza a develar, la interpretación que implica el aperturar del *ser y el ente* nos expone como entes y como *seres* a su vez. Se habla entonces de la

---

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p.p. 46-47. En la traducción de *Anthropos* el término *Ge-stell* es traducido como *com-posición* es por esta razón que agregamos el paréntesis explicitando el término utilizado aquí en vez de *emplazamiento o dis-poner*.

<sup>193</sup> *Ibidem*, pp. 48-49.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 51.

*indulgencia y la indiferencia, del respeto y la falta de respeto* como constructoras del *convivir cotidiano*, pero también del *compromiso en común*, diluyéndose en la cotidianidad de manera que fácilmente pueden ser confundibles, pero que refieren al interrelacionar uno con otro en la consonancia de la cotidianidad *mediana* o inmediata del Dasein.

De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos *Ereignis*. [...] Lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación.<sup>195</sup>

Con esto se expone definitivamente que inclusive desde el *Ge-stell*, lo que se busca es una manera de aperturar un *sentido de ser*, y que si bien puede ser una *apertura* incompleta porque busca una determinación que parte desde la *dis-posición* esperando concretar un dominio sobre el *ser* del ente (y del ente en general), su condición originaria es la de estructurar un tipo de relación de *sentido*, por tanto, el termino *Ereignis* describe perfectamente esta condición *transpropiadora*.

No es que no exista ninguna diferencia, sino que ambos modos de dar claridad y *sentido al ser* se sustentan en la búsqueda por establecer una *morada*, un *estar-en* constante y que otorgue seguridad y confianza que permita al Dasein dar *sentido* y sustento a su propia existencia y su existir. Establecer una *morada* entonces significa el consolidar y apropiarse un modo determinado de *ser-en-el-mundo* y con ello, el consolidar las formas que permiten el desarrollo y la aceptación constante que implica el *coexistir* y el *coestar*, condición que hemos decidido llamar *institucionalización de la morada*.

El acontecimiento de transpropiación es interpretado entonces como esa descripción que asocia al Dasein como ente y ser, pero no sólo eso, sino que nos permite pensar su constante devenir y actuar como una “vuelta hacia el sentido del ser”, con lo cual se pretende romper con la determinación construida en el *Haltung* o *posicionamiento* moderno bajo la cual no es posible ninguna reconciliación de una y otra, encontrándonos así atrapados en el *emplazamiento* o *provocación determinante de la Gestell*:

---

<sup>195</sup> Heidegger, Martin, (1990), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 85-87.

[...] el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición.<sup>196</sup>

El trabajo que se presenta en el pensar originario de *ethos* y *oikos* originario corresponde, creemos, un paso hacia adelante sobre aquello que expone Heidegger como la vuelta o el giro hacia la esencia de la metafísica:

Con la vuelta a la esencia de la metafísica, la historia del ser muestra los diversos modos en que los hombres se han representado la <<presencia>>: como una forma derivada del ser en la que este mismo es algo no originario. Por eso, Heidegger habla de este comienzo nuevo del pensar que debe tener presente toda la historia del ser y su origen. El punto de partida de este pensar sigue siendo el planteamiento de la pregunta por el *sentido* del ser, que se encuentra más allá del ser:

Pensando la identidad, llegaremos al *Ereignis*. Pensando la diferencia, a la resolución.<sup>197</sup>

Tanto identidad como diferencia se vuelven un juego de la resolución entre *ser* y ente, que solo puede develarse en la apertura y diferencia originaria entre ambos, que “deja aparecer” uno a otro. *Oikos* y *ethos* originario son la exposición que presenta un *estar resuelto para dejar ser en libertad* propio de la *indulgencia*, pero a su vez, esta *resolución hacia...* se presenta solo en condición de la apertura *atenta* del *sentido del ser originario* que se encuentra en el *respeto*. Cuando la relación se da por hecho, se vuelve una relación que *olvida la distinción*, y se vuelve *indiferente*, esto nace a partir de una serie de relaciones que no se encuentran *extendidas la una para la otra*, sino que se determinan desde ciertas circunstancias que se estimulan desde *el ser irrespetuoso*.

El relacionar que se presenta aquí ante el otro Dasein, se convierte en condición de apertura hacia el *sentido del ser* en general, en otras palabras, estar *atento y resuelto a dejar ser en libertad* expone la posibilidad de estar de este mismo modo dirigido hacia el *ser de lo ente en general*, y así, asumir los elementos del *convivir cotidiano* (*la falta de respeto y la indiferencia*) como modos específicos del *estar-en-el-mundo* que no constituyen toda la gama de posibilidades de la *coexistencia* y *el coestar*, y que por ende, siempre hay

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>197</sup> Leyete, Arturo, en Martin Heidegger, (1990), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 52-53.

posibilidades de repensar el *sentido de ser de la estancia* que hemos constituido y la *institucionalización* que fortalece y estructura dicha *estancia*.

Entonces, si bien se ha pensado la identidad como una propiedad del *ser*, lo que debe pensarse es que la identidad es la aperturidad que permite ser al *ser*, pues, lo fundamental del *ser* es en tanto que deviene hacia lo *ente* y lo *ente* al *ser*<sup>198</sup>; el único modo de realizar dicha comprensión – nos expone Heidegger – es explicitando los elementos que la metafísica tradicional ha consolidado como verdaderos y elementales en el conocimiento existencial: hombre como un ente que es interpretado como “animal racional”, la interpretación del relacionar constante del Dasein para con su mundo-en-torno como si fuera tan solo una representación conceptual y el *ser* como fundamento que solidifica lo que sustenta la misma existencia.<sup>199</sup>

Por tanto, la confrontación con la propiedad y la impropiedad no nos lleva a una batalla del bien contra el mal, sino un relacionar expuesto ante sus posibilidades y *modos de ser* que exponen a su vez un *tener que ser cada vez*, el cual no está determinado o consolidado como a la manera de una *propiedad que está-ahí*, sino que son siempre posibilidades presentes en el relacionar cotidiano y que ante todo tienen una función y relevancia estructurales para la cotidianidad media del Dasein.

El repetir de estas características es fundamental, pues al tratarse de *posicionamientos* del Dasein en su interpretación y trato de *familiaridad con el mundo-en-torno* presenta el riesgo de que al tratar de construir ejemplos y dar lecturas diversas sobre el tema aquí expuesto, sin dar cuenta, es posible dar por hecho las diferencias aquí establecidas y se vuelva a remitir a reflexiones ya constituidas desde el *posicionamiento moderno*:

Reside en el carácter de ser del cuidado el que éste quede absorbido en su ocasionamiento, asimilado a su realización. En la costumbre y publicidad de la cotidianidad se disipa el cuidado, la atención; eso no quiere decir que desaparezca, sino que ya no se muestra, que está encubierta. El cuidarse de... y el andar en...

---

<sup>198</sup> Heidegger, Martin, (1990), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 67-68.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p.p. 73-79.

adquieren el aspecto aparente de la *falta de cuidado, de atención*. El mundo que aparece se aparece de ese modo directo como si simplemente estuviera ahí.<sup>200</sup>

Es decir, al *ser nosotros este modo de ser cuidado*, nuestra *ocasionalidad* nos absorbe, nuestro interactuar cotidiano e inmediato es lo que forja nuestro *ser en el mundo*, o mejor dicho nuestro *estar-siendo-en-el-mundo*. La gran complicación que aparece en la economía moderna podríamos presentar es el de la pobreza y la corrupción; no obstante, lo que se encuentra de fondo es una relación que se piensa desde el objeto, se piensa en una economía que no trata de relaciones humanas, sino de productos y servicios que se fabrican y obtienen. Lo que aquí se trata de explicitar es que parte de la omisión fundamental es el entender la *distribución* como un relacionar que no toca al hombre-existencia en su existir-*mundo*.

La razón de esta omisión no se encuentra en una específica forma de pensar, sino que como ya hemos intentado exponer se consolida desde el propio devenir en cotidianidad del Dasein, que estructura *posicionamientos o Haltung* que no se consolidan por un individuo, sino que se estructuran bajo este *modo de ser humano* que hemos denominado *oikos originario*, es decir nuestro *ser que busca vivir-junto-con-otros, que normaliza nuestro habitar en el mundo, lo institucionaliza*.

---

<sup>200</sup> Heidegger, Martin, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Madrid, Editorial Alianza, p. 131.



**Capítulo III *ethos* y *oikos* originario a partir de la mundaneidad del mundo.**

## 1) La mundaneidad del mundo: el todo remisional de sentido

Realicemos una tercera recapitulación que facilite la comprensión y dirección que hasta ahora se ha dado al presente trabajo de investigación y con ello permitir la introducción a este tercer capítulo.

El primer capítulo ha comprendido un análisis respecto de los *modos de ser* que constituyen a la economía y la ética moderna, a lo cual hemos denominado el *oikos y ethos originario*, en simples palabras, hablamos de las condiciones de posibilidad que permiten un obrar económico y uno ético.

Este análisis develó que estos *modos de ser* se dan como una consecuencia de encontrarse como *seres-junto-con-otros-en-medio-de...* y por ello se fundamentan en el *cuidado* como el *modo de ser más propio del Dasein*, es decir en su *ser relacionalidad*; pero expuesto primero desde sí-mismo: por el lado de la ética se comprende la *responsabilidad* a través del *compromiso*, poniendo énfasis en la responsabilidad como un termino que debe ser aclarado como *co-participación* existencial y que nos remite a la íntima condición del *ser* que nos pertenece, remarcando que el *ethos originario* es *el modo de ser humano-en-el-mundo*, atribuyendo una suerte de prioridad en el *estar-en-el-mundo*<sup>201</sup>, tema que creemos fundamental concretar en este apartado y que abre la posibilidad de ir más allá de una concepción moral.

Por otro lado, el tema de la economía se ha relacionado con el *modo de ser de la justicia* a través de la *distribución*. La idea central en este punto, es que el *sentido de ser* originario de la economía se encuentra en el *querer-vivir-juntos*, estructura que se analizó y comprendió como una *institucionalización o normalización del modo de ser humano-en-el-mundo*, resaltando de esta manera el estructurar cotidianidad y constancia del *modo de habitar* que se da *junto con otros y en medio del mundo-en-torno*.

---

<sup>201</sup> Esto debe comprenderse en función de lo ya expuesto en el primer capítulo, el centrarse en el modo de ser humano tiene la desventaja de centrarse en el individuo y por tanto en permitir una relación con el individualismo moderno, nuestra interpretación busca romper esta relación y centrarse en la condición de posibilidad existencial.

De esta manera, la interrelación entre *oikos* y *ethos originario* comienza a estructurarse en una doble necesidad: primero la de reflexionar con respecto de la *justicia* como el *modo de ser* que permite la *normalización* como una búsqueda de *reproducir y dar continuidad a la existencia*, lo que nos invita a realizar una reflexión respecto de nuestro *distribuir* como una relación *Dasein-Dasein* que afecta a nuestro *mundo-en-torno* y por otro lado de nuestro relacionar cotidiano *Dasein-mundo-en-torno* que *modifica y permite diversas maneras de interrelación con los otros Dasein*. Por otro lado, que esta misma *distribución* se da con dos tipos de *entes distintos*: los materiales y los inmateriales, y debe entenderse que la separación es fundamental.

Para poder explicar y ejemplificar esta separación pensemos primero que dentro de la *distribución* encontramos que este *actuar* se manifiesta a través de *tomar parte en...* y del *compartir*, y del mismo modo, el *tomar parte en...* de un *ente material o inmaterial* y un *compartir* significan interacciones muy específicas, con el *ente inmaterial* lidiamos con ideas, mitos, política; es decir, propuestas de comprensión y relación entre los diferentes *seres* con los que se da nuestra interacción cotidiana, mientras que con lo material se lidia con otros seres vivos, los minerales, el mismo sol o el universo y puede significar diferentes motivos y/o resoluciones que no podemos exponer como si fueran la misma condición.

El análisis de la *distribución*, a su vez, nos ha invitado a dar claridad sobre las dos aperturas del *modo de ser propio* del *Dasein*, el *cuidado*, las cuales son: *la ocupación y la solicitud*. Sin embargo, en el estudio de la economía, la *distribución* queda marcada por la *ocupación y su composición material* y así, la intención de construir una economía justa, equitativa y que elimine la desigualdad no logra su cometido al corromperse.

¿Cómo se da dicho fenómeno? ¿por qué ocurre? Lo que creemos es que al no exponer los elementos originarios del *sentido de ser* de la economía, no hay posibilidad de mantener en vigilia el *modo de ser humano* que se relaciona y que comprende su existencia desde la *propiedad o impropiedad*, condiciones que exponen dos maneras distintas de interacción que, si no son consideradas dentro de cualquier análisis, teoría y/o comprensión en torno al *ser económico* (o a cualquier otro *modo de ser*), lo que sucederá es que una parte de dicha

interrelación quedará oculta y provocará dificultades en el modo en que se estructuran dichas relaciones.

De este modo, se ha tratado de exponer un análisis que entrelaza dos elementos que consideramos íntimos, el como interactúan *la ocupación y la solicitud*. El capítulo anterior comenzó a dar dicha interrelación a partir del análisis del *actuar distributivo* en las relaciones Dasein-Dasein, y con ello también se busco incluir la modificación que sufren estas relaciones a través de la relación que se da con el *ente intramundano*: lo que se expuso propiamente fueron las expresiones de *la falta de respeto y la indiferencia* por el lado de la relación (comprensión) en *impropiedad y el respeto y la indulgencia* desde la relación (comprensión) en *propiedad*. Estas condiciones intentaron expresar la *solicitud del Dasein* que es dada por hecho y olvidada en el análisis de la economía moderna.

Se ha expuesto el cómo se puede estructurar una relación desde los *útiles a la mano* para con el otro Dasein que puede ser *propia o impropia*, exponiendo por un lado una relación de *reemplazo y objetivación* (que se resuelven como un *provocar* y un *contemplar*) que facilita una interacción determinada que busca la seguridad (lo que es manipulable, práctico e inamovible), y por otro lado una relación desde la *consideración y la atención* (que se manifiestan como un *dejar-ser en libertad* y desde el *ser resuelto hacia...*), la cual busca interacciones sustentadas en la posibilidad y el cambio, relaciones profundas que pueden restablecerse *cada vez*, ambas maneras de relación son necesarias, pero ninguna de ellas es una *determinación* sino modos posibles de relación.

Entonces este primer análisis trató de explicitar que la construcción y comprensión de nuestra existencia y de un sistema e institución social – no sólo la económica –, tiene que dar su primer momento en la consideración de que el *ser* que somos cada vez interactúa con otros *seres* como él mismo y con otros *entes intramundanos*; esta relación es pre teórica y va de ida y vuelta, o sea, es *solicitud y ocupación* a su vez: la relación de *Dasein-Dasein* se constituye por un lado como *solicitud* en donde existe la manera *impropia o inauténtica* de relación que expone al otro como sujeto de *objetivación* esto es, realizamos una

*contemplación* del otro y lo determinamos, en categorías (trabajador, padre, homo sapiens sapiens, humano, o cualquier identidad social y/o cultural, entre otros).

Por otro lado, la relación puede ser desde la *propiedad o autenticidad en consideración*, dando prioridad a la fundamental *libertad* del otro y también de sí-mismo, lo que nos hace voltear hacia el otro y hacia sí-mismo y *dejarlo-ser en libertad*. Lo que involucra propiamente el replantearse algún fenómeno, el estar atento de las condiciones del otro, no solo es un padre o madre, es un ser humano, una persona enferma o estresada, una persona contenta o triste, nos referimos entonces a relaciones donde se incluye un contexto y una mirada que busca dirigirse desde la *atención y el dejar-ser en libertad*.

Por otro lado, esta relación *Dasein-Dasein* constituye un modo de *ocupación* implícita, lo que significa que puede permanecer desapercibida, esta relación no necesariamente constituiría un modo de interacción *impropia* con él otro, sino que como se trató de expresar en el capítulo anterior, involucra atender a que el relacionar del Dasein con otros parte de una cotidianidad marcada por la ocupación. Esta es la razón de que en el análisis de la *impropiedad* de esta relación se hablase del termino de *gestell* (el *provocar*), pues la relación con el otro Dasein puede darse de una manera que ve al otro como un elemento que me permite llegar a un fin.

Así, el otro *Dasein* *reemplaza* o es *reemplazado*, por una máquina, o *reemplaza* a otro, como medio de producción, como trabajador, es *provocado* para extraer su fuerza vital (como Marx lo expondría en lo que sucede con la *alienación*) y a través de ello generar riqueza, poder o valor, pero también construye seguridad y continuidad; como veremos más originariamente, el *reemplazo es un modo de comprensión sobre el Dasein que visualiza tan sólo lo que su ocupación nos dice de él, lo que su condición como ente físico nos permite desvelar, eliminando así su carácter fundamental de Dasein*.

Existe a su vez un tipo de interacción que al remitirse al otro desde un modo *propio* permite que a su vez la *ocupación del útil a la mano* sea vista propiamente desde la *consideración relacional* y, al *considerar* prestamos *atención*. En la *atención* nos mantenemos *resueltos*

*hacia nuestro estar-en-el-mundo*, dicho de otra manera, el extender *atención* es un modo de apertura a la constante interconexión que se sitúa en todo lo que existe, sólo mientras *somos atentos con el otro Dasein* podemos decidir *aperturar la mirada al mundo circundante que nos rodea*, lo cual implica tener en mente y poder aprovechar las diferentes posibilidades de un fenómeno dado o de una interacción concreta, *en cada ocasión* se tiene que elegir una posibilidad de dar *sentido al fenómeno* con el que se interactúa.

Esta condición de relacionarnos conforma o estructura lo que hemos denominado los *hábitos* o el *ser habitud* del *ser* que somos, estos *hábitos* consolidan condiciones de posibilidad de vivir o pensar o interpretar diferentes momentos de nuestro existir y, a su vez consolidan por ello mismo el *posicionamiento o Haltung* sobre el que vertimos *sentido a nuestra existencia*, es decir el modo en que miramos o aperturamos nuestra *relacionalidad* con todo nuestro *entorno*.

Ya se ha expresado esta primera forma de interconexión, no obstante, ¿qué pasa con la relación *Dasein-ente intramundano*? También constituye una *ocupación y una solicitud*, aunque la *ocupación* es algo más sencillo de aclarar, sus implicaciones no lo son y en este capítulo debe exponerse cómo es que la relación del *ocuparnos de algo y el para algo... del útil a la mano* también permite de manera interactiva con la problemática expuesta en el capítulo anterior que se constituya una *solicitud*. Sin embargo y por ello no podremos profundizar en todo lo que implica nuestra relación con el *ente material*, ya que nos diluiría en otra investigación alejándonos de nuestro objetivo central, por lo que solo podremos enfocarnos en la parte de la relación con el *ente inmaterial*.

Es bajo esta mirada que se expresa lo siguiente: el *modo de ser de la distribución* expresa una relación *Dasein-Dasein*, pero a su vez, el *ser* que somos a su vez no puede ser comprendido sin las interacciones correspondientes que toman lugar en el *estar-en-el-mundo*, o sea, las características de *ser y ente* solo existen en tanto que se encuentran *en-el-mundo* y que a su vez, ellas modifican eso que llamamos *mundo*.

Uno de los elementos más importantes es la de expresar con claridad que si el primer paso del análisis fue el relacionar del *ethos y el oikos originario* desde la *solicitud y la ocupación*, exponiendo las manifestaciones del *ser* que somos en esta interacción, ahora cabe complementar dicho análisis desde la manera en la que el *ser* que somos es afectado por su modo de *estar-en-el-mundo* y a su vez como este *mundo* es afectado por el *ser* que somos, y que si bien iniciamos el primer capítulo exponiendo elementos de la interrelación que se dan tanto de manera *material como inmaterial*, la exposición de ambos es una tarea nada sencilla que tiene sus propias matices.

Entonces, para realizar este análisis se desarrollará una comprensión a profundidad del termino *mundo*, con el cual se realizará una clarificación de los elementos que hemos expuesto hasta ahora. Por otro lado, y en continuación de esto, se buscará reflexionar en torno a lo que significa la *aperturidad del ser que somos*, y como ésta permite el *mostrarse del sentido del ser*, lo que a su vez es esta misma *apertura* que suele quedar oculta como una mera *aparición* de una realidad tangible y *determinable*.

A partir de dicha reflexión se presentará lo que a nuestro modo de ver provoca el ocultamiento de la *aperturidad del ser que somos* y con ello del *mundo* y, desde la cual la consideración hacia la *propiedad o la impropiedad* queda relegada a una batalla de contradicciones valorativas, como una única y válida interpretación y comprensión del *modo de ser* que corresponde al *ethos y al oikos originarios*.

Para finalizar con las repercusiones de dicho movimiento, se realizará un análisis final de cómo creemos que esto afecta al interactuar cotidiano y constituye el *modo de ser de la corrupción*, buscando exponer los elementos principales de una reinterpretación del concepto de *corrupción* y sus elementos constitutivos, abriendo un espacio en el último capítulo a manera de conclusión y recuperación de los elementos que consideramos sustanciales para enfrentar este *modo de ser* de una manera distinta, explicitando de la manera más clara posible, por dónde consideramos que puede comenzar a abordarse la problemática de la corrupción como *modo de ser* y a su par, exponer los contenidos que dificultan tanto la comprensión como la delimitación de esta condición.

Cabe aclarar por último que en este punto es donde debe mantenerse vigente la comprensión de que nuestro reflexionar en torno a lo *originario de la ética y la economía* y no deberá verse en una reflexión de conceptos, sino que lo que se procura es exponer términos que describan *comportamiento humano* y, por ello, se sustentan en la cotidianidad, proponiendo así que cada reinterpretación no se sustenta en una definición única sino en la búsqueda de la descripción de la relación expuesta, lo que implica que siempre puede enriquecerse la comprensión de los términos que se exponen, siempre y cuando tengan en mente y mantengan la intención originaria de relacionarse con la *cotidianidad misma*.

a) *oikos originario y ethos originario*: El concepto de *mundo* en Heidegger y la mundanidad del mundo.

Anteriormente hemos comenzado a expresar en líneas generales lo que comprende Heidegger por *mundo*, desde el primer capítulo en el cuarto apartado del mismo<sup>202</sup>, se ha tratado de aclarar y expresar algunas generalidades del término de *mundo*, sin embargo, nos concentramos más en lo que implica la estructura completa de *estar-en-el-mundo*.

Se describieron algunas puntualizaciones del término y principalmente se mencionó como una “totalidad comprensiva”, a su vez, de manera más completa como una “totalidad comprensiva vinculante” que por tanto supera la dualidad “sujeto-objeto” y nos lleva a una manera de comprensión muy distinta y que nos parece fundamental explicar en este capítulo junto con esta expresión de “totalidad comprensiva vinculante”.

Del mismo modo, Heidegger en relación con este término utiliza constantemente el término mundaneidad, el cual hace referencia hacia aquello en la cotidianidad construimos como *lo familiar*. Anteriormente fue construido un análisis de este término a través de un “estar vuelto hacia” (de ahí lo vinculante), que se trató de describir con referencia a la expresión “estar-en”, que implica principalmente la idea de que el término de *mundo* no es un referente a una objetividad sino a una relacionalidad, pero ¿qué significa esto?

---

<sup>202</sup> Desde la página 93 de este trabajo.



Empecemos tomando interés en que Heidegger tuvo una serie de referencias constantes a el *conocer* y el *conocimiento* en la interpretación del concepto de *mundo*<sup>203</sup>, la razón de esto es que para el autor de la Selva Negra, la interpretación contemporánea del *mundo* implica un olvido de que el *conocer* parte principalmente de la noción de *mundo* y no sólo eso, sino que debe siempre estructurarse como un *estar-en-el-mundo* o *ser-en-el-mundo*; entonces, es fundamental el tener presente la estructura básica del *estar-en-el-mundo*, pues sólo a partir de ella, la pregunta por el *sentido del ser* puede ser planteada, primero no desde la objetualidad y segundo evitando la tendencia a dar por hecho este preguntar.

Ahora, por otro lado, la referencia que nos parece tener más claridad para encontrar y delimitar la importancia que relaciona el termino de *mundo* y el *conocimiento* es la que se da en las conferencias escritas en el libro de *Introducción a la filosofía* (1928-1929), en ellas, se comienza a dar una reflexión en torno a la relación de la filosofía, la ciencia y la cosmovisión y que por cierto tendrá una gran relación con el concepto de *mundo*.<sup>204</sup>

Las primeras maneras de expresar la revisión del termino cosmovisión vienen de Kant y Schelling quienes proponen primero (en Kant) la noción de una visión o consideración de la naturaleza mediante los sentidos, y por otro lado (en Schelling) que esta consideración era una acción de la inteligencia y que gracias a ello se puede construir la noción de un mundo<sup>205</sup>, sin embargo, esta comprensión de mundo, comenzó también a considerarse una “visión del mundo”, es decir comenzó a exponerse como una noción que mienta a una totalidad de esferas o temáticas de la vida cotidiana y de este modo, se fue constituyendo por ejemplo un “mundo moral” (en Hegel) un mundo de la religión, un mundo de las matemáticas, e inclusive, un mundo personal o de las ideas.

Cosmovisión dice Heidegger, no será simplemente la consideración o contemplación de las cosas, sino una “toma de postura”, que se constituye en una convicción personal, en una convicción adoptada o imitada y/o por último en una convicción que nos ha acontecido<sup>206</sup> (lo

---

<sup>203</sup> Dividiremos conocer y conocimiento en tanto que el conocimiento lo relacionaremos con un institucionalizar el acercamiento al mundo como un posicionamiento y el conocer como el comparecer originario desde el *ocuparse de...*

<sup>204</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p.p. 244-245.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 247.

cuál podría implicar que histórica o culturalmente se estructura dicho posicionamiento, sin embargo a su vez fue adoptado por el devenir de estar en relación y familiaridad (mundaneidad) con dichas estructuras a través de una exposición sea por una enseñanza directa, por relación indirecta a través de otra persona y finalmente como una decisión que las vincula).

Debe tomarse en cuenta que no se expresa la condición de una experiencia personal en este punto, la razón es que incluso algo vivido, al ser nombrado y comprendido, ya contiene este contenido histórico al que nos estamos refiriendo. A partir de esta relación histórica del surgir de los términos *mundo* y cosmovisión (que se expresará en la *mundanización* o familiarización con la cotidianidad) se planteará la pregunta ¿qué es mundo? y a lo cuál responderá el autor de *Ser y Tiempo*:

“... las expresiones κόσμος (cosmos), *mundus*, mundo, tienen un doble significado: un significado vulgar, el ente en tanto que naturaleza, y un significado filosófico, que, sin embargo conceptualmente no está articulado de manera expresa... no se refiere sólo a este o a aquel ente, sino al *cómo* del ente en conjunto; y precisamente en este significado de <<mundo>> está referido a menudo la existencia en términos tales que es ésta, la existencia, la que directamente es designada como mundo. Mundo es, por tanto, el *cómo* del ente en conjunto y, sin embargo, ese cómo queda referido a la existencia...”<sup>207</sup>

Este último enunciado debe ser aclarado, lo que comprendemos a partir de esta lectura es que puede pensarse que tanto la concepción vulgar como la filosófica pueden imbricarse a la manera de elementos que se integran, lo cuál dista mucho de lo que debe comprenderse en la noción de *mundo*, pues lo existente “no se relaciona ocasionalmente” (nuestra existencia), sino que sólo es posible hablar de ella y del *mundo* en tanto que “vivencia relacional”, por tanto siempre se es *estando-en-el-mundo*, en tanto que *horizonte de sentido*.

La problemática que se ha estructurado en la filosofía y en el pensar científico y tematizante en general, es el de comprender y pensar que nuestra relación con el mundo denominado natural se configura a través de una separación primordial de lo *externo e interno*, dicho de otro modo, nosotros somos *entes* fuera de toda relacionalidad o condicionalidad, vemos un

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 253.

mundo natural y cosas en él, y a partir de esta “visión”, podemos dar sentido y realizar algo así como un habérsela con nuestro existir<sup>208</sup>. Por ende, esta manera de comprender nuestra existencia implica también una suerte de constante separación y objetuación de la realidad, en el sentido de la *contemplación*. Y a esto debemos agregar:

A la especificidad de los problemas de una ciencia le corresponde en cada caso una forma típica de organizar la conciencia. Los caracteres esenciales de tal organización pueden llegar a gobernar una conciencia... esta conciencia se traduce en un complejo específico de motivaciones. La ciencia se convierte así en un hábito de la existencia personal<sup>209</sup>

En otras palabras, no sólo se constituye una suerte de visualización o contemplación (relación) con el ente intramundano y el mundo natural, sino que se comienza a constituir un hábito de relación a través de la propia tematización-*contemplación* de nuestro *existir* y *nuestra existencia*; de este modo, la *cosmovisión* termina siendo el resultado de un modo de relacionarnos con el existir, que nace desde la *ocupación* pero también desde un *institucionalizar* la manera de *acceso* y *comprensión* al fenómeno, en donde entre todos los modos de relación que realizamos a diario, se incluyen y damos prioridad a lo ya precomprendido en la *ocupación* y su *estructura histórica*.

Esta es la razón por la que se expondrá una suerte de necesidad de romper con esta separación *objeto/sujeto*, pues, lo que intentará explicitar el exprofesor de Marburgo es que la teoretización del mundo es sólo un modo de acceder al mundo natural y nuestra existencia, que no tiene el dominio sobre los otros modos de acceso, debe encontrarse una suerte de equilibrio que permita una relación más originaria. Aceptando el hecho de que primero que nada existe un relacionar *desde el ocuparse con...* y que este *ocuparse con* se constituye a su vez desde una consideración y *comprensión histórica*.

Entonces, ¿de dónde nace esta separación de lo que hoy comprendemos como *mundo*? Primero pensemos en la visión filosófica o existencial. Ésta tiene una relación con la filosofía

---

<sup>208</sup> ¿Por qué decir “algo así”? La razón es profunda, pues, así como se sitúa la reflexión en un estar-fuera, en el sentido de más allá y principalmente sin relación con el mundo circundante, de algún modo sería imposible habérsela con nuestro existir, de algún modo parecería más bien que nosotros no seríamos también seres y entes en el mundo y que por tanto no tenemos razón alguna para habérsela en este mundo.

<sup>209</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, p. 4.

antigua y se refiere a un “estado”<sup>210</sup>, la significación aquí de *cosmos* se develará a la manera del *cómo* del *ser* que somos, y, por tanto, un estado o situación del hombre respecto al cosmos, respecto a todo ente, a otros hombres y a sí mismo. Ahora es de algún modo en relación con ello que, en la filosofía cristiana, por ejemplo, con San Agustín y Santo Tomás de Aquino, *mundus* cobra otra significación, que será la que Heidegger utiliza como *mundaneidad*, y esta describe el *estado de habitar y de vivir de todos los hombres*; implica aquello creado por Dios, lo que es la existencia humana, y por tanto implica lo que al ser creado se encuentra en la lejanía de Dios.<sup>211</sup>

Por otro lado en la metafísica de los siglos XVI, XVII y XVIII, se planteará el tema en relación al *ente creado*, en este sentido al contenido vulgar del término, sin embargo se expresa a su vez la relación con el ente que somos, y por tanto, comenzará a construirse un análisis que se comprenderá como la *metaphysica generalis* y la *metaphysica specialis*<sup>212</sup>; esta relación implicará un análisis de “la cosmología” – o sea de la naturaleza en el sentido del ente que incluye también al hombre –, como se ha dicho ya, como lo creado; por otro lado una psicología y una teología que implicarán la determinación esencial del hombre (su alma), su relación y comprensión de la trascendencia (relación hombre, naturaleza y Dios). A esta estructuración del concepto de *mundo* Heidegger argumentará:

“... el concepto de mundo experimenta un estrechamiento frente al concepto existencial de mundo de San Agustín y de Santo Tomás... El mundo es aquí *universitas*, o el todo, o la suma de las cosas finitas, es decir, la totalidad que ya no es parte de otra”<sup>213</sup>

Aquí vemos pues que se comprenderá *mundo* como la conexión de cosas finitas que ya no es parte de ninguna otra, que será aquella conceptualización que se expone primariamente en *Ser y Tiempo*<sup>214</sup>, cuando nos remite al concepto óntico (primer punto del texto citado).

---

<sup>210</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, p. 254.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p.p. 255-256.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p.p. 258-261.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>214</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 86, original, p. 64.

De esta manera, queda también constituida una dirección que se relacionará inmediatamente con la noción del *mundo*, la cuál será la de la interpretación “esencial” de los elementos correspondientes a este termino, con ello se construirá un análisis *racional* que en Kant se convertiría en un comprender de la *realidad*, donde el concepto de *realidad* de la época no era más que el de esencial o quiditativo<sup>215</sup>, de este modo, el análisis del *mundo* se dirigirá al segundo punto que expone Heidegger en *Ser y Tiempo*.<sup>216</sup>

La propuesta kantiana en este sentido llevará la meditación sobre la determinación de *mundo* y por tanto de la posibilidad de conocer el mundo natural a través de la reflexión del *ente finito* que puede acceder al conocimiento finito, pero a su vez, la posibilidad de construir un entendimiento, un conocimiento del absoluto o de la esencia<sup>217</sup>. Como sabemos, dicho desarrollo de su pensamiento se expondrá como un conocimiento apriorístico y cómo lo expondrá Heidegger ontológico (en contra de la imposibilidad de construir un conocimiento apriorístico óntico).

En el desarrollo de esta exposición Kant llegará a lo que el comprende como *mundo*, esto es la idea. Pero ¿qué sentido tiene para el filósofo de Königsberg la noción de *idea*? Al respecto nos dice Heidegger que “La experiencia, o el ente que se da en la experiencia, viene necesariamente determinado de antemano por principios trascendentales”.<sup>218</sup> Esto así conceptualizado para Kant, y con esto quiere decir que la *idea* representará una totalidad, es decir que los principios trascendentales que nos permiten acceder o si quiera posibilitar el conocimiento serán estructurados más allá de la experiencia misma, sólo podrán ser constituidos desde la totalidad, pero esta no puede ser jamás experimentada, por tanto sólo puede ser comprendida como *una idea*.

De esta manera, la *idea* “prescribirá” al entendimiento una dirección, poniendo así la diversidad de las reglas del propio entendimiento en una conexión fundamental (entre las

---

<sup>215</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 259 y 268.

<sup>216</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 86, original, p. 64.

<sup>217</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 271-287.

<sup>218</sup> *Ibidem*, p. 291.

ideas y las reglas del entendimiento), las ideas siempre remitirán al entendimiento, y este como facultad de los conceptos es decir de realizar una síntesis de las intuiciones, constituyendo así ese conocimiento *a priori* ontológico.<sup>219</sup>

“Estos conceptos tienen, pues, que contener *a priori* lo incondicionado, es decir, aquello en lo que la unidad (condicionada en cada caso) del conocimiento del entendimiento se completa o se consume simpliciter o en absoluto; y estos conceptos de la totalidad absoluta (o conceptos de la totalidad absoluta, o concernientes a una totalidad absoluta) es lo que Kant llama ideas.”<sup>220</sup>

Dirá el exprofesor de Friburgo que la idea kantiana es una “representación conceptual apriórica que prescribe la dirección, que no es cumplible o realizable en la intuición... que da unidad a la síntesis del entendimiento como tal...”<sup>221</sup> y es por esta razón que es un conocimiento trascendental. Y ¿qué significará esto? Propiamente que en Kant la noción de *mundo* implicará un término ontológico que se refiere a una región que abarca una multiplicidad de entes en la síntesis, significando el *ser del ente* comprendido como *mundo* óntico que es la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo, así *mundo* hará referencia “... al conocimiento humano finito, al tipo de conocimiento, a la caracterización de lo cognoscible como tal, y frente a ello: el ideal.”<sup>222</sup>

Así en esta articulación histórica del concepto de mundo llegará a una interpretación propia que buscará correlacionar el concepto existencial y el concepto natural de *mundo*: “Mundo significa en este caso: los hombres entre sí y en sus relaciones mutuas”.<sup>223</sup>

Este término será interpretado como la *mundaneidad*, pues este “los hombres entre sí y sus relaciones” no es más que un “el habérselas de los hombres” que nos expondrán así una *familiaridad* y una relacionalidad que se vive en cada ocasión de los unos con los otros, dando así pie a la interpretación que Heidegger favorecerá del término de *mundo*:

“3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el Dasein y que puede comparecer

---

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 293.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 294.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 309.

intramundaneamente, sino como <<aquello en lo que>> <<vive>> un Dasein fáctico en cuanto tal. Mundo tiene aquí un significado existencial preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo <<público>> del nosotros o el mundo circundante <<propio>> y más cercano (doméstico).

4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad. Mismo es modificable según la variable totalidad estructural de los <<mundos>> particulares, pero encierra en sí el a priori de la mundaneidad en general. Nosotros tomaremos terminológicamente <<mundo>> en la significación fijada en el número 3. Y si alguna vez se la emplea en el sentido mencionado en primer lugar, se hará notar esta significación mediante las comillas.”<sup>224</sup>

Por eso se expresará más adelante en el texto de *Introducción a la filosofía* que *mundo* es “ser-unos-con-otros” pues cuando se menta a algo así como naturaleza o al hombre o también a la totalidad de la naturaleza (incluido el hombre como ser natural) de manera casi inmediata pensamos en una relación de elementos, de partes, que nos llevan a imaginar, por ejemplo, en un pastel (se integra la harina, el azúcar, la leche, el huevo, etc.) o una computadora (metal, plástico, microchips, etc.) pero siempre involucran una estructuración de elementos en sí, separados los unos de los otros.

Lo que Heidegger intenta proponernos será que *mundo* nos incluye inmediatamente como parte de este todo que *da sentido*, no hay ente sólo “ahí”, no hay separación de elementos: la harina, el azúcar, la leche, etcétera, existen pero solo tienen el nombre de pastel cuando ya no son elementos separados de una mezcla, sino que son-unos-con-otros, su estar ahí depende inmediatamente de una relación fundamental con la totalidad o con eso que pensamos como elementos de la totalidad, sin embargo nuevamente, estos elementos no existen en sí, al tematizarlos es cuando pueden ser *aperturados* como tal, a nosotros nos da un *horizonte de sentido total*.

Ahora, no es que la piedra o el ave deje de estar ahí sin un humano<sup>225</sup> o que ellos en sus características sean constituidos según el interés de un ente con nuestro *modo de ser*; sino que no tienen significatividad, dicho de otro modo, podríamos decir *no son para nadie*. Parfraseando a Heidegger, los minerales no tienen mundo pues *no pueden tener un*

---

<sup>224</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 87, original, p. 65.

<sup>225</sup> No hablamos aquí de algún término en específico sino de humano como para expresar materialmente a varón y mujer.

*comportamiento respecto del mundo-en-torno* sino sólo un *modo de ser* particular, los animales *tienen un comportamiento limitado a lo más inmediato de su mundo-en-torno*, pero no han mostrado hasta ahora la capacidad de *trascenderse*, lo propio de la *existencia: estar fuera de sí mismos*. Con lo cual, el animal *no tiene el ser de la existencia propiamente*, pues queda limitado a su *mundo-en-torno*, lo característico pues de la *existencia es nuestro relacionar con el ser*.<sup>226</sup>

Sin embargo, en la vivencialidad, en el vivir mismo, no hay nada así que nos separe y que nos permita existir sin la relación implícita existencial; relación que por cierto nos hace ser siempre “habitantes” y estar en familiaridad/relación constante.

“El mundo es el ámbito, la esfera, el escenario, el horizonte, el contexto en que se desarrolla la vida del ser humano desde la triple modalidad de su trato con las demás personas en la esfera del mundo compartido (Mitwelt), del uso que se hace de las cosas en el mundo circundante (Umwelt) y el mundo propio de los pensamientos, sentimientos y vivencias de cada individuo particular (Selbstwelt)”<sup>227</sup>

Como podemos observar Escudero separa los elementos pertenecientes al término de *mundo* – como el propio Heidegger lo haría en sus primeras lecciones y textos – con la intención de comprender la multiplicidad relacional como gerundio que implica el término *mundo*, pues este contexto, que a su vez es escenario y horizonte, puede presentar ciertas limitaciones conceptuales.

Al situar sólo la idea de escenario podríamos pensar en un espacio físico, con la idea de contexto podríamos pensar en una relación con los otros y a través de horizonte podríamos pensar en lo que alcanzo a ver, sin embargo, *mundo* lo es todo a la vez, y la razón de esta *totalidad* será justamente la noción de la *mundaneidad* que implica un “todo remisional de la significatividad”.

---

<sup>226</sup> Heidegger, Martin, (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 225-233, 236-326 y 331-426; también véase en Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia, p. 149.

<sup>227</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Tomo I*, Barcelona, Herder, p. 183.



Lo remisional hace referencia a la relación de sentido, aquello que anteriormente se expuso como el *útil a la mano* por ejemplo: un cuchillo dependiendo de su forma tiene un todo de referencias, nos recuerda la carne que cortamos, el plato donde la cortamos, los otros utensilios del mismo tipo, cucharas, tenedores, vasos, etc.; estas son las remisionalidades, por otro lado la *significatividad* será la cocina en este caso, esa totalidad de sentido de las remisiones, así, *mundaneidad* no será más que la familiaridad y relacionalidad implícita que se estructura en *el mundo* como contexto, horizonte, escenario, ámbito y esfera.

Es por esta razón que Heidegger intentará conjuntar todas estas relaciones y connotaciones a través del termino *In-der-Welt-sein* que será traducido como *ser-en-el-mundo* o *estar-en-el-mundo* o como expresará Jaime Aspiunza en la traducción de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, en español la traducción podría ser complicada y tal vez la mejor manera de realizar la traducción es como: *estar-siendo-en-el-mundo*.<sup>228</sup>

Entonces, existir significará *estar-siendo-en-el-mundo* y nosotros como existentes, somos parte inmediata de un “ya estar familiarizado (ser parte-habitar) inmediatamente en el mundo circundante”, de algún modo nosotros y la naturaleza no existen como tal “en-sí” sino que somos una interrelación, en otras palabras no existe algo así como un humano sin naturaleza, sin que nuestro *ser* sea una conjugación de los otros entes que le rodean y le conforman, por ello hablamos de una multiplicidad relacional como gerundio, que implica el *ser-acción*; no hay una interioridad que lo aparte, sino que su interioridad en dado caso es estar fuera de sí mismo (por ello se dice *ex-sistencia*) y su propio *ser* es un estar “proyectado hacia fuera”, o dicho de otro modo, su *estar-en-el-mundo* expresa ya un *estar arrojado en-el-mundo*.

Ahora, Heidegger explicita que la problemática que se presenta en esta comprensión de nuestra existencia será la estructura de la trascendencia, pues lo que el conocimiento tradicional había implicado como una trascendencia era ese conocimiento fuera del mundo y por ello más allá de la vida cotidiana; Escudero dirá que la relación con el mundo exterior se convirtió en un tema central en la filosofía tanto en Descartes como en otros pensadores como

---

<sup>228</sup> Véase en las notas de la página 197 y 199 de: Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza.

Kant o Hume, interpretando el comprender de la existencia como un representarse a sí mismos como observadores foráneos.<sup>229</sup>

La propuesta heideggeriana rompe con esta estructura pues expone al Dasein como participe y no como observador, inclusive comprenderse a sí como Dasein en vez de hombre, sujeto o persona implica ya esta participación, pues se busca romper la tematización misma del *ser* que somos y su característico abordarnos desde la noción de alguna característica nuestra o esencia fundamental.<sup>230</sup>

De esta manera lo trascendental ya no será el sujeto observador, sino que la trascendencia se encontrará expuesta en el *estar-siendo-en-el-mundo* desde la noción de la *mundaneidad del mundo*, que expresa siempre un *estar arrojado como constante estar siendo apropiador*, un *ser apropiador*, un *tener que ser cada vez mío* que siempre implica que el Dasein no está simplemente ahí, sino que se constituye así mismo en cada instante de su relación cotidiana.

En este sentido, el autor de la Selva Negra aludirá en el texto de *Introducción a la filosofía* a la analogía utilizada por Kant como el “juego de la vida”<sup>231</sup>: el jugar es aquella relación que se da entre niños dónde cada uno de ellos a través de un “estar de humor” (para jugar) participarán en una serie de reglas y relaciones que no se tienen que explicitar o constituir antes del jugar, sino que se dan desde el mismo jugar, y dirá “no jugamos porque existen juegos, sino que es porque jugamos que hay juegos”, lo que significa que las relaciones con el mundo circundante y el mundo compartido con los otros, se estructuran, se modifican, se interpretan, desde la misma relación pre teórica y cotidiana, es decir se interpelan desde el “jugar de la vida”, desde la interacción que se da unos con otros, *el mundo es un juego de la vida y además el juego mismo puede cambiarse desde dentro del jugar*.

---

<sup>229</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Tomo I*, Barcelona, Herder, p. 171.

<sup>230</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza. Citamos este texto completo pues creemos que aquí se realiza una revisión general introductoria del trabajo del filósofo alemán, en donde se expone no sólo una revisión de la fenomenología sino su necesidad de realizar el cuestionamiento ontológico fundamental.

<sup>231</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Editorial Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 320-329.

Ahora, así como se ha expresado lo que implica *estar-siendo-en-el-mundo*, se ha comentado ya a lo largo del texto que hay una serie de relaciones que se implican en esta constitución: las relaciones con el mundo circundante, con el otro y conmigo mismo, estas son relaciones que marcan el modo de estructura del *ser* que somos, sin embargo no debemos olvidar que esta condición de *estar-siendo-en-el-mundo* aún mantendrá una fuerte relación con la *cosmovisión o visión del mundo*, es decir, mientras que el *mundo* es la manera en que interactuamos con todo aquello que *comparece frente a nosotros* (inclusive nosotros mismos) y que por ello se comprende como *estar-siendo-en-el-mundo*; la *cosmovisión* será ese *posicionamiento* que apertura ese *mundo*.

Es relevante articular que una depende de la otra, es decir, el *estar-siendo-en-el-mundo* no va primero que la *cosmovisión*, pero tampoco se presenta de manera contraria, es justo el análisis heideggeriano el que nos permite hacer estas rupturas sobre la necesidad de pensar en comienzos, y más bien lo que nos propone es una relación, así como lo es nuestra mente y nuestro cuerpo o el como varios elementos componen nuestra condición física, del mismo modo la *mundaneidad* y el *estar-siendo-en-el-mundo* son *cooriginarios* de la *cosmovisión*.

Lo que implica que cada uno de estos elementos debe ser expresado e interrelacionado en lo que aquí se ha interpretado como el *oikos originario*, pues, lo que se ha expuesto anteriormente es que la economía no es simplemente una ciencia o una actividad que se ejerce en la producción y reproducción de bienes y servicios, en el sentido de una serie de intercambios entre objetos (que queda implícita cada una de las relaciones que permiten dichos procesos de intercambios como ya lo expondría Marx en su texto del capital en respecto del tema de la *fetichización*), sino que estructura lo que denominaríamos la *institucionalización de la normalidad*, es decir es el interactuar cotidiano que deviene del *modo de ser humano* que consolida la *cosmovisión o posicionamiento frente a su propio existir*.

La economía habla de la manera en cómo *organizamos una constante* de ese *juego de la vida* desde la facticidad, en tanto que estructuramos “reglas” o *normalidades* del relacionarse los unos con los otros – y que se ha expuesto en el apartado anterior – que a su vez modifican

nuestra relación con el *ente intramundano*, cuestión en la que debe profundizarse ahora, pero ¿con qué motivo? Porque consideramos que el cómo construimos la relación con el *ente intramundano* también cambia la manera que nos relacionamos con el *otro existente que tiene la misma condición que la mía* y que incluso afecta *la relación conmigo mismo*, la razón de esto es que: si *mundo es estar-siendo-en-el-mundo*, entonces no hay forma de que la relación que se da con el *ente intramundano* no afecte nuestra comprensión y *relación* con el otro, siendo así que hay una interacción ontológica fundamental; esta es la razón por la que hemos decidido diferenciar *conocer* y *conocimiento*.

De esta manera diremos que hasta ahora abarcamos la primera parte: el *conocimiento* como la parte del *mundo que es horizonte de sentido*, es decir que se consolida como *posicionamiento o cosmovisión*, esto implica principalmente que existe un relacionar *histórico* que es propiamente la manera de *acceso al modo de ser de un ente*, en cierto sentido su gran complejidad parte de que este *horizonte* se construye desde la *ocupación con el mundo circundante*, así, construyen una circularidad comprensiva, primero desde el *ser ocupándose con el ente* y segundo desde el *posicionarse en el instituir del relacionar con el ente*.

De esta manera damos pie a una interpretación del *estar-siendo-en-el-mundo* que trata de constituirse aún con más claridad y a su vez exponer su implícita relación con el *oikos* de la vida cotidiana que expresaremos como la *afección* que tiene el Dasein y el ente intramundano en las relaciones que se dan entre ellos:

- a) La relación Dasein-Dasein (afecta) → relaciones entre Dasein y las relaciones entre y con los entes intramundanos.
- b) La relación Dasein-ente intramundano (afecta) → relaciones con los otros Dasein y las relaciones entre y con los entes intramundanos.

Por otro lado, hasta ahora también debe quedarnos claro que el *ethos* originario implica este relacionar más inmediato, que se constituye como *posibilidad de habitar*, y que *oikos*

originario lo transforma en *posibilidad de instituir dicho habitar*, hacerlo iterable, confortable, seguro, lleno de sentido a la manera de una *familiaridad*.

b) Estar-en-el-mundo y su implícita relación con el *oikos* de la vida cotidiana.

Como ya se ha expresado entonces, *el conocimiento y el conocer* son parte de la comprensión del término *mundo*, se vuelven elementos principales que sólo en tanto que relación constituyen parte de lo que implica la estructura del *estar-siendo-en-el-mundo*. Lo primero que debe ser tomado en cuenta para esta segunda parte es el dar explicación del elemento que posibilita el tomar una *postura*, que apertura o que permite la *comparecencia* del *ser* del *ente* (el *posicionamiento*): es el *conocer*.

En este sentido, también debe aclararse que no necesariamente se hablará del *conocer* en un sentido teórico, es importante aclarar que esta separación *conocimiento y conocer* es una división didáctica que utilizamos como recurso para explicitar los elementos que creemos más complejos del análisis respecto del término *mundo*.

Entonces, cuando hablamos de *conocer* de algún modo podemos tender a objetualizar los conceptos aquí expresados desde una teoría del conocimiento, en este caso, proponemos evitar dicha tendencia y pensar en abordar dicho término con un sentido que se explicita en la cotidianidad: por ejemplo, en las preguntas ¿qué conozco? ¿cómo lo conozco? ¿de qué manera conozco? Que se deberán responder no entorno a una reflexión epistemológica, sino como una reflexión que mantenga latente la relación con la cotidianidad en el *ocuparse*.

¿Por qué será necesario este paso y a qué nos referimos con esto? El *estar-siendo-en-el-mundo* puede ser fácilmente llevado a pensar dicha categoría como una mera expresión teórica, con lo cuál a pesar de caer en cuenta de su sentido aquí plasmado, el peso de la costumbre de constituir conocimiento desde una visión sujeto/objeto nos llevaría a expresar dicha estructura tan sólo como un mero formalismo, pues, al tematizar lo que implica cualquier fenómeno podríamos argüir una supuesta separación epistemológica.

Nos remitimos a lo que se ha intentado estructurar a lo largo de esta reflexión: la economía y más aún su *oikos originario* construye un todo remisional que, no propone propiamente hablar de dinero, empresas o bienes y servicios, sino que habla de la manera cotidiana en que *aperturamos* una relación con el *mundo* que nos rodea, con los otros, el *mundo-en-torno* y nosotros mismos.

A partir de diversas y falsas delimitaciones del tema, no solo se puede olvidar situar correctamente el *estar-siendo-en-el-mundo* sino que podría pensarse que de algún modo el *estar siendo cada vez* no implica la acción del Dasein, esto considerando que Heidegger no escribió una ética ni una moral propiamente y, podría aludirse la idea de que la razón de esta omisión es ante todo por un análisis ontológico: que se precisa como estructuras formales con las que no se puede interactuar, pues el tema a tratar se encuentra en la manera de ser originaria de la existencia humana, sin embargo, no debemos confundirnos, esta respuesta no es incorrecta, sólo incompleta.

El análisis del Dasein o de la existencia humana es de carácter ontológico, sin embargo, esta condición ontológica implica ya la acción humana en sí misma como elemento de originariedad, entonces, lo que realmente trata de evitar el autor de *Ser y Tiempo* en este punto es una suerte de valorización de dichas acciones, llevando el análisis a una serie de reglas sobre el comportamiento humano, tarea que justamente aleja del análisis ontológico a la reflexión.

El que las acciones sean un elemento originario del *modo de ser* humano, comprende que el *ser* que somos, tiene que constituirse *en cada ocasión* y sólo es posible dicho *existir* en condición del *estar-en* (el *ser habitante* como condición existencial). Por ello, *implica* ir más allá de una reflexión de filosofía moral, pues la existencia humana es una acción en sí misma, la acción de *ser-en-(relación)-cada-vez* (debe aperturarse la idea que se da por hecho: lo que siquiera hace posible el *existir* es que está en constante relación de todo<sup>232</sup>).

---

<sup>232</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, pp. 70-92.

Dicha interacción no es en sí una postura positiva o negativa, sino, ante todo, una dinámica existencial: ese famoso *estar-siendo-en* implicaría *trascendencia* y a su vez una suerte de apropiación de la misma, por ello una valorización de los términos de *propiedad e impropiedad* (valorización de la manera de interactuar) resulta inadecuada, ya que lo que se busca *clarificar* es que la existencia humana es el hecho de *tener que ser cada vez en relación*.

¿Esto de algún modo justifica o implica un omitir las faltas morales? No, por supuesto que no, el *estar-en-el-mundo* trata de ir más allá de una categorización valorizante no a través de la negación de la valorización de las decisiones y acciones del Dasein, sin embargo, esto no va de la mano a su vez con una suerte de afirmación: no existen las acciones malas o buenas sino que se busca dar prioridad a la responsabilización de su (la) propia existencia; *estar-siendo-en-el-mundo* es su propia condición de existente, y la manera de serlo es desde su propia relación *propia o impropia de tener que ser cada vez*.

Así pues, el *conocer* al que nos referimos no es una cuestión de reflexión *contemplativa*, apartada del *hacer cotidiano*, sino que es una expresión que se piensa como *lo que conozco*, pertenece a una esfera de condiciones ya establecidas y dadas por hecho, construyendo una visión y significación específicas de una relación con el *mundo circundante*. Sin embargo, esta esfera de condiciones se estructura desde el *ocuparse inmediato con el mundo circundante*.

Esto puede llevarnos erróneamente a una relativización e individualización de la verdad e incluso a hacer parecer a Heidegger como un relativista e individualista, sin embargo, nada más lejano de nuestra intención y de la reflexión heideggeriana, pues no es posible hablar de la existencia humana si no se abona inmediatamente su condición inmediata de *ser*: el *cuidado*. El tener un *modo de ser relacional*, nos lleva inmediatamente a estar siendo *acción*, y ser partícipes de un contexto en relación con todo ente intramundano y a su vez con otros Dasein, una condición *histórica*, no nos condiciona a actos específicos y delimitantes, por

ello *conocer*, es una *acción* que se da *cada vez*, pero no de manera individual, sino *existencial*.<sup>233</sup>

El autor alemán, escritor de *Ser y Tiempo*, en su reflexionar en torno a dicha obra constantemente marcará como principio fundamental esta *facticidad* que involucra el *tener que ser en cada ocasión*; este análisis busca dejar de lado la reflexión que parte desde un objeto inmóvil (lo que los conceptos de hombre, humano, persona o sujeto se han y habían convertido) y busca partir del *modo de ser* que nos pertenece: el *ser* Dasein o existencia humana.<sup>234</sup>

La razón de esta estrategia de análisis es evidente y a su vez compleja, pues con ello, puede construirse una reflexión que nos permita mantenernos alertas ante los elementos cotidianos y dados por hecho del pensar sobre nuestro *existir*: con esto nos referimos a verdaderas condiciones de estructurar el conocimiento como la idea de *origen*, de *finalidad*, a su vez de la *objetualización* de la cotidianidad misma y de todos los entes con los que interactuamos. Es importante divisar que el problema no es esta separación es decir este *posicionamiento respecto del ente*, sino que el gran conflicto se plasma en dar por hecho que esta es la única manera de *enfrentarse* (ponerse frente) al *ente* y nuestra propia *existencia*.<sup>235</sup>

Esta relación, tradicionalmente se ha convertido en un tema sin salida, pues, el problema de la concepción de *mundo* es un problema entre el interior y el exterior, tema que inclusive hoy sigue siendo tratado del mismo modo: la naturaleza humana contra la construcción de cultura,

---

<sup>233</sup> Que por cierto tampoco debe darse por hecho que hay una suerte de momentos del *ser*, la separación analítica nos permite abordar de una manera diferente la reflexión en torno al *ethos* y *oikos*, no obstante, en el desenvolverse del *ser* cotidiano, esta separación no existe, en tanto que se hace, a la par *se dirige hacia el reproducir existencial* y se *valora* dicho dirigir. El *dirigirse hacia*, parte sin una *dirección valorativa*, pero al *estar-en*, inmediatamente se piensa y se otorga *dirección valorativa*, al pertenecer ya a ese *mundo* junto con otros.

<sup>234</sup> Este recorrido puede observarse en obras como: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1989), en *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* (Lecciones de 1923), también en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Lecciones de 1919), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Curso de 1925) y *a su vez en Introducción a la filosofía* (Curso de 1928-1929) y *Ser y Tiempo* (1927) (haciendo estas referencia a estas obras no de manera convencional (citándolas), pues no creemos que sea tanto por la editorial o número de la edición a la que debemos hacer referencia sino a originalmente cuándo nacieron estas obras y en qué contexto se escribieron, por ejemplo sean libros escritos del autor o más bien clases y cátedras que fueron transformadas en libros en años posteriores, por otro lado también se hace mención sólo a estas obras porque han sido las principalmente tratadas en este trabajo de investigación de manera que las citas de los textos propiamente se encuentran en la bibliografía)

<sup>235</sup> Como puede observarse en los textos *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* e *Introducción a la filosofía*, anteriormente ya citados y mencionados.



o la realidad del *mundo* contra la creación de dicha realidad a partir de la percepción<sup>236</sup> como si de algún modo el ser humano se encontrase el mismo fuera de la naturaleza o como si su creación de herramientas, instituciones y sistemas sociales fuese una especie de elemento extra natural. Lo que buscará el autor de la Selva Negra será tratar de romper dicha contraposición y dar pie a una reflexión más originaria, ¿qué significa esto? Que el problema de dicha contraposición existe no por la contraposición sino por el acercamiento e interpretación que se realiza en primer lugar.<sup>237</sup>

Heidegger, retomando esta idea clásica que se da de la interioridad como algo distinto a lo externo (que es en este caso la naturaleza), expondrá que lo que primariamente le corresponde al Dasein en tanto que *su modo de ser* es el *ex-sistir* o sea el *estar fuera de sí*<sup>238</sup>; esto significa propiamente el *estar-en-el-mundo* o *estar-siendo-en-el-mundo*, y no sobra expresar que es complicado hacer aparecer en nuestra cotidianidad la comprensión de esta expresión a profundidad y con todos sus matices, pues en la cotidianidad que hemos construido respecto de nuestra relación con lo que es el existir (la relación con el *mundo circundante*, *el mundo con el otro* y *el mundo personal*), de alguna manera hemos llegado a mantener una suerte de manifestación inmediata que da por hecho esta relación con lo que significa *existir*, imposibilitando el fracturar dicho acceso y permitir colacionar dichas falsas contraposiciones.

La complicación se da en todos los ámbitos de la construcción de esta relación y es de resaltar que la construcción de dicha relación se encuentra también en él *conocimiento*, creemos que esa es la razón por la que el exprofesor de Marburgo relaciona constantemente el aclaramiento del termino *mundo* con el *conocer* o el *conocimiento*<sup>239</sup>.

La falta fundamental de la teoría del conocimiento es precisamente la de no ver aquello a lo que llaman conocer en su condición fenoménica originaria, en cuanto una manera de ser del *Dasein*, una manera de ser de su estar-siendo-en, para sólo a

---

<sup>236</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 269-279.

<sup>237</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, pp. 88-114.

<sup>238</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 17-23 y p.149.

<sup>239</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 203.

partir de esa observación básica, y tomándola como fundamento, plantear todas las cuestiones que corresponda.<sup>240</sup>

El tema propiamente se convierte en un aperturar de la condición originaria del Dasein, por un lado, que su conocer y su establecer de la relación con el *mundo* circundante, con los otros y consigo mismo se establece desde su cotidianidad, esto incluye a todas las *instituciones* que él mismo ha construido y en particular, es decir es parte de su *ser oikos*, por otro lado, que no hay algo así como *sujeto inmóvil*, la responsabilidad debe ser rebasada de su lógica moralista y valorativa y pasar a ser comprendida como un *modo de ser del Dasein*, lo cual significa ubicar el fenómeno originario: *coparticipación existencial*.

A partir de dicha mirada es posible dar apertura al decidir del Dasein, no como una condición valorable, sino antes bien enjuiciable, o, dicho de otro modo, el decidir del Dasein de algún modo va siempre en función de aquello que comprende y cree que es la manera de *reproducirse existencialmente*, en el *ocuparse cotidiano*. No construye la realidad de las cosas, pero construye nuestra relación con ellas, modifica su manera de *estar-ahí*, ya sea por las relaciones que consolidan a través de la intervención del Dasein, o por las modificaciones indirectas que pueda sufrir el ente intramundano por esta misma relación, y, sin embargo, esto no significa que aquello que pensamos es realidad, sino que aquello que pensamos marca la realidad de nuestro modo de relacionarnos, lo cual es completamente distinto.

De este modo, si se condiciona un *acceso y una ocupación* en el *mundo circundante inmediato* en donde se refuerzan los actos de egoísmo, violencia o transgresión como los mismos elementos de la cotidianidad, una parte de estas acciones estarán fundamentadas en la idea de que esta es la única manera de *reproducirse existencialmente*, a su vez, no importará cuanto se consoliden leyes o estructuras sociales que busquen eliminar dichas maneras de relación pues implícitamente lo *institucionalizado o normalizado será esta manera de relación*, pero no visto desde un *acto* o desde específicas acciones del ser humano, sino que se constituirán desde una consideración *ontológica: los modos de acceder y de dar sentido al ser del fenómeno*.

---

<sup>240</sup> *Idem.*

¿Cómo podemos entender esto? ¿entonces el actuar de un ser humano es culpa de la sociedad en general? No lo es, ya debe quedar perfectamente claro que el *conocer* no es un acto individual. El tema que se aborda aquí, lo que se está explicitando es que la manera en que interactúa, en la que *es* el *estar-siendo-en-el-mundo* el que implica una serie de concordancias y discordancias de lo que es la *significatividad del reproducirse existencialmente*.

La sociedad es *responsable* sólo significaría: también participa en el actuar de cada existir humano, simplemente empecemos por poner claridad, la posibilidad si quiera de conocer o valorar una situación va dada desde el *estar-en* o *estar-siendo-en*, y es en dicha condición que si la concordancia o discordancia expresa una suerte de imposibilidad de *reproducción de la existencia*, la dirección de las acciones se realizará en función sólo de aquello que se piense como lo *justo*, lo que permite *trascender (las) vivencias* (en cada ocasión).

Un ejemplo que no refiere necesariamente a una condición moral que puede expresar perfectamente la *significación* que se da en la cotidianidad es el siguiente:

Ni el viento sur, ni la lluvia, ni el que se presenten juntos o el que estén ahí en el mundo, entendidos en cuanto procesos naturales, ninguno de esos entes ha sido precisamente instituido, esto es, producido, sino que en cualquier caso es algo que siempre está ahí por sí mismo... el ser-signo del viento sur está instituido sobre un tomarlo por signo. Ese instituir tomando por signo se lleva a cabo teniendo en consideración el tiempo que hace, lo que a su vez se funda en aquello que nos ocupa... Se erraría el sentido de ese tomar por signo si se dijera que <<en sí>>, <<objetivamente>>, el viento sur no es signo de nada, que sólo <<subjektivamente>> se lo concibe de esa manera. Se estaría pasando por alto que ese tomar por signo – el viento sur en cuanto signo– tiene tan poco de subjetivo que el único sentido de eso que parece ser una mera concepción subjetiva es precisamente poner al descubierto, propiciar que comparezca... es decir, el mundo-en-torno...<sup>241</sup>

La gran complicación de esta postura es propiamente la indirecta relatividad que puede expresarse a primera vista dentro de esta reflexión<sup>242</sup> – y que Heidegger expone en esta parte de su meditación –, aplicándolo a nuestro caso la *justicia* como una *institución* acerca de la moral, puede pensarse como condicionada a la subjetividad humana y a su vez nos hace pensar en las acciones de los seres humanos desde una libertad solipsista, sin relación con su

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>242</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, p. 25-26.

*mundo-en-torno* o encadenada completamente a su condición social y cultural (agredió porque desde chico lo agredían, mintió o robó porque en su familia así lo enseñaron).

Ambos extremos distan de lo originario del *modo de ser justo del ser humano*, por ello, debe ser fundamental tener en la mente los elementos ya expuestos hasta ahora: la *valoración* va de la mano con lo bueno y lo malo, con la reflexión moral, porque implica ya una especie de *normalización de la cotidianidad, del conocimiento y sus reglas*; esto es lo que hemos entendido como el *conocimiento* y que hace de la lluvia, el viento y el frío signos de una estación del año, son una totalidad de *significación, en tanto nos relacionamos con ellos*.

La *justicia* tiene un sentido originario que parte de la relación implícita del *ente* y el *ser*<sup>243</sup>, dicho de otro modo, la *justicia* es el *aceptar e integrar esta institucionalidad del acceso al ente* que parte del *tener que ser cada vez* que muestra no sólo una especie de búsqueda biológica de la satisfacción de las necesidades y capacidad de supervivencia o sobrevivencia, sino que implica lo que el Dasein ya es para sí mismo, un *trascender*, así que *da* a través de dicho *trascender* la posibilidad del *normar*.

El *juicio* siempre está en función de la *reproducción existencial* y el *normar, de la justicia*, inclusive si se piensa que un juicio es una relación de un sujeto y un predicado, esto es una *reproducción existencial*, es decir se reproduce una forma de dar *sentido* al relacionar de un determinado *fenómeno* con otro o con ciertos elementos, lo cual apertura un modo de interacción desde la *ocasionalidad*.

Aclaremos que no es más que el *modo de ser* del Dasein el que establece *patrones de reproducción existencial*, una estrategia puramente establecida en la cotidianidad que se funda en el *instituir*. No tiene punto de partida en lo positivo o negativo, en el bien o en el mal, pues, tanto a veces puede funcionar como a veces puede tan solo complicar, el *trascender* implicaría entonces, el abrazar el cambio y su continuidad en la *ocasionalidad*;

---

<sup>243</sup> Incluso aquí Heidegger respecto de la idea de “ser parte de una relación” se pregunta si es posible hablar de una correlación, pues propiamente ya son interacción en sí, el llamarlo relación sólo es una forma didáctica de acercamiento, más su originariedad, para que si quiera pueda existir, ya se habla de su estar-siendo en sí como *relación*. Cfr. Heidegger, Martín, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 277.

donde este abrazar no significa aceptar la relatividad sin más, sino *apropiarse* de cada cambio ocurrido, en cada ocasión.

Podríamos entender este *reproducir existencial* como un modo de la *trascendencia*, pues va hacia una condición originaria de *abrirse y aperturarse en el estar-siendo-en-el-mundo*. El *reproducir existencial* entonces puede ser escribir un libro, expresar un sentimiento o una idea, construir algo (entre otras verbigracias), lo fundamental está en la intención del *relacionarse*, el cuál, no va de un sujeto hacia el papel y la pluma, sino de la interacción que implica en cada ocasión: tomar el papel y la pluma, el conocimiento previo de lo que es pluma y papel y su funcionamiento, dejar que las ideas se transformen en palabras escritas, el relacionar del lenguaje al que pertenezco y sus posibles determinaciones que permiten la comunicación, y todo lo demás que implica la escritura.

El saber que debe emitir un comunicado, el cambio en este enunciado, no debe quedar simplemente expresado como un cambio estético o poético, sino que, debe quedar plasmado como un hacer ver que en cada ocasión ocurre una relación distinta, y aunque es imposible mantener atención a todas estas relaciones implícitas, tener claridad sobre la existencia de estas relaciones fundamenta el acercamiento y el *claro* sobre la *reproducción y continuidad existencial*.

Esperamos entonces poder ir concertando claridad de estos dos elementos implicados en el término de *mundo*, comenzar de este modo a reconectarlos: *conocer* es la *ocupación*, y *conocimiento* es el *sentido que se establece a través de la ocupación*; incluso podemos utilizar la misma reflexión que utiliza Heidegger respecto del conocimiento: aquí se puede observar que el conocimiento – el cuál refiere a ello como una *producción* (como un *guiar la relación*) –, apertura o da luz a las posibilidades de interacción, así, los elementos que incluye son el *dirigirse a...*, después se encuentra un momento de *pararse-en*, que permite el dar la explicación a través del *separar* (claro, la iluminación que *guía* un tipo de relación sobre de otra) para finalizar con el *conservar*<sup>244</sup> (*¿instituir?*<sup>245</sup>):

---

<sup>244</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 205-206.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 258.

Ese retener conservando lo conocido no es, quinto, sino otra manera más del estar-siendo-en, es decir, una relación de ser para con lo ente conocido. El estar-siendo-en caracterizado en el primer punto queda ahora modificado con el conocimiento.<sup>246</sup>

Es posible entonces expresar que este acto *normalizador* del *oikos originario* no es más que un *modo de ser* – como se ha venido afirmando a lo largo de este trabajo – que se constituye como un aperturar; como un *dejar ver*<sup>247</sup>, en otras palabras, es un *tomar posición y conservar* que inclusive nos guía como más adelante expondremos hacia una especie de *serenidad o ataraxia*.

Ahora, podría realizarse el cuestionamiento ¿cómo es que se puede hacer esta analogía entre la *normalización* y el *conservar*? Creemos que la respuesta de algún modo es evidente, y se sitúa en al *comparecencia que ambos permiten*, pues se habla de una *apropiación*, dicha apropiación es la que sólo existe como experiencia cotidiana, en tanto que *posiciona* y provee un *aperturar o alumbrar de la manera en que se interactúa con el ser de un ente, una apropiación del interactuar*, el *conservar* al que refiere Heidegger, es un *mantener, que sigue dando una posición de lo históricamente construido, formando así su relacionar ocasional desde dicho horizonte posible establecido, un imperar*.

Todo conocer no es sino apropiación y un modo de realización de lo que ya está descubierto por medio de otras actuaciones primarias. El conocer tiene justamente más bien la posibilidad de encubrir lo que originariamente estaba descubierto por alguna otra actuación no cognoscitiva.<sup>248</sup>

Lo que nos interesa es el carácter originario que lo constituye, en este caso el *conservar* como una suerte de *apropiación que apertura*, que *comparece al ser que somos*: ¿no acaso la *normalización* tiene esta misma correlación originaria? Ya expresábamos en el primer capítulo las razones por las que así lo creemos, *normalizar* no es más que buscar la *apropiación del existir en cada ocasión desde una iteración constante*, es una manera de *posicionarse* en la cotidianidad y a su vez de *aperturarse hacia el ente desde la ocupación y pertenencia al estar-junto-con-otros-en-medio-de...*, y con ello *conservar* un *ethos* que pueda

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 206. Con la expresión “no es quinto” se refiere a los elementos de la producción del conocimiento.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 208.

ser reproducible en tanto que se considera *reproductor existencial*, es decir *justo* y que por ello se *haya normalizado*.

El *estar-siendo-en-el-mundo* será un termino que buscará siempre dar claridad y apertura al *ser* que somos en cada ocasión, luchando contra la tendencia generalizada de pensarse a sí como sujetos envueltos en sí mismos, donde el relacionarse siempre queda en segundo lugar (con el alimento, el aire, otros seres vivos, otros seres existentes con el mismo *modo de ser* que sí mismos, la tierra, el sol, todo el *mundo circundante*), primero depende de sí mismo y después de la relación, ¡No es así! Somos fundamentalmente *relación* como gerundio y es por ser esta relación que es posible interactuar con lo demás si quiera.

El *ser cuidado* significa exactamente esto, *ser relacional*, y con ello, estar siempre a la apertura de dicho relacionar pero también ser siempre el promotor, el que mueve a *ser movido*, por ello es fundamental aceptar la originariedad del *ser responsable*, pues, si se postula tan sólo como un actuar positivo o bueno, la *responsabilidad* pierde todo su peso ontológico, o dicho de otro modo: hace creer al ser humano que se puede no estar relacionado de algún modo, por ende, que es posible desligarse del relacionar originario de su propio *ser*.

¿Podemos de verdad *ser* sin estar relacionados, sin *estar-en*? Creemos que dicha postura es absurda pero fomentada por un comprender laxo del *ser responsable* y de la condición *ontológica* que nos corresponde, y claro que puede implicar el *apropiarse de dicha responsabilidad*, sin embargo, el *no apropiarse* de la responsabilidad no es más que otro tipo de expresión, de *posibilidad del modo de ser responsable del ser humano* y en este sentido la relación *impropia* no significa dejar de ser parte de la *interacción originaria*.

De este modo concretemos lo que implica para el pensador de la Selva Negra lo que significa *mundo* y con ello su relación con la *mundaneidad*:

<<Mundo>> en sentido óntico es lo ente que el *Dasein*, aún estando en ello, obviamente no es; es lo ente *en [bei]* lo cual el *Dasein* tiene su ser, lo ente *para con [zu]* lo cual es. Este *ser-para-con*, este ser para con el mundo tiene, como ya veíamos, el carácter del ocuparse, del cuidarse de [*Besorgen*]. Este ocuparse o cuidarse del mundo en cuanto estar en él de diferentes maneras y con diferentes posibilidades es lo que de modo más preciso llamamos *trato* con el mundo. En el

trato con el mundo tiene lugar el estar-siendo-en-el-mundo ocasional que el *Dasein* es.<sup>249</sup>

Aquí el propio ex profesor de Friburgo nos da apertura a la reflexión anteriormente realizada, “En el *trato* con el mundo tiene lugar el estar-siendo-en-el-mundo ocasional que el *Dasein* es”, lo que significa que prestar atención a la traducción del *trato* es base primordial de la misma reflexión, pues éste no sólo expresa un *ocuparse* sino también de un *andar-en* como el propio traductor Jaime Aspiunza remarcara en una nota del mismo texto. Por ello es que creemos se vuelve relevante y con mayor firmeza el aperturar dicho término como fundamental del construir de la relación, pues pertenece al sentido ontológico de *mundo*, ya que este *ocuparse* y *andar-en* no serán más que correlativos del *comparecer*, lo que significa a su vez *aparecer, encontrarse con y ocurrir*.<sup>250</sup>

Sin embargo, estos tres elementos en un principio pueden no decirnos nada, lo que hay que evidenciar es su correlación: mientras que en el *ocuparse* se presenta el *relacionarse* inmediato, el ocurrir o acontecer en la interacción cotidiana, el *andar-en* etimológicamente puede recordarnos el transitar, lo cual en el contexto de la reflexión fenomenológica, permite referirnos no sólo al transitar, sino al apropiarse del transitar, o dicho en otras palabras, el encontrarse en el transitar, pero ¿qué se encuentra? Aquí es donde se da la correlación, pues, el encontrarse es a su vez aquello que se *aparece* y que *ocurre* en un determinado momento del interactuar: *se encuentra el estar-siendo existir*.

*Comparecencia* no es más que el *encontrarse* dinámico del *ser* con el *ente*, dinámico porque no implica una determinada manera de relación o interacción, sólo es el contacto de diferentes maneras del devenir que ya se encuentran *abiertas* a ser unas para las otras y que en el caso de nuestro existir, se *aparecen* como una relación originaria en el *trato*, en el *cuidado como ocupación y solicitud*, dónde el conocimiento que nace del *estar-siendo-en-el-mundo*, sólo es un *modo de ser* del *ocuparse*<sup>251</sup>; que se acerca más al sentido del *conocer* a otra persona, el *conocer* por primera vez algún animal, comida o lugar.

---

<sup>249</sup> *Ibidem*, p.p. 211-212.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 207

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 212.



Es también destacable que el *conocer* que aquí se refiere, tampoco es una serie de atributos que se le otorgan a un ente, sino que se expresa en la cotidianidad desde una relación intrínseca que se da no sólo de Dasein para con un objeto o un ente inmóvil, sino que es en sí una interacción que va sólo en el *ser*<sup>252</sup>, en la *apertura* al existir, y es por ello que el recibir de esta interacción la denomina Heidegger *mundaneidad*, pues se refiere a una interacción entre aquello que se nos *muestra* y aquello que se *apertura*, dando así la posibilidad de la *cotidianidad mediana*, o la *cotidianidad más inmediata y directa*.<sup>253</sup>

No olvidemos, *mundo* siempre es *estar-en-el-mundo* y, por tanto, no hay algo así como un *ente* inmóvil, sino un constante interactuar y develarse en la *mundaneidad*, por eso, se hace referencia al *trato* del *ocuparse*, como parte del *modo de ser del cuidado*, pues el fenómeno originario de lo que llamamos mundo natural no es ese elemento estático desconectado, sino siempre está en interacción y da la posibilidad de nuestro propio existir.<sup>254</sup>

La habitación no comparece de modo tal que yo vaya captando una cosa tras otra y luego componga una pluralidad de cosas para poder ver la habitación, sino que de primeras lo que yo veo es una totalidad cerrada de remisiones, de la cual se extraerían los muebles concretos y todo lo que esté en la habitación.<sup>255</sup>

Este podríamos pensar es uno de los ejemplos más claros de la *mundaneidad del mundo* al que refiere Heidegger, pues hace referencia al relacionar inmediato que existe entre el propio *estar-siendo-en-el-mundo*, que aporta lo dinámico propio del existir, que se da siempre como un *comparecer* y que ahora debemos decir, ¿y por qué no se hace lo mismo con la manera de relación sociopolítica y económica actual?<sup>256</sup>

---

<sup>252</sup> Pensemos esta comprensión de ser, como el espacio que da lugar al existir, esta idea tomándola de las reflexiones que el propio Heidegger considera destacables de Lotze: “Ser = estar en relación”. Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, p. 109.

<sup>253</sup> Recordemos que esta expresión en *Ser y Tiempo* alude a una suerte de indiferencia que se da en la cotidianidad, es una inmediatez que da por sentado o por hecho lo que está en el entorno, dando así referencia a la distancialidad que en Heidegger significa no una lejanía física, sino que generalmente lo más inmediato y cercano es a lo que menos prestamos atención y a lo que generalmente no prestamos atención. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, p. 65.

<sup>254</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 214. Y a su vez se profundiza en las páginas subsecuentes pp. 216-233.

<sup>255</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>256</sup> Heidegger expresa con respecto a esta problemática en general: ... se pasa por alto ese fenómeno precisamente cuando de antemano se toma el mundo por algo dado a la contemplación o, como sucede en la mayoría de los casos, incluso en la fenomenología, se considera el mundo tal como éste se muestra en la (como se suele decir) percepción sensible de una cosa aislada, y se interroga a esa percepción aislada, suspensa en el aire, de una cosa acerca del modo específico de darse de su objeto. Tenemos aquí una ilusión fenomenológica fundamental... *Ibidem*, p. 234.

¿Cómo se da la *totalidad remisional* en la cotidianidad del Dasein? Es el propio autor de la Selva Negra quien nos responde: en el “mundo del trabajo”<sup>257</sup>, sin embargo, esto no queda en una simple consideración respecto de aquello que entendemos hoy en día como trabajo, sino que refiere a lo originario: *ocuparse de*.

El cuestionarse entonces sobre la *mundaneidad del mundo*, es una pregunta acerca de la manera en que el Dasein se *da* en relación con su *mundo-en-torno*, mejor dicho su constitución básica es ya en sí *estar-siendo-en-el-mundo*<sup>258</sup>, con ello se expresa la manera en que de manera cotidiana se constituye la *familiaridad* con el *mundo-en-torno*, esta *familiaridad* de algún modo es un *instituir*, pues implica un *posicionamiento* del relacionar, en este sentido constituye el *estar en medio del mundo o la medianidad*<sup>259</sup>, que a su vez apertura el *cuidado como ocupación, modo de ser propio del Dasein* y que a su vez permite este *posicionamiento o Haltung*.

La *mundaneidad* siempre hablará pues de una *familiaridad* que se expresará como una *remisión ocupacional*, esto es, que cada ente en tanto que es una relación siempre pertenece a una totalidad de significaciones (*significatividad*) para el Dasein, una serie de correlaciones que dan sentido, en tanto que se piensan todos parte de una misma contextualización, una *totalidad remisional*; por ejemplo: un salón, una casa, un taller.<sup>260</sup>

Lo que implica esta totalidad de significaciones es algo que anteriormente ya se ha expresado, primariamente no se nos aparece un objeto o ente, sino que primero aparece la totalidad que permite identificar elementos pues podríamos decir *se llenan de sentido*, esto es lo que el ex profesor de Marburgo identificará como la *comparecencia*<sup>261</sup>, lo cual se constituye originariamente como un *conocer* que va más allá de un reflexionar analítico y contemplativo, pues el *estar-siendo-en-el-mundo* implica la posibilidad de dicho conocer a través del *ocuparse y el trato*.

---

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>258</sup> *Ibidem*, pp.196-201.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 199; también Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 76, original, p. 55.

<sup>260</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 233-237.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p.207.

Todo esto de algún modo ya ha sido expresado anteriormente, no obstante es importante recuperarlo y tratar de darle la mayor claridad posible, pues estos elementos apuntan a tener presente que en el *mundo del trabajo*, en tanto *ocuparse*, apertura o construye la *comparecencia* a través de lo originario de este relacionar: el *para-qué*<sup>262</sup>, y por poner un ejemplo la relación que tenemos con un martillo no va de uno objeto a un sujeto, sino que primariamente es una relación constituida desde *el martillar* (relación-acción), dicho de otro modo, en la interacción con el martillo, no se nos presenta inmediatamente un cuestionamiento sobre las características del martillo, sino que nuestro relacionar inmediato es al utilizarlo para martillar.

Esto puede resultar confuso pues, en primer lugar, solemos de manera inmediata a través del *posicionamiento* actual sobre el conocimiento argumentar que lo primero a realizar es una identificación contemplativa de las características de un objeto y a través de dicho reconocimiento intelectual, nos acercamos al objeto, por tanto, el realizar una inversión en el análisis puede parecer extraño o incorrecto; pero en segundo lugar, la razón más potente de esta extrañeza se encuentra en la propia *no llamatividad* de aquello con que nos ocupamos<sup>263</sup>, así como cuando el infante por primera vez abre una puerta, no es por el conocimiento teórico contemplativo de la perilla y la puerta sino por una interacción de observación y repetición que se da en el *cuidado desde la ocupación*.

Si llevamos este ejemplo a las relaciones del hombre con su *mundo-en-torno* nos daremos cuenta que esto no sólo aplica para un computador o alguna otra herramienta creada por él hombre, sino que, aplica al ente que denominamos natural del cuál nos ocupamos, ya sea el agua, la piedra, el árbol e inclusive él sol<sup>264</sup>, la relación que se construye en el *ocuparse* permite *comparecer* una significatividad y una remisionalidad, esto a su vez implica que mientras más reducido sea el ámbito de aplicación, más clara será su remisionalidad, y en el

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p.p. 256-262.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p.p. 241-242.

*ocuparse* se aparta la mirada de la cosa en-sí y aparece inmediatamente su empleabilidad o sentido constituido.<sup>265</sup>

El mundo del trabajo presenta, junto con el posible empleo del propio trabajo, el mundo en que viven los usuarios y consumidores, así como estos mismos. En esta relación se presenta el mundo-en-torno propio, el cual al mismo tiempo se halla inmerso en un mundo público... ese mundo público está siempre ya presente...<sup>266</sup>

En el mundo del trabajo, explica Heidegger, la mundaneidad del mundo se funda<sup>267</sup>, ahí es dónde se constituye la primera significatividad: *el cuidarse de... a través de la ocupación*, desde la cuál lo uno se remite con un todo de significaciones. Entonces, el *mundo* en su totalidad *comparece* sólo desde la *ocupación*, en el interactuar que devela lo que está ahí presente desde una manera de relacionarnos con ello, desde un *modo de ser*, este carácter que presenta es lo que se denominó anteriormente como *estar a la mano*.<sup>268</sup>

Esto es lo que nosotros hemos interpretado como parte del actuar desde la *distribución*: la *normalización* que implica de algún modo estructurar una manera *imperante* de correlación, la cuál se constituyo no en una reflexión, sino desde la propia *ocupación que pudo construir un sentido y reflexión*; así comprendamos que el *estar a la mano* no se refiere literalmente a aquello que puedo tomar con las manos, sino *aquello que toma un sentido para mi a través del ocuparme con ello*, se presenta como una presencia de sentido:

Tal presencia [Anwesenheit] de lo mundano-en-torno, que llamamos estar a la mano, es una presencia fundada [Präsenz]. No es algo originario, sino que se funda en la presencia [Präsenz] de aquello que se ha puesto al cuidado.<sup>269</sup>

Este poner al *cuidado* no será más que la *condición respeccional* que implica a la *significatividad* como aquella que caracteriza el poder desenvolverse en *ocupación*, constituye una suerte de posibilidad de relación, y a través de este marco de sentido es posible *absorberse en la ocupación*, es por esta razón que se le denomina *mundaneidad*, pues es un absorberse en tanto que una mirada de sentido.

---

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 240.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>268</sup> *Idem*.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 244.

Ahora, nosotros creemos que esta *totalidad remisional* a su vez no sólo es una condición inmediata que se da por sí misma, ni mucho menos una condición subjetiva, pero sí que debe ser tomada en cuenta a partir de resaltar que sólo es constituida desde el interactuar mismo, lo que implica que toma una múltiple direccionalidad y siempre es una condición de posibilidad, más no una determinación.

Toda transformación que se da en el mundo, hasta el cambio y la mera conversión de una cosa en otra, se experimenta en principio a través de este modo de ocurrencia (de la comparecencia). Si nos atendemos más exactamente a la estructura fenoménica del mundo tal como se nos muestra en el trato cotidiano, observaremos que en este trato con el mundo no se trata tanto de un mundo en cada caso propio, sino que justamente en el trato natural con el mundo nos movemos en una totalidad ambiente que es común. <<Uno>> se mueve en un mundo que <<le>> es familiar sin que por eso conozca el mundo-en-torno ocasional del individuo y sepa moverse en él.<sup>270</sup>

Una característica de esta condición entonces, será que desde el interactuar hay un cambio en ese *mundo natural* (como hoy lo comprendemos) que modificará al ser humano, pero también de manera inversa ocurrirá el cambio, esto se dará no por una condición unilateral, sino de afección simultánea, desde el interactuar originario que implica *el ser*.

Esas relaciones de remisión y la copresencia particular de la naturaleza en nuestro mundo-en-torno cotidiano constituyen algo que por lo general permanece encubierto para nosotros. Cuando en nuestras ocupaciones cotidianas nos regimos por el tiempo, miramos al reloj, no nos damos cuenta al hacerlo de que lo que estamos empleando es el tiempo mostrado. Cada día, por medio de la regulación astronómica oficial del tiempo, se halla orientado por la posición del sol; cada vez que miramos al reloj nos estamos solamente valiendo del estar-ahí-también del sistema cósmico.<sup>271</sup>

Si bien siempre *se recibe la totalidad del mundo*, el normar de la relación cotidiana (como con el tiempo), delimita también el *comparecer*, es decir, aparecen ciertos modos de relación y remisión que a su vez ocultan otros; la *comparecencia* se presenta desde la *ocupación*, por esto mismo, al *instituir* una serie de sentidos del relacionar a través de las reglas de conocimiento (no necesariamente teórico, aunque también puede implicarlo) se da por hecho un determinar del relacionar.

---

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 242.

La importancia radical del exaltar la *significatividad* entonces puede volverse más clara ahora: si bien el sentido que otorga la *totalidad remisional* apertura y hace *comparecer* un modo posible del relacionar, también oculta otras posibilidades, posibilidades que *cada vez* pueden ser tomadas en cuenta y que, sin embargo, se vuelven complicadas de hacer *comparecer* por el *posicionamiento que se estructura en la cotidianidad del relacionar*. Esta es la razón de mantener en vigilia la condición de la *remisionalidad y la significatividad que se da en el ocuparse*.

El *estar a la mano* – dirá el propio Heidegger – es presencia de una cosa del *mundo-en-torno* que se halla inmediatamente disponible (en el aparecer), que remite al “para algo”, sin embargo, en este comparecer, se lleva también a la consideración, se lo tematiza; éste tematizar es lo que antes se ha mencionado como *posibilidades del comparecer de la remisionalidad*, no es sólo un observar analítico y teórico sino un relacionar *normalizador* y abarcante. Confiere una seguridad de las relaciones de la remisionalidad (el para-algo), lo que permite fundirse o absorberse en la *ocupación*.<sup>272</sup>

Esta tematización es el “escalón de tránsito” que permite el *trato ocupacional* de manera autónoma e inmediata con las cosas, un mirar (aperturar) de lo que se ha puesto al cuidado<sup>273</sup>:

Para que eso sea posible, para que pueda comparecer únicamente en cuanto cosa natural que aparece ahí delante, la cosa de uso del mundo-en-torno debe quedar encubierta en lo que toca justamente a las remisiones específicas que hacen de ella un objeto de uso.<sup>274</sup>

Más adelante el ex profesor de Marburgo nos dará a entender que sólo en este alejamiento, este oscurecer que aquí se expone, se hace accesible eso que llamamos la verdadera realidad de la cosa natural pura, pues solo puede aparecer desde el entregarse de la *mundaneidad del mundo* en la condición respeccional, es decir entregarse a la *ocupación* y relación con la cosa natural como tal.<sup>275</sup>

---

<sup>272</sup> *Ibidem* p. 245; también Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 91-92, original, pp. 69-70.

<sup>273</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, p. 245.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p.243.

<sup>275</sup> *Ibidem*, p.p. 245-247.

Cabe resaltar que la presencia de una cosa del *mundo-en-torno* también se forma de lo que está-ahí ya delante, el *para qué* ya incluye en la *circunspección* lo que está-ahí, por ejemplo, el puente al río o un invernadero al clima<sup>276</sup>. La naturaleza entendida de manera cotidiana entonces también se vuelve llena de sentido y *comparece* ante nosotros no porque sea sustancial la mirada de un sujeto, sino por la interacción, su *estar-ahí* jamás es puesto en duda. En *la mundaneidad del mundo* desde el *mundo del trabajo* construimos el relacionar y la *llamatividad* de eso que llamamos naturaleza, y debe ser tomado en cuenta desde la *mundaneidad del mundo*<sup>277</sup>, que aquello que nos rodea sólo cobra sentido, en tanto que *nos cuidamos de él*, recordemos que cuidado no tiene un llamamiento a la peligrosidad de algo, sino que aquí remite al *ser-en-relación*.

Por tanto, la vinculación con el *oikos* creemos debe quedar más clara en un doble sentido muy concreto. Primero, el conocimiento y el conocer se marcan desde la cotidianidad del *estar-siendo-en-el-mundo*, como *posicionamiento* que permite el *comparecer de la relación con el ente*; es decir otorga una *totalidad de sentido remisional*, mis acciones en relación con aquello que me rodea, con el *mundo-en-torno* son en función de un *originario relacionar cotidiano* que se presenta como un *acceder al mundo ya con sentido*.

Segundo, para que esto sea posible, debemos entender que *este relacionar cotidiano originario*, se da como una *precomprensión* que se sustenta desde un *absorberse en la ocupación que implica el modo de ser propio de ser del Dasein: el cuidado*.

Entonces, *conocer y conocimiento* van de la mano, sólo de manera didáctica los hemos separado como dos elementos diferentes interrelacionados, no obstante, esta separación es inexistente en el fenómeno propiamente: ambos refieren a la *mundaneidad del mundo* que se expresa como el *todo remisional de significatividad*, por tanto, son parte estructural del *estar-siendo-en-el-mundo*.

---

<sup>276</sup> *Ibidem*, p.249.

<sup>277</sup> *Ibidem*, pp. 249-250.

El *conocer* lo expresamos para prestar atención a aquello que se refiere a la manera en que se da el *ser-ocupándose-con*, esto es, *desde el trato y la ocupación* y a partir de ello se da la *comparecencia*. El *conocimiento* se nos apertura como un *todo remisional* el cual nos permite tomar un *posicionamiento*, un *todo de sentido* que se denominó como *significatividad*<sup>278</sup>; de esta manera expresamos que no existe un objeto *en-sí*, sino que siempre se es un interactuar con *el mundo-en-torno*.

Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de <<ver su puesto>> o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra... ¿Qué <<veo>>? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa... Yo veo la cátedra desde la que debo hablar... Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada...

... La cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva Negra ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? ... no vería un trozo de madera, una cosa, un objeto natural. Pero imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en nuestra aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto. Quizás viera algo relacionado con la magia o que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras. Pero lo más probable es que no supiera qué hacer con esto...

Incluso en el caso de que viera la cátedra como algo que simplemente está ahí, ésta tendría para él un significado, un momento significativo.<sup>279</sup>

La cita es larga y hemos reducido varios elementos de la explicación, no obstante, la encontramos significativa porque lo que nos propone este pensador alemán es que incluso para alguien que no tiene propiamente la experiencia de la cátedra, ésta no se le aparece como un conjunto de elementos y características físicas, colores, formas, tamaños, sino que todo se le presenta como un *algo* que se presenta, *que comparece con un sentido*, extraño con el cual no sabría qué hacer (desde la *ocupación*), pero como un *todo remisional de sentido*.

---

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>279</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, pp. 85-87.



2) La pérdida del sentido originario: buscando un equilibrio en la experiencia de la propiedad e impropiedad del *sentido del ser*.

Lo que hasta ahora se ha expuesto es la propuesta de hilar nuestras vivencias cotidianas con lo que entendemos como economía y ética, ¿por qué? Porque para poder dar un verdadero análisis respecto de estos temas, es necesario pensar en nuestro comportamiento cotidiano y dar sentido a las condiciones de posibilidad de las experiencias éticas y económicas; el paso final respecto de la comprensión de la corrupción – nosotros planteamos – es la relación que existe entre el *oikos* y el *ethos originarios*, dónde ambos han sido expuestos hasta hoy en día como elementos que no se incluyen en las reflexiones al respecto.

De esta manera, debemos mantener completa claridad de los elementos hasta ahora expuestos y la razón de su exposición, para ello hemos decidido estructurar una tabla de relación que pretendemos sea un resumen clarificador de los términos aquí utilizados y sus respectivos sentidos:

	<i>Ethos originario</i>	<i>Oikos originario</i>
<p>Modo de ser humano que los constituye:</p> <p>Acciones que implica cada modo de ser:</p>	<p>1. Responsabilidad: coparticipación existencial</p> <p>2. Compromiso: aceptación y ocupación en la coparticipación existencial.</p>	<p>1. Justicia: normalización de la relación humana con su mundo-en-torno.</p> <p>2. Distribución: estructuras de la normalización.</p>
<p>Estructuras que integran estos modos de ser:</p> <p>Responsabilidad y Justicia</p>	<p><i>Condición de arrojado</i>. Que implica el estar-siendo-en-el-mundo, así como el modo de ser <i>cuidado</i>, como ocupación y solicitud.</p>	<p>La institución. Como el estructurar de la cotidianidad desde la justicia, buscando construir la seguridad, el mantener de la cotidianidad.</p>
<p>Estructuras que integran estos modos de actuar:</p> <p>Compromiso y Distribución</p>	<p>La aperturidad del Dasein.</p>	<p>El querer-vivir-juntos expresado como:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- tomar parte en...</li> <li>- compartir.</li> </ul>

Ya que han sido expuestos los *modos de ser* centrales bajo los que creemos se puede presentar si quiera un *ser económico y ético* se nos presentó la complicación de explicitar algunos de los fenómenos que se presentan en la cotidianidad respecto del relacionar de estos últimos *modos de ser* en específico en cuanto al *oikos originario*:

En primer lugar, expusimos que la relación originaria suele perderse de vista en la cotidianidad media, construimos aquello a lo que damos valor, aquello que vemos como útil, como productivo y práctico y en ese contexto la fetichización es la que expresa el perder de vista del como se constituye la relación del Dasein para con su *mundo-en-torno*. De esta manera se llega a la lo que es la economía moderna. No damos cuenta del *ser relación del hombre-naturaleza y su estructurar cotidiano* (por así llamarla de manera inmediata) sino que nos centramos en signos como el dinero y el mercado para dar sentido a lo que llamamos hacer económico hoy en día.

En segundo lugar, se marcó que debe establecerse claridad del cómo se conforma el relacionar *del Dasein-Dasein-naturaleza*, dónde no se propone una reflexión novedosa, pero si fundamental. Los caracteres de relación del Dasein como respeto y falta de respeto, de indulgencia e indiferencia no marcan más que lo ontológico de la constitución de las relaciones en consideración a los otros y respecto de nuestro entorno. De esta manera debemos reintegrar a la reflexión económica y ética la afección que tienen nuestras relaciones cotidianas en función de estas interacciones atentas o contemplativas que aperturan la libertad o el emplazamiento respecto y en consideración de los otros y lo otro.

Por último, lo más complejo de esta relación es expresar cómo el termino de *mundo* es ante todo *estar-en-el-mundo o estar-siendo-en-el-mundo*, lo cual significa: primero que la manera en que *comparece* lo que llamamos realidad está construido en la manera en que nos relacionamos cotidianamente con el *mundo-en-torno*, esta relación se establece como un *posicionamiento* que se constituye en la *medianidad del estar-siendo-en-el-mundo, como significatividad*. Por otro lado, se establece como un *comparecer* que se apertura desde la *ocuparse de...*, que se estructura en una totalidad como una serie de *llamamientos*, de

*remisiones* que siempre dan sentido y no pueden existir como elementos aislados, sino que son una *totalidad remisional*.

Así, llegamos al punto de análisis de este apartado: ¿cómo se da el manifestarse del *oikos* como economía? ¿En qué sentido? El desarrollo de la economía moderna creemos, al *ser* la *institución* que reflexiona y desarrolla el *comparecer* de la *relacionalidad originaria* del Dasein con su *mundo-en-torno*, tiene un lugar complejo en la manera de constituir aquello que llamamos *realidad*. La manera de *alumbrar el sentido del ser*, esta *mundaneidad del mundo* no es de ningún modo una determinación, es decir *es una posibilidad*, no obstante, asumir un tipo de *mundaneidad del mundo* puede *ocultar la relación originaria*, centrándose en los elementos más inmediatos de la relación.

En otras palabras, ya hemos expuesto lo que es el *mundo* para el ex profesor de Marburgo, y hemos podido aclararlo como un *horizonte de sentido* que se ve marcado por un *conocer* y un *conocimiento*, es decir, un *experimentar en cada ocasión* y a su vez un *devenir histórico que otorga posibilidad de sentido*. Ambos se deben uno al otro y ninguno tiene prioridad, sin embargo, con ello se establece una posibilidad inevitable a su vez, una relación que constantemente se encuentra *posibilitada en cierto sentido por su condición imperante* y sin embargo por otro lado, esta *condición de posibilidad puede ocultar la apropiación del fenómeno*, lo que nos deja en la complicación de establecer ¿qué es lo *originario* para Heidegger?

a) La manifestación que oculta el *modo de ser* originario

El gran problema que ocultan las relaciones originarias creemos que es el cómo se establece dicho termino para Heidegger, ¿qué es lo que se intenta describir con ello? nosotros creemos que tiene su punto de partida desde la cotidianidad de la *mundaneidad del mundo*, aquello que queda implícito en el hacer cotidiano, esto no significa que haya una manera correcta o incorrecta sino que, desde el relacionar en la cotidianidad se pueden establecer determinaciones de lo que se considera básico y natural, pero también es posible reflexionar sobre los *modos de ser* de aquello que está frente a nosotros.

Es decir, existen elementos que llegamos a considerar únicos y constantes (esenciales), éstos son contruidos como un soporte primordial del *existir humano*, lo que significa que aunque son contruidos, son tomados como determinaciones dadas *en sí* que no pueden ser modificadas, son la *esencia* de un ente; no obstante, por otro lado, lo que nos postula el autor de *Ser y Tiempo*, es que previo a estos elementos considerados *esenciales*, lo que realmente se presenta ante nosotros es un *comportamiento* ante *modos de ser del ente*, lo que significaría que al *estar atento a su estar-siendo-en* más inmediato, es posible aperturarse ante el propio existir en su estado más inmediato y real, el cual no se determina única y exclusivamente de algún modo, sino que siempre se encuentra en una interacción constante con lo que implica hablar inmediatamente también de *comportamientos respecto de esas condiciones relacionales*, y no sólo ante un *objeto* o *ente* ahí puesto, ya en estado de determinación atemporal y sin locación o relacionalidad.<sup>280</sup>

Ahora, en el existir desde la cotidianidad es posible encontrarnos con los *modos de ser del ente* – los cuales cobran *sentido desde la ocupación del Dasein* –, éste encuentro se sustenta en la posibilidad más propia del Dasein, la cual es su *cuidado*, que no es más que su *estar dirigido a...* El hacer *apertura* de esta condición abarca una experiencia que se da en dos sentidos: primero como experiencia fáctica pero también en segundo lugar como experiencia *histórica*; o, mejor dicho, como perteneciente a una *condición histórica del propio existir* y de esta manera constituimos una determinación desde dicho *acontecer apropiador*. A lo largo de la constitución de dichas características se encontrará entonces un *estar-en originario apropiador* y también un *dar por hecho que establece sentido a través de una atribución de un elemento determinado como esencial*, el cual desde la cotidianidad remisional se considera

---

<sup>280</sup> Lo que se quiere describir aquí es la reflexión realizada por Heidegger respecto del concepto de la intencionalidad. Primero expliquemos de que manera: hablamos de la intencionalidad porque como este autor explicará, el concepto es tomado por Husserl para explicitar lo que la propia etimología refiere; la intención o intencionalidad la entendemos vulgarmente como un proceso psíquico relacionado a la decisión, sin embargo, etimológicamente intención, *intentio* significa **dirigir-se-a**, lo que significa que es una condición que no se da primeramente como percepción psíquica, sino que si referimos a la literalidad de la etimología, somos seres *dirigidos a...*, nuestro ser siempre es un *ya-estar-en-medio-de...*, toda percepción y acción humana es acción *con-en-medio-de*. Entonces, nos referimos a la intencionalidad porque propiamente lo que se observa no es más que estarse *comportando ante los modos del ser*, donde este *comportarse* es propiamente un *ser acción*: “no percibo por percibir, sino para orientarme, para abrirme camino, para hacer algo”. Heidegger, Martin, (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 48. Para una lectura a profundidad sobre esto, remitimos a las páginas 47-51 del mismo texto.

como el dador único de sentido, con ello se hace patente un constante *ocultamiento-develamiento del modo de ser del ente*.<sup>281</sup>

El término de lo *originario* en Heidegger aparecerá primeramente en sus escritos sobre una *ciencia originaria* y sus reflexiones históricas de la ontología y metafísica modernas, basándose en pensadores de la denominada etapa primitiva del cristianismo, como lo fue San Agustín, y que pertenecerán al periodo de exposición de su propuesta filosófica en Friburgo y Marburgo<sup>282</sup>. Tal vez adelantándonos un poco diríamos que lo *originario* es *la condición de relacionalidad en-sí que da sentido al trato del Dasein para con el ser del ente, condición que se forma tanto histórica como experiencialmente*, pensando que la historia no es regresar al pasado, sino revelar la *intención* (la relación) en el presente, en el sentido de esclarecer el *modo de ser* que desde el pasado se construye y presenta en la cotidianidad de nuestro existir.<sup>283</sup>

¿Pero qué queremos decir con esto? Jesús Escudero (2015) en el texto *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Volumen I* comentará que la reflexión de este autor alemán refiere a la pregunta general por el *ser* que, sin embargo, en el recorrer histórico sobre esta pregunta determinará la necesidad de plantear una crítica y un replanteamiento de la tradición filosófica<sup>284</sup>, en razón de que la primera complicación a enfrentar es el “¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin caer víctima del lenguaje reflexivo de la tradición filosófica?”<sup>285</sup>

La propuesta del exprofesor de Friburgo será adoptar la *epojé* husserleana al acercamiento sobre el fenómeno de la *vida fáctica* lo cual, sin embargo, era de algún modo una inversión a la *epojé* propuesta por Husserl. Para Heidegger lo que debe ser puesto entre paréntesis debía ser la actitud teórica y con ello intentar acercarse de manera originaria a la *vida fáctica*, o sea, acercarse a la inmediatez y cotidianidad del existir antes de ser expuesta en términos

---

<sup>281</sup> Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, pp.109-115.

<sup>282</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Tomo I*, Barcelona, Herder, pp. 49-66.

<sup>283</sup> Respecto del concepto de intención, remítase a la nota al pie de página número 268.

<sup>284</sup> *Ibidem*, pp. 41-49

<sup>285</sup> *Ibidem*, p. 42.

conceptuales, al primer *dirigir-se-a*, tomando presente justo aquello que permite *ser* de la manera en que *es* dicho experimentar del fenómeno de la vida. La complejidad de dicha tarea es evidente, simplemente porque estamos realizando una reflexión teórica, el mismo pensador de la Selva Negra realizaba una reflexión teórica sobre de ello, lo cuál podría parecer una contradicción, entonces ¿cómo lograr dicha tarea?

El punto central de esta tarea siempre será la *epojé*, no es un desvincularse totalmente de la actitud teórica, sino este poner entre paréntesis: *evitar dar por hecho dicha actitud tematizante*, ¿y cómo realizar esto? ¿cuándo sucede en la vida cotidiana el dar por hecho la actitud teórica? Aquí creemos que la respuesta ya debe ser más clara a través del proceso reflexivo que hemos realizado hasta ahora, la respuesta está en recordar que el conocimiento y el conocer, no son simples actitudes que en nuestro existir se den después o antes de la acción, esquemáticamente podemos realizar una división, pero en el vivir cotidiano, dicha división es como asegurar que un ser humano puede apagar su cerebro (por utilizar una expresión burda) y después prenderlo para pensar.

Es absurdo pensar que en el actuar reflexivo existe por sí mismo, sin un estar *dirigido a algo*, aquí es donde parte este *reflexionar* acerca de lo *originario*, lo primero que hay que tomar en cuenta propiamente es que esta división es teórica, que no parte más que de un esquema que permite realizar con simplicidad la reflexión, es un ejercicio argumentativo y teórico que no parte de la cotidianidad, entonces ¿de dónde parte dicha posibilidad del *aprehender*? De lo que anteriormente se ha expresado como el *cuidado*, el *modo de ser más propio del Dasein* es donde se expresa su *originariedad*, pero esta expresión aquí ya debe comprenderse por completo, significa el *ser relacional en-sí*, esto es, no es posible si quiera el *existir humano* sino es como *relacional ya en-sí*, como un *ser-con-otros-en-medio-de...*

... lo que la fenomenología de la historia y la naturaleza ha de hacer precisamente es alumbrar la realidad tal como ella se muestra antes de cualquier pesquisa científica y en cuanto lo que se da de antemano para ésta: no fenomenología de las ciencias de la historia y la naturaleza, tampoco fenomenología de la historia y la naturaleza en cuanto objetos de las ciencias, sino alumbramiento fenomenológico del modo originario de ser y la constitución de ambas.<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> Heidegger, Martin, (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, p. 10.

Heidegger en este punto comienza su curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* realizando una reflexión sobre los conceptos de *historia* y *naturaleza*, en donde advierte que es la ciencia la que ha esquematizado estos fenómenos como elementos que se observan propiamente separados y como conceptos que se definen desde una esencia. Lo *originario* parte de reponernos de tal representación útil pero falsa, útil porque nos acerca al análisis del ente, pero falsa porque toda esquematización y tematización de este tipo es una construcción de análisis que busca describir los elementos que originan el existir, más justamente el analizar ya es parte de una acción conceptual que no puede evitar diseccionar lo que se observa, limitando el conocimiento del sobre el ente y el *ser* en general.

Si el *modo de ser más propio* del Dasein es el *cuidado* y ahí es donde se devela lo *originario* del *ser que se es en cada ocasión*, eso significa que inmediatamente *se es en cada momento* como un existir *relacionar*, un *ocuparse con el ente* que construirá una serie de *redes de relación de significado*, éstas serán las *remisiones*. A su vez, será imposible pensar cualquier *ente* sino es de igual manera: como un *ente relacional*, y, por tanto, estas *remisiones* pertenecerán a un *mundo circundante*, un *horizonte* que conecta las *remisiones* y a través de ellas se forma un *sentido*. De esta manera, tendrán una *significatividad*, y mientras más se preste atención a estas *remisiones*, más podrán extenderse la complejidad de redes, así el *mundo al que pertenecen* y su *significatividad* podrá estructurarse de diversas maneras y complejidades.

Por otra parte, es importante recalcar que así nos encontramos con un conflicto de lo que puede significar este *contexto histórico*, pues, la historia como ciencia se ha ocupado de dividir y delimitar sus objetos y campos de estudio, lo que significa que puede a su vez engañarnos la representación de ella y hacer que nos dirijamos de inmediato a su significado teórico-científico. Hasta ahora en lo que llevamos de la investigación, siempre nos hemos dirigido a lo histórico en su sentido más *existencial*, es decir, refiriéndonos a la *ocasionalidad del existir*, sin embargo, ha de aceptarse que esto también puede causar confusión como termino científico-temático y puede desviarnos de lo *originario en sí*.

Esta es la tarea que se ha propuesto el pensador alemán que aquí nos hemos dedicado a reflexionar, tratar de realizar una *destruktion* o como lo tradujo Jacques Derrida una *deconstrucción*, que sería un *desmontar* de la historia de la *ontología*. Este *desmontar* piensa primordialmente en contra de la primicia del *ente*, estableciendo que todo acceso al *ente* parte primeramente de un *modo de ser*, por tanto, no de una determinación o esencia concreta y por ende la manera de realizar este acercamiento no puede partir más que del reflexionar en torno al *ente que somos cada vez*, en pensar y descubrir *los modos de ser* que estructuran el *existir humano en-torno-a...*, o como lo expondrá Escudero:

... el intento heideggeriano de aprender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales. En primer lugar... [el] desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. En segundo lugar... un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la cuestión por el sentido del ser en general.<sup>287</sup>

¿Pero que significa este *modo de ser*? El *ser* no es ningún ente, esta es la primicia de la *diferencia ontológica*, por lo que no puede ser definido a través de características que denominaríamos físicas o materiales, no puede ser representado. ¿De qué manera puede accederse a él entonces?

Partiendo de la experiencia ontológica: *el ser se da en el ente*, o sea, *el ente sólo es lo que es en razón de un modo de el ser*; es dinámico y dicho *modo de ser* puede ser comprendido sólo en el *comportamiento que se da respecto del ente* (en el *trato*) así, *el ente que somos en cada ocasión tiene un trato respecto del ente y, es en dicho modo de relacionarse*, que se abre la apertura por el *sentido del ser*. Sólo a aquel que pregunta por el *ser*, a través del preguntar, del buscar, del *ocuparse respecto del ente*, es que se vuelve posible dar una apertura al *alumbramiento al ser del ente*; por tanto: un *modo de ser* es el acceso que se sitúa no en una *esencia efectiva de presencia*, sino en la *intencionalidad o relacionalidad en sí del ente y que solo se apertura (por lo menos no hay pruebas hasta ahora de lo contrario) a través del Dasein*.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>288</sup> Hemos buscado realizar ciertas anotaciones críticas que realiza el propio Heidegger para realizar este seguimiento analítico, sin embargo para poder profundizar en más de los elementos que expone este autor para el seguimiento concreto



¿Pero qué se quiere decir con esta *intencionalidad o relacionalidad*? Heidegger no entiende la *intencionalidad* como una cuestión del decidir algo concreto, como ya lo hemos expresado, sino que lo entiende en función del *sentido*<sup>289</sup>. El *sentido* es de este modo la *direccionalidad bajo el cual comprendemos el ser del ente en cada ocasión, desde la relacionalidad en-sí*. Por tanto, lo *originario* siempre sería desde este *relacionar estructural y ontológico del Dasein*, no refiere a decisiones y situaciones existenciales concretas, sino a las estructuras formales que constituyen un *sentido* que toma forma en *cada ocasión*.

No hablamos de una descripción o interpretación desde su condición *óptica*, esto es, bajo sus características físicas o representaciones conceptuales, sino que parten del *modo de ser del ente que estructura un sentido del cuidado en general en tanto que tratamos, nos ocupamos de él*; y a partir de estos *modos de ser* es que su condición *óptica* tiene en primer momento una posibilidad de relación y sentido.

Así, por ejemplo, cuando nos remitimos a la *decisión* en capítulos anteriores, creemos que a su vez debemos diferenciar la condición propia de una *decisión formal* y de una decisión concreta. Recordemos que nuestro existir podríamos comprenderlo como una *estructura formal que puede apropiarse de sí o perderse a sí misma*<sup>290</sup>, es decir, *el Dasein es un estar-siendo-en-el-mundo, por ello es decisión*, no de una manera concreta hacia un camino u otro, sino de manera *estructural y ontológica*, siempre es un *pro-yecto*, esta es la razón por lo que *la responsabilidad le compete como un modo de ser ineludible*.

De esta manera podemos observar que el *sentido* que se encuentra en este *trato con el ser del ente*, no busca establecer una visión del mundo o una ideología, ni siquiera una serie de lineamientos o políticas que seguir, sino que describe el *relacionar originario* y lo estructura en tanto *posibilidad de interacción*, es decir, establece un *comprender de la relación cotidiana con el modo de ser del ente*, esta relación sólo puede ser establecida en este ir y

---

de esta idea lea: Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia y Heidegger, Martin, (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, principalmente, pues en estos textos se encontrará una explicitación de las ideas referidas en *Ser y Tiempo* con mayor énfasis y detenimiento.

<sup>289</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, p. 199.

<sup>290</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 64, original, p. 43.

venir que hemos descrito entre el *horizonte de sentido* que se formula a través de una pertenencia a un *existir histórico de otros Dasein* (una cosmovisión) y un *desvelar constante de la misma cotidianidad media de nuestra propia existencia*.

El *ocuparse con el mundo circundante inmediato* y a su vez el *instituir de la significación de la vida fáctica*<sup>291</sup> van aquí marcados, y es evidente que esta relación cotidiana no se establece *siempre por primera vez*, inclusive no siempre construye o establece relaciones desde lo *originario*, sino que en ocasiones su relacionar *se da*, incluso hace “comparecer al ente sobre el que recae el ocuparse de una manera tal que en él se manifiesta la mundicidad de lo intramundano”.<sup>292</sup>

Con ello damos cuenta que no existe un camino correcto, toda relación puede llevar a un *dirigir originario o no originario*, e inclusive este constante trastocar nos hace recordar el círculo hermenéutico, el constante *desvelar* conlleva necesariamente *el velar* de un fenómeno o interactuar del Dasein, ya fuese como Dasein *histórico* o como Dasein *factual*, ambos son el mismo y solo pueden ser divididos para el análisis, sin embargo, en el desenvolverse cotidiano, uno hace al otro posible siempre a la manera de ir más allá de los *orígenes o causas*, sino que se establece como *una posibilidad en tanto que pertenece a una intencionalidad*, o *un dirigir-se-a ontológico*.

Para exponer y profundizar en el actitud temática del Dasein creemos que Heidegger al presentar la idea de la ciencia originaria en el curso *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* nos puede permitir claridad sobre la cuestión. Para el exprofesor de Marburgo los dos elementos que dan pie a lo originario de la ciencia son, por un lado, la idea como determinación determinada y por otro lado se encuentra la circularidad de la ciencia originaria.<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Tomo I, Barcelona, Herder, pp. 53-54.

<sup>292</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 94, original, p. 73.

<sup>293</sup> Heidegger, Martin, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder, pp. 17-21.

Estos elementos tendrán como punto central mostrar: primero, que la *idea* no es más que una construcción de una *determinación* que establece el *ideal* o sea un *posicionamiento respecto de aquello a investigar*<sup>294</sup>. Dicho *posicionamiento* incluye por un lado la *intencionalidad del Dasein* (su *relacionar en-si*) respecto de su *trato con el mundo-en-torno*; y en segundo lugar incluye la noción de que la filosofía como ciencia originaria parte de la *vida fáctica*, y, por tanto, de una historia que la autodefine y fundamenta:

El conocimiento mismo constituye una parte esencial y originaria de todo método en general y, por eso, se acreditará en un sentido ejemplar ahí donde encontramos las oposiciones más profundas y las diferencias más radicales...

*Por esta razón, una vez se ha obtenido un punto de partida genuino para el auténtico método filosófico, este último manifiesta su capacidad de desvelar creativamente, por así decirlo, nuevas esferas de problemas*<sup>295</sup>

En otras palabras, lo que se expresa es que su *originariedad*, por un lado se encuentra en tanto que hay primero este *siempre estar dirigido a...* o *remitido a...*, un *remitir histórico ya presente*; y donde no es posible pensar el *acceso al ser del ente* sin estar marcado por esta condición, pues *el mostrarse* no es más que el *contexto bajo el cual si quiera una palabra tiene sentido para alguien*<sup>296</sup>, y la *idea* es un *mostrar de la relación instituida con el modo de ser del ente*.

Por otro lado, esto siempre debe permitir el considerar que no puede estructurarse dicho horizonte de una manera solipsista o individual, y mucho menos de una manera única y esencial, sino que, ésta nace del *ya estar-siendo-en-el-mundo* y de la *coexistencia y el coestar del Dasein*. Por tanto, el segundo punto remite a que el acceso a lo *originario*, en este caso a una ciencia originaria, será a través no sólo de comprender que la *relacionalidad en-sí* se concreta como un *todo de sentido*, sino que sólo es posible desde un *estar-siendo-en-el-mundo*, desde un *estar ocupado dirigiéndose hacia...*

Los dos puntos están íntimamente imbricados y ambos apelan a la *identidad*, pues no parten más que de lo que implica nuestra condición de existentes *en cada ocasión*. El primer punto

---

<sup>294</sup> Anteriormente ya hemos hablado sobre el concepto de *idea* que Heidegger retoma desde Kant, cfr. Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 290-315.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>296</sup> *Ibidem*, pp. 70-71.

remite a la *totalidad de sentido*, podríamos decir al *mundo*, por otro lado, el segundo punto expresa la idea del *estar-en* (el habitar) del *mundo-en-torno*, esto es: *a la mundaneidad del mundo*, en otras palabras se habla de una doble pertenencia o mutua pertenencia del Dasein: *el tener que ser en cada ocasión y la deuda histórica del tener que ser cohabitando, existiendo junto con otros*; por ello remite a la *identidad*, pero no en un sentido laxo de individuo descontextualizado, a-histórico sino que: *relacional*.

Sin embargo, aunque todo pueda parecer muy claro, la realidad es que las dificultades de esta exposición y acercamiento al fenómeno del *trato del Dasein para consigo mismo, con los otros y con su mundo-en-torno* se extienden a sutilezas marcadas en la inmediatez de la comprensión del Dasein. Por ejemplo, cuando hablamos de la idea o el termino de *relación*, omitimos dar claridad a que esta concepción ya parte de un primer momento que constituye diferencia o separación en algo así como un ente que llamamos *naturaleza* y otro ente separado y distinto que llamamos *hombre*.

Además, como sabemos, Heidegger se centra en el análisis de el *modo de ser del Dasein*, por lo que este *relacionar* también puede causar confusión en cuanto a su uso. Por un lado, hablamos de la categoría ontológica del *cuidado*, como el *modo de ser propio del Dasein*, por otro lado, hablamos del *relacionar del Dasein con su mundo-en-torno*, y, sin embargo, hablamos de un mismo problema en diferentes dimensiones.

Lo que anteriormente se ha expuesto como la relación *sujeto/objeto*, expresa una condición de elementos separados que se relacionan a través de un conocimiento (desde la teoría), pero que en sí mismos se encuentran segregados<sup>297</sup>, este planteamiento se da por cierto y, es importante mantener en claridad las diferentes formas de expresión y comprensión de aquello que denominamos *naturaleza*; estas diferentes formas son los entes en cada uno de sus distintos *modos de ser*, no obstante, esto no involucra una separación fundamental.<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 201- 202.

<sup>298</sup> Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, pp. 196-199.

El *ser que somos cada vez* que hemos denominado nominalmente *hombre*, se le estructura como tal en tanto que se realiza una comparación fundamental sobre sus características fisiológicas y psicológicas; vemos un análisis sobre lo que nos diferencia de otros animales y a su vez expresamos una reflexión que creemos nos separa de lo que nos rodea que hemos llamado aquí *mundo-en-torno*, este *ente que nos rodea*, no es sólo tierra o aire, sino toda posible constitución *entitativa* que consideramos lo *no-yo*.

Ahora, si miramos profundamente en nuestra fisiología encontraremos calcio, potasio, hierro, carbono, entre muchos otros elementos que llamamos elementos químicos. Del mismo modo estos elementos pueden ser encontrados en la tierra, en las montañas, en otros seres vivos; la manera en que se constituyen los músculos, la manera en que el cuerpo utiliza los elementos que ingiere y los transforma, el agua en el cuerpo, los alimentos, inclusive el mismo aire y los rayos solares, todo ello lo vemos en otros seres vivos del mismo modo, ¿qué significa esto? Que el ser humano, no es un objeto separado de otros, es un *modo de relacionarse de los* (que nosotros de manera teórica y esquemática llamamos) *elementos que lo constituyen y le hacen ser el ser que es*, y este sólo es un ejemplo relacionado con nuestra condición física.

Entonces, extendamos esta manera de acceder: primero que nada, la diferencia de cada uno de los elementos referidos se encuentra en *el modo de ser*, si esto es lo que se observa de manera fundamental: ¿no también nuestro *existir*, nuestro *modo de existir* es un *relacionarse*? Efectivamente, por eso el *modo de acceso* al *ser* es sustancial en el preguntar de Heidegger, de ahí la necesidad de plantearse sobre el *ente que somos en cada ocasión*. La manera en que podemos acceder al *sentido del ser* es a través de comprender *nuestro propio ser* y, en la manera en que se *accede*, en su *ser cuestionante* se realiza una apertura y se constituye un *relacionar originario* desde el *estar-siendo*, dicho de otro modo: se establece lo que *se es* en tanto que *relacionar dador de sentido a través de su continuo estar-siendo-en-el-mundo*, lo cual se plantea en diferencia a la delimitación del fenómeno como objeto de estudio, que lleva las implicaciones cognitivas de separación y segregación contextual.<sup>299</sup>

---

<sup>299</sup> *Ibidem*, p.277.

Así, y es también fundamental aclararlo, aunque Heidegger no reflexiona sobre otros *entes*, sino acerca del *ente que somos en cada ocasión*, esto no significa que los otros *entes* se vean subordinados al Dasein, constantemente el ex profesor de Friburgo en diversos textos en los que realiza un análisis de la técnica moderna abordará que propiamente esta visión es la que se intenta rechazar<sup>300</sup>, y que este reflexionar solo busca dirigir el interés a la manera de *apertura* que constituye el Dasein en torno al *ser*.

Por otro lado, la constitución que se establece en la *comparecencia* de la *mundaneidad del mundo* (y este es el punto central a recalcar en este momento) no sólo se establece como un *estar-siendo-en-el-mundo* en el sentido de la *relación* que somos respecto de aquello que podríamos denominar el *mundo-en-torno natural y el creado*, sino que también invita a pensarlo desde ese *mundo-en-torno* de lo *público*, del otro *ser* que tiene el mismo *modo de ser que el mío*.

Esto se puede observar en la constante preocupación de este autor en constituir el sentido de ser del alemán para con su tierra (que lo utilizará como término ontológico) y los lazos que se establecen a la historia y la comunidad y de la misma manera con la reflexión respecto de la verdad que se expondrá por ejemplo en *Introducción a la Filosofía*<sup>301</sup>; es decir nos invita constantemente y de manera indirecta a la apertura de la *responsabilidad*.

De esta manera se nos presenta la relación de la dupla *conocimiento y conocer*: si bien todo conocimiento parte de la *ocupación misma del trato* del Dasein con su *mundo-en-torno*, esta relación inmediatamente esta delimitada por una serie de posibilidades, no sólo biológicas o fisiológicas, sino también *histórico-existenciales* y así, el conjunto de experiencias fundan el *conocimiento*, ambas marcan la originariedad de la relacionalidad del Dasein, y como ya debe tenerse claro, la separación *conocer/conocimiento* sólo había sido una herramienta explicativa, que facilitaba el acceso a lo que implica el *mundo y la mundaneidad*, sin embargo

---

<sup>300</sup> Por poner un ejemplo podemos verlo en Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura.

<sup>301</sup> Para mayores referencias de esto, puede revisarse la reflexión que realiza Jesús Escudero en torno a los textos *Cuadernos Negros* de Heidegger. El artículo lleva por nombre: *Heidegger y los cuadernos negros. El resurgimiento de la controversia nacional socialista*, publicado en el marco del *Senior Fellowship* otorgado por la Fundación Humboldt y el proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte con el número de referencia FFI2013-44418-P; Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 77-110.

nos parece que en este punto tal separación ya debe darse por hecho, sabiendo que ya se han aclarado los elementos que buscaban expresarse.<sup>302</sup>

Descartes titula la segunda de sus meditaciones de metafísica: <<De natura mentis humanae: *quod ipsa sit notior quam corpus*>> (<<Sobre la indolente esencial del espíritu humano que más cognoscible que la carne [*Leib*] y que el cuerpo [*Köper*]>>) A pesar, o precisamente a causa de esta supuesta superior cognoscibilidad del sujeto, *su modo de ser es confundido y pasado por alto*, no sólo en Descartes sino en toda su posteridad... mediante la tajante división entre la *res coginantis* y la *res extensa* parece garantizado que se alcanzará la naturaleza peculiar del sujeto. Pero sabemos, por nuestras reflexiones anteriores con ocasión de la discusión de la primera tesis, que los comportamientos del Dasein tienen un *carácter intencional* y que, en virtud de esta intencionalidad, el sujeto está ya en relación con las cosas que no son él mismo.<sup>303</sup>

El delimitar del sujeto, establece una *falta de correlación* pues, expone algo así como un *ente sin movimiento* que además puede ser justamente expuesto como objeto; pero lo que nos permite verlo de esta manera es el *entramado* de correlaciones que le hacen *ser* y no algo así como un *fundamento o determinación inmanente de sí*. Es el propio autor de *Ser y Tiempo* quien adelante argumentará, “Existir significa, entonces, entre otras cosas, *ser comportándose con el ente*”<sup>304</sup>, cuestión que remarca que lo fundamental del Dasein es su *ser intencionado* o su *ser relación* o como también se ha expuesto.

... *el relacionarse pertenece a la constitución del ser del sujeto* mismo. El relacionarse está implícito en el concepto de sujeto. En sí mismo el sujeto es un ente que se relaciona. Es, pues, necesario, plantear la cuestión sobre el ser del sujeto de tal modo que la determinación esencial del relacionarse, *la intencionalidad*, sea co-pensada en el concepto del sujeto... la relación con el objeto no sea algo que se une ocasionalmente al sujeto en virtud de la subsistencia fortuita de un objeto. La intencionalidad pertenece a la existencia del Dasein.<sup>305</sup>

No cabe duda alguna de que la problemática fundamental está en las conformaciones de sentido que se exponen como *posicionamientos o Haltung o cosmovisiones*, pues sitúan comportamientos y aperturas de *totalidades remisionales* que forman sutiles modos de *trato*

---

<sup>302</sup> Cabe recalcar que esta estructura preliminar contemplativa, no hace referencia necesaria a un momento en el que el Dasein detenga su relacionar cotidiano para dar sentido, sino todo lo contrario, lo delimita a un contexto específico, pero desde su propio desenvolverse cotidiano. Cfr. Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, pp. 47-51.

<sup>303</sup> Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, pp. 196-197.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>305</sup> *Idem*.

hacia el *mundo en-torno*, ya sea como *solicitudes u ocupaciones*. El no presentar *las cogitaciones* como la estructura fundamental del *ser que somos*, por ejemplo, permite estructurar formas de relación y comprensión que al no sustentarse en la *autoconsciencia*<sup>306</sup> postulan posibilidades distintas al fenómeno de la *economía y la ética*, sin embargo, no sólo a estas actividades y reflexiones humanas.

En la *cotidianidad media*, en el *ocuparnos* nos descubrimos a nosotros mismos como *absortos o caídos al ente que no soy yo mismo*<sup>307</sup>; este descubrimiento de sí, solo es posible desde el *cada vez*, es un *estar-siendo-en-cada-ocasión*, sin embargo, en el reflexionar y estructurar de la contemplación de este descubrimiento, el *en-cada-ocasión* no siempre es *apropiado*, a fin de cuentas *en-cada-ocasión* significa también un proceso histórico que puede ser asumido o *apropiado* (incluso ambas); no obstante, cuando sólo se asume lo *institucionalizado o normalizado de la experiencia histórica del otro Dasein en su ocasionalidad* se estructura un conocer que se presenta como *substantia*, aquello que *esta presente* y no cambia, que fundamenta al fenómeno con el que se interactúa.

Es por esta razón que hemos partido en este apartado sobre lo *originario*, pues el análisis que hemos realizado del *mundo* nos propone a su vez exponer la ruptura de la idea de que *mundo* no nos incluye, y sin embargo a su vez, tratar de expresar de que manera, pertenecemos al *mundo* sin que ello implique ser nuestra propia condición subjetiva, sino que de algún modo las incluye a ambas pero antes bien bajo la *mutua pertenencia*, y no bajo una condición de igualdad, lo que somos es parte de lo que *se manifiesta ante nosotros*, pero dicho *manifestarse* nace de una condición de *sentido* que remite a como eso que *se manifiesta para nosotros* nos construye como el *ser que somos*, nos invita a apropiarnos de ello *en cada ocasión*, pero ya partiendo de una estructura fundamental de sentido.

Así, creemos que podemos establecer claramente lo que es la *manifestación*. Hemos elegido la expresión *manifiesto* pues su etimología: *muy claro a la vista*, creemos nos permite poner

---

<sup>306</sup> Lo escribimos de esta manera “autoconsciencia tratando de dar énfasis en la noción de una diferencia entre el conocimiento de lo que nos rodea y el conocimiento de sí mismo, que se expresa en alemán como *Gewissen y Bewusstsein*, aunque sabemos que el término de *conciencia* se extiende como conocimiento compartido y global y también como autoconocimiento global de un ser humano sobre su existencia y su pensar.

<sup>307</sup> *Op Cit*, pp. 201-202.



atención a una cierta manera de dirigirse al *mundo-en-torno*, que por cierto puede resultar también esclarecedor si aún hay confusión con el término *útil a la mano*. Manifiesto viene de los léxicos *manus* que significa mano y *festus* que puede significar tanto festivo como agresivo y hostil (como lo puede ser en el término *infestus*, infestar); lo que nos dice es algo que se nos presenta como *llamativo*, inmediatamente con fuerza, con escándalo; que por esta misma razón parece inmutable. La sutileza del *estar a la mano* es completamente fracturada en el contemplar y tematizar de aquello que es motivo de nuestra *ocupación*, constituyendo así *entes que se manifiestan ante nosotros*.

... se ofrece inmediatamente a la mirada, pero no a la de quien lo considera inquisitivamente, como si, por así decir, estuviéramos sentados aquí para describir las cosas que nos rodean o para contemplarlas detenidamente... La mirada a la que en principio se ofrece el entramado de útiles y de forma nada ostentada ni meditada, es la mirada y la visión del práctico contar con... <<No meditada>> quiere decir que no aprehendemos temáticamente las cosas para meditar sobre ellas, sino que contamos con ellas [umsichtig], nos orientamos respecto de ellas.<sup>308</sup>

Con la cita anteriormente expuesta entonces pensamos en dividir estas dos miradas, la que se nos *manifiesta* y la que es *originaria*, sustentada en la apropiación del *para qué*. Heidegger exponía la idea de una *ciencia originario*, pero ¿cómo sería posible esto bajo lo expuesto en el párrafo anterior?

En la *manifestación* se expone el mirar *incompleto* que *da por hecho*, no es una mirada propiamente incorrecta, sino que aquel interactuar se da en la *inmediatez del trato con el ente intramundano* hace nacer la tematización que se centra en un *fundamento*. Dicho interactuar viene de la *historia* del construir de sentido del *ser* que nos pertenece, no obstante, esta *historia* va más allá de una experiencia cotidiana particular y se constituye como un abordaje inmediato desde el asumir de las tematizaciones que dan sentido al relacionar a la manera de *lo uno o lo público*, dicha mirada espera encontrar un *fundamento*; dicha caracterización es una mirada especializada y analítica: es fracturadora de la totalidad. Este mirar tematizado nace de la *llamatividad*.

Ahora bien, al impedirse la remisión –en la impleabilidad para...-, la remisión se hace explícita, aunque no todavía como estructura ontológica, sino que se hace

---

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 206.

explícita ópticamente para la circunspección que tropieza con el desperfecto del utensilio. Con este despertar circunspectivo de la remisión al para-esto, se deja ver éste mismo, y con él, el contexto de la obra, el <<taller>> entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba... con este todo se acusa el mundo<sup>309</sup>.

Por otro lado, en el *mirar originario* expresa una relación de posibilidades de *ocupación*, viene establecida primeramente en el *para qué apropiado desde la ocasionalidad*. Es el mismo pensador de la Selva Negra el que nos dice que lo que hace resaltar la *llamatividad* es la condición de *mundo*, como anteriormente se ha expresado: la *llamatividad* hace evidente de algún modo la *falla de la ocupación* y a través de ello, el *mundo* que le acontece, tal vez no de manera *ontológica*, pero nos hace prestar *atención* de la *totalidad remisional que le da sentido y posibilidad de relación*. Así, el *relacionar originario* es un “absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles, recordemos que dichas remisiones pertenecen a la *historicidad del Dasein*, es decir, la ocupación es en cada caso: sobre la base de una familiaridad con el mundo”.<sup>310</sup>

El *ocuparse* cotidiano marca una relación con la *totalidad remisional*, pero esto no significa que esta totalidad siempre sea esta constitución total inasequible desde la *ocupación*, sino que nuestro *mirar circunspeccional* puede tener por momentos elementos que hacen aparecer el constituir de *mundo*, estos, como ya hemos expresado, parten del *todo de sentido* (dicho de otro modo, del *habitar, del estar-siendo-en*), es decir: hacen aparecer a los entes intramundanos y su pertenencia a una *totalidad de significación*. Por ello es que se vuelve complicado dilucidar las diferencias descriptivas, pues ambas en algún momento refieren a la *originariedad* de la experiencia, sin embargo, el gran problema se encuentra en la percepción valorativa que aún se realiza en dicha división.

Lo *originario* refiere al *fenómeno en-sí, antes de* la desestructuración analítica de la tematización, y así mismo, puede referirse a una manera de realizar una investigación fenomenológica, a un acercamiento al *ser del ente* a través de mantener *atenta* una mirada que busque *comprender el fenómeno en-sí* como una *totalidad remisional histórica*, que por tanto tiene una condición marcada desde la *ocasionalidad* (conocer) pero también marcada

---

<sup>309</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 96, original, p. 75.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 97, original, p. 76.

por un *todo de sentido* dirigido por pertenecer a un *contexto de sentido*, que se marca como *el relacionar de los otros que se encuentran junto a mi, que existen temporalmente de manera previa a mi, que constituyeron el lenguaje* (el conocimiento).

Hablamos entonces de *el sentido de ser de una determinada época y posicionamiento o cosmovisión*.

Lo a la mano es comprendido siempre desde la totalidad respeccional. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente por medio de una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado a través de una interpretación semejante, vuelve nuevamente a la comprensión implícita. Y es precisamente en esta modalidad como ella es el fundamento esencial de la interpretación circunspectiva cotidiana. Esta interpretación se funda siempre en un *haber previo* [Vorhabe]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida. La apropiación de lo comprendido, pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* [Vorsicht] que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad. Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una *manera de entender previa*.<sup>311</sup>

Esta extensa cita tomada de *Ser y Tiempo*, refiere de manera muy explícita a lo que aquí se está refiriendo respecto de este contenido por un lado *ocasional* y por otro lado *contextual histórico*, el mismo traductor Rivera nos dice que la traducción realizada “manera de entender previa” ya busca exponer “la anticipación de un concepto”, y pone de ejemplo el mismo lenguaje el cual ya anticipa para nosotros “modos posibles de comprender las cosas con las que tratamos”, y así “comprender ha abierto ya el mundo como posibilidades. Al hacerlo nos da de antemano algo que luego en la interpretación, adquirirá un cariz particular. Lo que determina este último es esa mirada previa que dirigimos a lo que ha sido abierto por el comprender”.<sup>312</sup>

---

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 169, original, p.150.

<sup>312</sup> Rivera en Heidegger, (2009), p. 473. Nota del traductor.

La nota de Rivera la cierra argumentando que esta conceptualización no necesariamente es teórica, es de la vida cotidiana y es una manera de abordaje (el denomina conceptualización) práctico-vital. Lo que se quiere expresar es que lo *originario* si bien mienta a un *trato con el ser del ente* en tanto que *fenómeno en-sí* esto no significará que el acercamiento debe realizarse por primera vez o incluso que dependa de la *propiedad* en el interactuar con el fenómeno, sino que expresa ante todo la constitución básica de la *coexistencia*.

Entonces, el *trato con el ente* parte siempre como un relacionar que se da desde la *ocupación cotidiana*, sin embargo, en este relacionar – por la misma condición *histórica tematizante* que anteriormente se ha diferenciado de la condición *histórica existencial* –, en la manera en que se aparece en la cotidianidad como *totalidad remisional* del *ser del ente*, no siempre se da como una relación inmediata, todo lo contrario, en la *ocasionalidad* la *condición histórica tematizante* expone una serie de determinaciones y delimitaciones que marcan un relacionar que no siempre es *originario*.

¿Pero de qué manera entonces se posibilita una apertura en el relacionar originario? en el momento en el que el *útil* parece ser imposible de utilizar, cuando no se encuentra en disposición o sea *a la mano* y también cuando algo obstaculiza la *ocupación* con el ente intramundano, estos modos los denomina Heidegger *Zeugding*, *Aufdringlichkeit* y *Aufsässigkeit*, son aquellos momentos en los que se puede acceder a la *originariedad del trato con el ser del ente*, en tanto que exponen *el mundo* que les da posibilidad de sentido, estos términos son traducidos como *llamar la atención*, *rebeldía* y *apremiosidad* por Rivera.<sup>313</sup>

Lo que estos modos de *aparecer* expresan son el momento en el que *aparece* el carácter del *estar-ahí* de lo *a la mano* y *el mundo que les otorga un todo de remisionalidad*. Este *aparecer del estar-ahí* no necesariamente comienza como una *contemplación sin la ocupación*, sino que se encuentra originariamente ya en lo *a la mano*, pues el no poderse *ocupar* inmediatamente hará resonar las *remisiones* que contiene el *útil a la mano*, haciendo expresa la *circunspección del estar-siendo-en-el-mundo*, pero no de una manera temática, sino que

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, pp. 94-95, original, pp. 73-74.

desde el mismo *para qué* ya imposibilitado se hace clara la *remisión* a la totalidad a la que pertenecía el *ocuparse de...*, resplandece entonces el *ahí* de la *ocupación*, haciendo presente al *ente intramundano en sí* y la *mundaneidad* que en el se contiene en la ruptura de las conexiones remisionales, *apertura la condición de mundo*.<sup>314</sup>

Así, generalmente en el *ocuparse* existe algo así como un *no-llamar la atención*, una *no-apremiosidad* y *no-rebeldía* del ser de lo inmediatamente a la mano<sup>315</sup>, sin embargo, en tanto que nos *ocupamos*, en el *relacionar cotidiano puede existir una ruptura de las remisiones*, y provocar de este modo lo que de manera general y esquemática denominaremos *la llamatividad*. Con este termino simplemente trataremos de incluir los tres términos descriptivos que usa el ex profesor de Marburgo.

La *llamatividad* es en este punto la que podemos reconocer como la interacción bajo la que es posible la *tematización*, pues en razón de la *ruptura remisional se muestra* a un *ente como lo llamativo de la remisionalidad*, es decir *se hace manifestar como fundamento*. ¿Cómo evitar esto? ¿Sólo en lo que podríamos llamar el *fallo de la ocupación*, surge algo así como una *llamatividad*, y por tanto el dar cuenta de la *relacionalidad en-si* que implica la *ocupación*?

Primero, deberíamos pensar en qué tan pertinente sería evitar este relacionar cotidiano, pues el interactuar de esta manera solo significa la *manifiesta adscripción histórica del Dasein*. La *ocupación* ya hemos expresado nace de una *familiaridad* que por tanto implica una suerte de *comprensión preontológica vivencial* del Dasein para con el *mundo-en-torno* (la *totalidad de sentido*).

Esta *comprensión preontológica* tiene su posibilidad, según el ex profesor de Friburgo, en la *totalidad remisional* (primer elemento de la posibilidad de una ciencia originaria) y además, en la *experiencia fáctica de dicha remisionalidad* (el *estar-siendo-en*, segundo punto de posibilidad de una ciencia originaria), por tanto, la manera en la que se puede dar claridad de

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 96, original, p. 75.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 97, original, p. 75.

la *remisionalidad* desde la *ocupación cotidiana* no sólo es desde una *llamatividad* negativa – alegando a una negatividad en tanto que se funda en la *ruptura remisional* – sino que también, desde un *instituir ocupacional* estructurado como *signo*, que optamos por denominarlo como el modo *positivo* de la *llamatividad*.<sup>316</sup>

Lo que hasta ahora debe quedar claro es que en tanto el *relacionar manifesto*: la *originariedad de la ocupación* puede quedar oculta en la tematización del *mundo-en-torno inmediato*, lo que significa un centrarse con detenimiento en lo que se piensa es la esencia o fundamento del interactuar cotidiano (ya sea la *consciencia* o el *objeto*), éste *tematizar* nace como una manera de abordaje ya presentado desde esta *delimitación analítica del existir del Dasein*; sin embargo recordemos que es esta misma *llamatividad* es la que da la posibilidad de este modo de *aperturar del mundo-en-torno* y, por ello es que la hemos dividido como una *llamatividad negativa y positiva*.

Debemos afirmar que ambas son parte de la *originariedad del trato con el ente intramundano*, no obstante, generalmente en la *cotidianidad media del Dasein*, es en la *ruptura remisional* donde nace la necesidad del tematizar y del inevitable *manifestar que oculta la originariedad del modo de ser del Dasein en su relacionar cotidiano*. Solo desde el *descubrir de sí mismo en la ocupación* quedará marcado el *relacionar propio que puede permitir el acceso originario al modo de ser del Dasein en su relacionar cotidiano*.

En el *ocuparse con el ente intramundano* del Dasein, en tanto que *cuidado* (su estar dirigido a...) surge un *descubrimiento de sí*, este fenómeno no es más que la misma *resolución de sí* contenida en la comprensión *originaria del para qué*, ahora, este *aparecer originario del útil a la mano* también queda expuesto desde una *apropiación de la ocupación*, esto es, de un *resolverse de sí* en la ocupación en tanto que *apertura a la responsabilidad en la ocupación*, a diferencia del *desentender de la responsabilidad* que puede darse en la *ocupación*, este *desentender* no significa poder evitar la *responsabilidad*, solo significa, que queda oculta en la misma *resolución de la ocupación*: “El Dasein existe en el modo de ser-en-el-mundo, y

---

<sup>316</sup> Tema que expondremos en el siguiente apartado. Puede revisarse en Heidegger, (2009), pp. 98-104, original, pp. 76-83.

como tal *es en vista de sí mismo*. Este ente no se limita pura y simplemente a ser, sino que es en la medida que le va su propio poder ser.<sup>317</sup>

El *ser cada vez*, es implícitamente un *estar en la vista de sí mismo*, lo cual significa que el ente que somos nosotros mismos, es siempre la continuidad de un devenir *elegido*, dicho de otra manera: *es en cada caso mío*. Esta condición que implica *elegirse a sí*, es *apropiarse de su existir*, es llevar y definir el existir a través de esta elección sobre sí mismo en su *ocuparse, en su ser comportándose con el ente*. Por otro lado, también puede no tomarse a sí mismo en dicho *elegir*, esperar a través del otro y/o lo otro (sólo en su condición y determinación histórica, por ejemplo) que su existir tenga sentido y dirección.<sup>318</sup>

Ahora la *propiedad*, así como la *originariedad* de la relación, son formas de *aperturidad* que pueden surgir en la cotidianidad, en la *llamatividad positiva y negativa* sale a relucir la *originariedad remisional* y por otro lado en la *angustia* se hará presente la *propiedad* según expuso Heidegger.<sup>319</sup>

No obstante, sin salir del tema expuesto aquí, en la cotidianidad lo que se *manifiesta* es aquello que inmediatamente se revela en un relacionar inmediato *ya tematizado*, este tematizar nace como ya se ha expresado de un *originario relacionar en-sí*, sin embargo, la razón de la actitud teórica predominante se presentará en razón de *un dar por hecho el contexto histórico y de su ya estar presente en el estar-siendo-en cotidiano del relacionar desde el trato con el ente intramundano*.

Este relacionar *tematizado* se comprendió primero como una relación *objeto – sujeto*, que es la que hemos tratado hasta ahora, pues, esta relación se concreta a través de la *llamatividad negativa*, donde el *para qué* pierde su elemento primordial y surge la *manifestación de dificultades*, de necesidades insatisfechas, de elementos fundamentales del relacionar, y es a partir de esta *aperturidad* de la relación que se constituye un cuestionarse sólo acerca del

---

<sup>317</sup> Heidegger, Martin, (2000), *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, p. 213.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>319</sup> *Cfr.* Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, puede revisarse principalmente en el párrafo §40, pp. 202-209, original, pp. 184-191.

*ente* de manera inmediata, sin tomar en cuenta *mi dirigir hacia el ser del ente*, por ello se estructura la noción del *objeto* y aquí surge el relacionar *oculto en su totalidad*.

Así, pasamos finalmente a introducir el modo en que la *llamatividad* también puede ser positiva, esto significa que no necesita de la *ruptura de la remisionalidad* para que pueda hacer ver la *remisionalidad*, en el siguiente apartado profundizaremos en la exposición de esta *llamatividad*, recordando que ambos son modalidades el *trato con el mundo-en-torno*, y por tanto, en ambos puede expresarse la *originariedad* del *relacionar con el mundo circundante* o el ocultar de dicha *originariedad*, la razón por la que se ha expresado la primicia de la *llamatividad negativa* en relación con el ocultamiento del *relacionar originario* es por su correlación con la *ruptura remisional*, más esto no la restringe a un modo de acceso incorrecto del *Dasein*, para con su *mundo circundante*, sino todo lo contrario, *negativo* aquí deberá significar *que hace aparecer lo remisional a partir de la falta de acceso*.

b) El querer-vivir-juntos como la búsqueda de equilibrar la experiencia del *sentido del ser* propio e impropio.

Anteriormente ya marcábamos que el *estar-siendo-en-el-mundo* era un *conocimiento y un conocer*, en tanto que *ser histórico* y en tanto que *ser ocupación*; aquí debe aclararse que implica la relación con el *manifestar* de la cotidianidad media. La *llamatividad* ya sea *manifiesta* o *positiva* (por así denominarlas por ahora) expresan ambas las diferentes *remisionalidades* que dan claridad del *para qué*, ahora, en tanto que *llamatividad manifiesta* el *conocimiento y conocer* se expresan como una búsqueda del *fundamento* que permite la interacción; desde la *llamatividad positiva* debería exponerse la *totalidad remisional*, es decir, un *acercamiento más próximo a la condición respectiva* que no significa más que mantener *atención sobre el estar-siendo-en-el-mundo*. En la primera se expone la *ocupación inmediata especializada*, en la segunda se presenta la *ocupación apresentante de la cuál tomamos parte*.

Pero ¿de qué manera afirmamos esta división y presentación? Para empezar, debemos continuar insistiendo en que ambas maneras de la *llamatividad* son *necesarias*, no implican



una manera correcta e incorrecta de dar *sentido remisional del fenómeno*, es fácilmente confundible esta condición a razón de nuestra tendencia a *valorizar* los elementos que buscan describir nuestro modo cotidiano de existir. Si bien, en esta investigación consideramos que nuestra sociedad contemporánea a perdido de vista el equilibrio que resulta de la conjunción de ambas *llamatividades*, esto no significará más que la originariedad de la relación implica ante todo, *dar cuenta de la remisionalidad, que es la que permite el aparecer de distintas posibilidades de interacción*.

Entonces, debemos mantener presente: en la cotidianidad del Dasein se encuentra una interacción con el *mundo-en-torno* desde la *ocupación* de manera continua, en esta relación se establece un *sentido remisional* que es histórico y que a su vez se vincula con la *ocasionalidad* del existir, presenta dos fenómenos complementarios distintos pero no excluyentes, una apropiación del fenómeno que si bien tiene sentido sólo desde su condición *remisional* (histórica), se encuentra como una experiencia que se enfrenta como *la propia*.

Así, lo *originario* es un termino que sirve para describir distintos momentos de la cotidianidad del Dasein: por un lado, expresa *la totalidad remisional misma que ya incluye al ser que somos en cada ocasión que se cuestiona y trata con el ser del ente*, y en un segundo momento, también hace referencia al interactuar que se realiza bajo la *apropiación* de esta condición. ¿Lo que significaría que lo *originario* y la *propiedad* necesariamente son codependientes?

La respuesta es compleja, pero en primer momento ya hemos expresado la negativa a esta pregunta, pues lo *originario* puede incluir la manera de *dirigir-se* hacia un fenómeno, no obstante, y del mismo modo, también describe la *condición de relacionalidad en-sí*, que implica por supuesto a cualquier Dasein en una situación cualquiera que sea.

Como ya puede observarse, la expresión es compleja, pues por un lado se describe un análisis temático que se realiza respecto del acercamiento del Dasein a su propio existir y al *ser del ente* y, por otro lado, se detalla acerca de la interacción misma que se da en el existir (en el cual nos incluimos en cada ocasión) que otorga sentido al *fenómeno en-sí*, es decir, en este

segundo punto no se habla del análisis que puede realizarse respecto del acercamiento a un fenómeno determinado, sino del fenómeno *en-sí* partiendo de lo que le *origina como tal*: la *intencionalidad del Dasein o el estar dirigido a... del Dasein*.

Es por ésta razón que se da peso a la manera de dar *sentido* al fenómeno que se vive o cuestiona, este *dar sentido* parte de la *llamatividad*, que por un lado puede estructurarse en la *falta de acceso*, que fomentará una revisión analítica de los elementos que la componen y con ello dar solución a la *falla de ocupación* y a su vez encontrar otras características que puedan evitar futuras complicaciones, lo que puede llegar a ser el buscar *seguridad y estabilidad*, por ello también es un *instituir de la reproducción existencial*.

Sin embargo, esta *llamatividad* también puede darse de manera *positiva*, la cual es un término que aquí hemos elegido para describir el análisis que Heidegger realiza respecto de la remisión y el signo, y a su vez exponiendo que el acercamiento *institucionalizante* también puede tener un principio y relación (que como hemos expuesto, no necesariamente tiene que ser excluyente de otros modos de acceso) desde la *propiedad*, en una *llamatividad* que no parte desde la *falta de acceso*.

La delimitación del *sentido del ser del ente* es un modo de acceso que estructura condiciones de comprensión<sup>320</sup>, lo que termina implicando aquello que puede realizarse, comportarse, pensarse respecto de un ente. Por poner un ejemplo –aunque Heidegger en la cita que hemos elegido se expresa respecto de la construcción de la ciencia, retomando las ideas expresadas por Kant y ejemplificando a través del impulso de Galileo Galilei a la física moderna–:

Pues experimento no es una observación arbitraria de cualquier suceso, sino la producción de un proceso natural bajo condiciones tales que puedan medirse con ayuda de los instrumentos adecuados. Lo esencial del experimento no es la observación, sino la interpretación de lo observado, es decir, de aquello que en lo observado está propiamente pasando, es decir, de aquello que propiamente está ocurriendo en lo que observamos. Tal interpretación presupone que el proceso que observo venga ya entendido de antemano como un proceso natural.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 198-202.

<sup>321</sup> Ibidem Heidegger, p. 201.

La idea que nos interesa resaltar es que la interpretación a la que se refería Galilei presuponía la comprensión de algo así como *lo natural*, es decir, *existe todo un contenido de información que remite siempre a la multiplicidad de las direcciones de sentido*, no hay *elementos* de la naturaleza o de la vida, todo nuestro existir es un devenir interactuante, fluctuante, que está *dirigido* y que no tiene sentido en tanto que elemento, aunque hoy en día creamos que lo tiene.

La manera de *manifestación* del fenómeno es ocultante del modo de *ser originario* del mismo fenómeno porque expresa un principio u *origen* fragmentante y/o analítico, divide el conocer del mundo en dos entes, *sujeto y objeto*; a su vez es tematizante, porque el conocimiento que funda se expresa dando por supuesto la *totalidad remisional* y se centra en *remisiones* que versan no desde el mismo preguntar sino desde el *objeto* o desde el acto cognitivo del *sujeto*. Ambas, maneras muy específicas de abordar surgen de la cotidianidad como *llamatividad*, y generalmente nos resulta más evidente como *manifiesta*, esto es, como *fallos en el ocuparse* y que por supuesto aperturan la posibilidad de dirigirse hacia la *originariedad* del fenómeno, no obstante, también se pueden llevar a la consideración sobre la *esencia del ser del ente*.

Pero ¿Cómo llegar a este acceso que inicie a través de una *llamatividad positiva*? ¿Si existe, este acercamiento podría evitar realizar un acercamiento al fenómeno desde el *objeto* hacia una *esencia de ser del ente*? Si bien como ya se ha expresado, el acceso de la *llamatividad manifiesta* no es un problema de acercamiento al *ser del ente*.

Debemos plantearnos primero ¿cuál sería la diferencia de abordaje de ambos *modos de trato respecto del ente y/o el fenómeno*? Si ambos acercamientos corresponden a un *trato* cotidiano del Dasein respecto de su *mundo-en-torno*, entonces ¿para qué diferenciarlos o por qué debería ser importante realizar esta separación y por ende el cuestionamiento anterior?

Comencemos a responder, recordando primero que el elemento que debe estar presente es la *totalidad remisional* como condición *histórica*, como expresará el propio exprofesor de Marburgo: “Solo puedo comparar las cosas como naturales si de antemano sé ya qué es eso

de una cosa natural”<sup>322</sup> , lo que significa que necesita un contexto histórico que conjugue las posibilidades de *conocimiento institucionalizado* (tematizado o teorizado) en el *conocer ocasional* histórico y cotidiano del Dasein (experiencia del Dasein como un ser *coexistente y coestante*).

Otorguemos una primer respuesta: la diferenciación básica se adentra en la comprensión de lo *originario y lo propio* del Dasein, que como anteriormente hemos referido, creemos que lo *originario* significa principalmente el *atender* a la *relacionalidad* propia que le corresponde al *ser del ente*, esto es, no sólo se pregunta acerca del *ente*, como si se tratara de un objeto del cuál hay que pensar y encontrar sus características físicas, químicas, materiales, en contraposición a sí-mismo, sino que el preguntarse respecto del *ente* siempre es como *intencionalidad*, siempre es un *dirigir-se-a* y, por tanto, la pregunta es siempre acerca del *comportarse respecto del ente como parte de una totalidad de remisiones que le corresponden*, lo que se pregunta y lo que se devela en lo *originario* es un *trato* contextual, que nos involucra y no sólo nos hace ser observadores del fenómeno.

Entonces, lo *propio* corresponderá a aquello que comprendemos, de lo que nos *apropiamos*, o, dicho de otro modo, de aquello de lo que nos hacemos cargo. *Propiedad y originariedad* creemos son elementos complementarios que implican una doble consideración: primero el *atender del fenómeno desde la ocasionalidad*, y segundo este *atender* implica no dejarse llevar por el *dar por hecho* que nace del *Das Man* desde la relación cotidiana *histórico institucional*, sino que *apropiarse del encararse con el ser del ente desde esta condición histórico institucional*.

La razón por la que *propiedad y originariedad* nos parecen condiciones complementarias es por la misma razón bajo la que la *apropiación* se estructura. El hacerse cargo involucra siempre una visión *originaria* del acercamiento a realizar, ¿por qué razón? Porque acceder al *trato* desde la *apropiación* implica mantener un preguntar o un relacionar que esté consciente de sí mismo como participante.

---

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 202.

Esto significa que la diferenciación de abordajes nos permite adaptarnos a los cambios que se presentan en la *ocasionalidad del existir*, cuando se establece una regla o una interpretación específica de un fenómeno, esta *condición interpretativa* es la *institucionalización de una normalidad*, sin embargo, al ser una condición que se analiza desde la proposición *sujeto/objeto*, pareciese que *la verdad* – en un sentido de lo que la ciencia expresa sobre el *objeto* o el *sujeto* – es la manera única y *esencial* de plantearse y encarar el fenómeno. La propuesta que aquí se realiza es diferente pues propone que lo que debe mantenerse develado es que se trata de una interrelación del *estar dirigido-a...* lo que siempre significará que *dependiendo de las condiciones de posibilidad de interpretación es posible construir una institucionalización que se adopte en cada ocasión*.

Podría pensarse en esto como un relativismo, pues se pensaría que la solución siempre sería relativa a cada momento específico, y esto rompería la condición de la *normalidad* pero, si analizamos lo propuesto aquí, lo que en realidad se expresa es que es posible construir una especie de *excepción de la regla*, la razón por la que la *normalidad* se fractura no es necesariamente por una decisión particular, sino por condiciones específicas del fenómeno, tener la capacidad de *no dar por hecho que la institucionalización es ante todo un imperar construido desde la apropiación de la ocasionalidad* abre la condición específica de construir *institucionalidad* en aquello que es impensado o que se encuentra fuera de los parámetros de lo que se considera *normal*.

Nuevamente resulta necesaria una aclaración respecto de lo que implicaría la *impropiedad* y *lo no originario*, sin embargo en esta ocasión, esperamos a partir de la argumentación anterior la comprensión sea más sencilla: *lo no originario* implica una tematización delimitante, completamente necesaria para la interpretación del ente en cuanto a sus características físicas en general, nos permite un acercamiento al *ente en sí*, y un desarrollo de herramientas y estrategias de relación con las entidades; por otro lado *la impropiedad* implica el resolverse *histórico* que ya se encuentra dado en la misma cotidianidad, el como *se* usa un martillo, el como *se* abotona la camisa, el como *se* suele resolver un conflicto que pueda evitar la agresión y la violencia.

El *uno* somos todos, pero no es nadie que origine o nos diga que hacer, es la experiencia histórica *institucionalizada* que permitió la *reproducción existencial* del *con-ser* o *coestar* del Dasein, incluso tal vez esta sea la respuesta a la pregunta antropológica ¿cuál es el origen del mito? El mito podría ser la representación simbólica del *Das Man* del Dasein.

Con esta condición no obstante, también se implica que cada momento se generaliza bajo una condición antes vista, *normalizada*, y con ello no hablamos propiamente del consenso jurídico, claro que lo implica pero antes que él está el consenso del estructurar de una sociedad, donde por verbigracia podemos exponer que hoy en día la sociedad da prioridad al dinero incluso sobre la vida de otro ser humano, por tanto aunque teóricamente bajo distintas propuestas filosóficas del derecho, la humanidad va primero, en el devenir cotidiano se nos ha mostrado que lo que permite la *reproducción existencial* es el dinero, y entonces ello es la prioridad.

Sin embargo, no hay ninguna regla o ley que lo avale esta idea, sino que este seguimiento se da como una convención, *se institucionalizo* y con ello en la cotidianidad desde la *ocasionalidad de nuestra existencia y nuestro existir aceptamos y reproducimos esta condición*.

El comportamiento humano entonces, tiene dos bases principales, una es la reiteración de lo que se normaliza históricamente. Esta seguridad, sin embargo, aunque puede aportar un resguardo y una relación *aliviada* en la existencia humana, también se *corrompe*, es decir queda oculta y tergiversa el sentido originario de estas interacciones y modos de estructurar la comprensión, es necesario por ello que no perdamos de vista la segunda base del comportamiento humano, el cual es su constante *tener que ser*, que permite la reinterpretación y reapropiación de cada *institucionalización*.

Así, terminemos de cerrar lo que creemos implica un análisis *originario* del *ser distribución del Dasein*; para con ello dar precisión en los puntos que creemos deben ser resaltados de la reflexión. Sin embargo, antes también debemos explicitar que de algún modo podría parecer que se ha dado mayor prioridad a la *distribución* en el análisis aquí realizado, no obstante,

creemos que más bien ha sido el tema central de la investigación y no por ello es el *actuar* más importante del Dasein, sino que, tal vez, sólo el más descuidado y analizado con mayor flaqueza.

Hasta ahora se ha realizado la labor de reflexionar en torno a lo *originario del ser ethos y oikos del ser que somos en cada ocasión*, a través de este análisis a su vez, se ha buscado establecer una línea de reflexión que nos ayude a enfrentar el problema de la corrupción y de algún modo dar una mirada distinta al tema de la economía moderna, sin embargo, esta reflexión ha nacido propiamente de la *llamatividad manifiesta*, es a través de la *falta de ocupación* que se ha dado algo así como un reflexionar en torno a estos temas (la pobreza y la corrupción, como la falta de acceso a los elementos que permiten el *reproducir de la existencia* en tanto que no sólo son *modos de ser*, sino *modos de ser respecto del ente*).

Es así que inevitablemente surge el cuestionamiento acerca de la necesidad de dilucidar un fenómeno hasta que *se manifiesta* como un *resultado específico*, por ejemplo: como lo es una guerra o la violencia, o hasta que la polaridad de las fuerzas económicas y sociales se encuentran en su punto más álgido.

¿No es posible direccionar nuestro *comportamiento respecto del ente* de maneras diversas sin la necesidad de que ya se encuentren *carentes de mundo*, para buscar el *retorno de su contenido remisional*?

Esta pregunta puede resultar engañosa, puesto que el *comportamiento respecto del ente* termina siendo construido a partir de la *remisión*, por eso debemos empezar por preguntarnos ¿dónde puede encontrarse la *remisionalidad* en múltiples sentidos que como anteriormente se ha expuesto, permitiría pensar éstas no como condiciones específicas excluyentes, sino como condiciones de interacción en constante devenir?

La respuesta que nos da Heidegger es en el *signo*<sup>323</sup>. El *signo* es un útil a la mano –expresa el ex profesor de Marburgo– que su principal carácter pragmático es *el señalar*, en función

---

<sup>323</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 98, original, p. 77.

de ello es que se comprende que un *signo* no expresa simplemente una interpretación o conexión relacional específica, sino que en tanto que *señala*, siempre *llama o hace aparecer* su *pertenencia a un mundo*, de modo que todo su contenido *remisional* se encuentra *relacionando constantemente*.<sup>324</sup>

La *remisión* relaciona un todo de contextos de sentido, y por ello es que la propia *relación* tiene su origen ontológico en la *remisión*<sup>325</sup>, esto significa ante todo, que el *signo* en tanto que *señala*, no es propiamente un objeto del lenguaje por sí mismo (lo que nos haría pensar la *esencia o el lugar de la verdad se encuentra en el lenguaje y en el consenso*, idea ya rechazada en su curso denominado *Introducción a la Filosofía*<sup>326</sup>), y tampoco es una categoría psicológica que introduciría el dominio de la verdad en el sujeto, el *signo* se encuentra en el *ahí del ser del ente*, en tanto que *señala* y principalmente hace *significar*.<sup>327</sup>

¿Qué quiere decir esto? Que el *signo* es el que hace notar el *para-qué* del *trato ocupacional* para con el *ser del ente*, por ello va ligado como una *totalidad de significación*, no es un útil por su materialidad, sino por su *llamatividad a un interactuar dentro de una totalidad de sentido*, *señala un interactuar en tanto comportamiento respecto del ente*.

La remisión específica del servir <<para señalar>> es constitutiva del posible estar a la mano en el mundo-en-torno de la flecha. No es el propio señalar, sino que, por el contrario, este último es aquello a lo que remite la remisión, en la cual remisión la flecha comparece en cuanto signo y señal. Así como un martillo es *para* martillar, así el signo es *para* señalar, más esa remisión del servir para... en la estructura de la cosa del mundo-en-torno martillo no lo convierte en algo para señalar. En el uso del martillo el ocuparse queda absorbido en este <<para...>>... de manera semejante, el uso del signo en su correspondiente servir para... señalar con él.<sup>328</sup>

La complicación que nace de realizar un análisis sobre el *signo* parte de la tematización que ya se realiza respecto del término, pues la propuesta heideggeriana no especifica con gran detalle condiciones de la consciencia o de la cultura que den un marco de referencia que permita abordar el tema con mayor precisión, no obstante, la aclaración que realiza nos

---

<sup>324</sup> *Idem*.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 99, original, p. 78.

<sup>326</sup> Cfr. Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Frónesis Càtedra Universitat de Valencia, pp. 149-175.

<sup>327</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, p. 252.

<sup>328</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, p. 257.



parece más que suficiente puesto que al argumentar que el *signo* es un *útil a la mano* merece la pena considerar que entonces refiere a su condición perteneciente al *mundo*, y por si fuera poco, entonces también *llamaría al aparecer de mundo*.

Dice Escudero en lo que respecta a su interpretación del *signo* heideggeriano: “los *utensilios* tienen un carácter estrictamente instrumental, los *signos* cumplen, además, una función designativa”<sup>329</sup>, lo que conllevaría que un *signo* hace *significar*, es decir, *comunica las remisionales*.

El ejemplo que nos viene a la mente es el anteriormente utilizado con el cuchillo: no todos los cuchillos son iguales, y todos son cuchillos, existen diversas formas (estructuras materiales) que utilizan los chefs profesionales en determinados casos, para cierto tipo de cortes y diferentes tipos de alimentos, para ellos cada cuchillo tiene un nombre especializado, y, sin embargo, todos siguen siendo cuchillos. En tanto que utensilios pueden mostrarnos *mundo*, de la cocina, de la violencia, de la seguridad, de la fabricación y la empresa, pero como *signos* siempre *remiten a todo y a nada*, puesto que siempre *funcionan en el contexto de ciertos contextos de remisiones* –expresará este último argumento el propio Escudero en su mismo texto–.

El *signo* no se encuentra de manera *material* en un solo objeto, pero puede encontrarse contenido en los entes intramundanos, en una bandera, en las señaléticas del automóvil, o las líneas en las autopistas<sup>330</sup>. Su *remisión* es más concreta e inmediata en estos casos, no obstante, el viento frío y las nubes en el cielo pueden ser *signo* de que se avecina una tormenta, o un médico puede detectar ciertas características físicas que funcionen como *signo* de alguna enfermedad como el estornudo o un hematoma, de los cuales, no necesariamente significan que uno está enfermo o que caerá una tormenta, sino que como *signos*, son los que *llaman a un contexto de posibilidad* que es *interpretado necesariamente ya desde que pertenecen al estar-siendo-en-el-mundo* del Dasein.

---

<sup>329</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*, Barcelona, Herder, p. 200.

<sup>330</sup> Aquellas que señalan si es doble sentido o si es posible adelantarse a otros automóviles.

Heidegger adopta aquí una postura pragmática similar a la de Charles Sanders Peirce y Ludwig Wittgenstein. El uso y la función de un signo no se determinan a través de reglas; por el contrario, la regla es la abstracción de una relación que el signo toma en contexto de remisiones, esto es, el significado se determina por medio del uso<sup>331</sup>.

Si bien entonces el lenguaje, el habla y el discurso serán importantes en el pensamiento del pensador de la Selva Negra – puesto que son *modos del trato ocupacional del Dasein*– el centrarnos en un análisis del lenguaje como lo ha pretendido la postmodernidad nos parece un error primordial pues, a lo que nos remite el ex profesor de Friburgo es a la *pragmaticidad misma de la facticidad al modo de un habitar*, es decir, no se centra en la factualidad –como Escudero expresa<sup>332</sup>– sino en el *estar-siendo-en*, y por tanto nos recuerda de algún modo a la idea del *juego* expresada en el curso realizado por Heidegger de *Introducción a la Filosofía*.

De esta manera aludimos a una expresión fuera de la terminología heideggeriana pero que de algún modo busca respetarla, si el *signo llama al mundo, entonces podríamos exponer que es un modo de llamatividad positiva*, es decir que se *anticipa*, recordemos que al exponer la idea del cuidado y de la *institucionalización* expresábamos con ello el *anticiparse-a-sí*, aquí es donde se reanuda esta implicación, el encontrarse con aquello que tiene sentido desde su *condición respeccional* puede ser también desde la *llamatividad positiva* la cual se presenta *antes de la falla en la remisionalidad*, proponemos por tanto aludir a ésta como *llamatividad signica*.

De esta manera, la *llamatividad signica* pone de antemano una *aperturidad*, es decir *hace mostrar*, del latín *monstrare* que significa *poner a la vista, hacer comparecer*. Nuevamente aquí se expresa otra condición que involucra el *dejar-hacer-en-libertad* (que era señalado en el capítulo anterior), que a diferencia del *manifestar* que es *agresivo* (por la etimología de *festus*) implica un *hacer comparecer*.

La diferencia en este momento es fácilmente asequible, pues tiene una gran cercanía al análisis realizado sobre el *producir y al provocar*, mientras que el primero expone una guía, es un *dejar-ser-en-libertad*, donde este primer *dejar* ya es una acción, una acción que puede

---

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 166.

pensarse pasiva, no interactiva, sin embargo, errónea. El *provocar* involucra transformar, *hacer salir una cualidad específica del ser del ente*, es agresivo, y no obstante en ocasiones necesario.

Por lo tanto, lo que podríamos llamar la contraparte de la búsqueda de la esencia o fundamento del *ser*, es la búsqueda de la *serenidad*, es decir, ambas son parte de nuestro *comportar respecto del ente*, no obstante, si alguna de las dos se convierte en la determinación constante de relación con el *ser del ente*, la necesidad de construir un alumbramiento constante en estos modos de *trato* se volverá primordial.

La palabra *serenidad* ha sido tomada del propio texto de Heidegger *Gelassenheit* el cual fue traducido como *Serenidad*, la razón de dicha traducción en vez de otras posibles como *impasividad o tranquilidad* es que la idea de *serenidad* logra recoger la idea del *dejar o soltar*, otra traducción que creemos podría ser bastante adecuada es *ecuanimidad*, que por cierto en la filosofía budista, es el tema central del *permitirse ser, o dejar-ser-en-libertad*.

El traductor del texto de *Serenidad*, Ives Zimmermann, hace la recomendación de transformar la palabra *dejar* por *disasir*, en el sentido de la acción de soltar, la razón de este neologismo es bastante obvia, como ya hemos expresado, *dejar* tiende a escucharse para nosotros como la falta de acción, así que el traductor prefiere buscar una opción que nos haga pensar en una *acción*, sin embargo incluso *soltar* puede hacernos escuchar la misma idea y es esta la razón por la que primero debe realizarse un acercamiento *originario* a la diferencia entre *acto y acción*, como el que se ha realizado en este trabajo de investigación, pues existe una tendencia de *sentido de relación* en la que si no se *manifiesta*, es decir, si no hay resolución *práctica*, no existe la *acción*.

Se debe a que, desde hace algunos siglos, tiene lugar una revolución en todas las representaciones cardinales (massgebenden Vorstellungen). Al hombre se le traslada así a otra realidad. Esta revolución radical de nuestro modo de ver el mundo se lleva a cabo en la filosofía moderna... Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir<sup>333</sup>.

---

<sup>333</sup> Heidegger, Martin, (2002), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 25.

La descripción que realiza Heidegger de este fenómeno de la técnica moderna versa sobre la fundamentación *ontológica* de la cual se estructura un *disponer* del ente, se le *dirige* o *provoca* hacia una determinada manera del *relacionar*, bajo estas condiciones de lo que se habla es de un estudio y análisis del *ente* por sí mismo, que este es el tema que se ha tomado aquí, el *mundo* queda fracturado en *objetos* de los cuales se busca delimitar la *esencia* de los mismos en tanto que fenómenos, sin embargo ¿qué implica este modo de acercamiento?

Lo que implica es una lógica de resolución que queda dispar, puesto que bajo esta perspectiva lo que investigamos y lo que queda como fundamento y elemento sustancial es el objeto de interacción, es decir damos prioridad a una investigación sobre el *ente de la relación*: las leyes, el cuerpo humano, el movimiento, la composición física, química, biológica, material de cualquier objeto, inventamos técnicas como el cálculo, la calculadora, la computadora, el telescopio, y ¿todo ello es un problema? En absoluto, pero ¿y cuándo nos preocupamos de la manera en la que nos comportamos *respecto* de aquello de lo que nos *cuestionamos*, conforme el *mundo-en-torno* en el que nos desenvolvemos? Ese tema se determina desde una esencia ubicada en el cerebro, que estudia la psicología y la neurobiología, pero se caracteriza fuera del *mundo*, solo tiene que ver con nuestra vida cotidiana si se le relaciona como parte de subdisciplina, mientras tanto son generalidades universalizables en cada momento.

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiéramos denominar esta actitud que dice simultáneamente <<sí>> y <<no>> al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*.<sup>334</sup>

La cita que anteriormente tomamos, habla de una realidad en este vincular de la actitud del Dasein *respecto* de su *mundo-en-torno*, porque como se ha expresado, no hablamos de determinaciones continuas y únicas, sino de acciones *respecto a...* que pueden ser asumidas en *cada ocasión*. Entonces el *signo* creemos nos permite tener un acercamiento a esta actitud de *serenidad*, puesto que nos realiza una *llamada* que no estructura o delimita hacia un específico *dirigir-se-a (provocar)*, sino que la *llamada* es al *mundo*, hacia su *totalidad*

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 28.

*remisional*, y por tanto a *dejarle ser*, que significa a su vez, *permitirse mantener en vigilia la interacción de sí mismo para con el ser del ente, a su vez mantener siempre atención sobre el mundo al que pertenece el ser con el cual se relaciona en cada ocasión.*

La *llamatividad signica* consiste en permitir el acceso y el encuentro con los *útiles a la mano* en tanto que una *totalidad de remisiones*, posibilita la *ocupación y el aparecer del mundo circundante al que pertenece el fenómeno, el ser del ente con el que se interactúa.*

Los signos no caen del cielo, no son simples objetos de contemplación. Estos muestran primariamente aquello en lo que se vive, aquello en lo que nos encontramos ocupados. Los signos se dan en una orientación preliminar, un horizonte previamente abierto. Y gracias a los signos y a su específica función remisional se descubre el complejo de remisiones que conforma nuestro mundo circundante y el mundo en general.<sup>335</sup>

Ahora gracias a la manera de abordar que hemos realizado, podemos comprender que la constitución ontológica de la *remisión* es la *significatividad*, pues como anteriormente se ha expuesto *la significatividad* es el entramado de significados que dan sentido al *desenvolver del mundo*, es *la estructura del mundo*. La manera más sencilla de recordar lo expuesto respecto de este tema: el Dasein no percibe de manera aislada objetos materiales y del conocimiento, *cosas* sueltas, sino que transcurre desde significados, los cuales están íntimamente vinculados formando una compleja red de relaciones interdependientes.

Dice Escudero “La totalidad de esos significados que articulan el estar-en-el-mundo en cuanto tal es lo que Heidegger denomina <<significatividad>>, que construye la condición ontológica de posibilidad de manifestación y descubrimiento de los entes”<sup>336</sup>, porque recordemos que toda esta *totalidad de remisiones* – lo que algunos autores traducen como la *condición respeccional* – no es más que el sentido de una *experiencia bajo la cual tengo que comportarme en torno, bajo el horizonte de sentido, respecto a un ser de un ente.*

Entonces, también aclaremos, esta *condición respectiva* no es una actitud del Dasein, *dejar ser* es la actitud o el *modo de ser* que se compromete con la *condición respectiva*, pero la

---

<sup>335</sup> Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. 1*, Barcelona, Herder, p. 201.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 210.

propia condición es toda la estructura del *mundo*, bajo la cual si quiera algo tiene sentido. Dice el filósofo de la Selva Negra:

El signo se vuelve hacia la circunspección y acompaña al trato con las cosas, y esto de tal manera que cuando la circunspección sigue sus indicaciones, al ir junto con él, pone el correspondiente entorno del mundo circundante en una <<visión panorámica>> explícita. Este ver panorámico y circunspectivo no *aprehende* el ente a la mano; simplemente recibe una orientación dentro del mundo circundante... La experiencia de las cosas exige su propia *determinación* frente al inmediato hallazgo de una multiplicidad en muchos sentidos indeterminada de útiles<sup>337</sup>.

Complementará más adelante “El signo... *es un útil que lleva a circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera que, junto con ello, se acusa la mundicidad de lo a la mano*”<sup>338</sup> recordemos que la diferencia que realiza Heidegger respecto de la *mundaneidad* y la *mundicidad* tiene que ver con el *aparecer* de *mundo* al que da posibilidad de sentido el *ente intramundano* y por otro lado la *mundaneidad* tiene más que ver con la *familiaridad* que se construye con la *significatividad*, de esta manera comprendemos que el *signo* también hace *aparecer* el *mundo* que contiene cada *ente* con el que tratamos.

Para dar cierre a este apartado, recordemos que entonces, esta condición *remisional*, *esta totalidad* se estructura siempre bajo la influencia de un contexto, en otras palabras, está adscrito a un *mundo*, y por tanto, es un *instituir de signos*<sup>339</sup>, es decir, no es posible establecer un *signo* sin su respectiva *totalidad remisional* o *significatividad*, el ex profesor de Marburgo por ejemplo expresa: “Ésta se produce en y por una previsión circunspectiva que necesita tener a la mano la posibilidad de hacer que en todo momento el respectivo mundo circundante se anuncie a la circunspección por medio de un ente a la mano.”<sup>340</sup>, lo que nos da a entender que la comprensión que aquí se tiene de *institución* es compatible con la descripción heideggeriana, que significa: *establecer una continuidad o normalización de la ocasionalidad, esto es lo que permite la mundaneidad, la familiarización con un horizonte de sentido que se denomina aquí mundo*.

---

<sup>337</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, pp. 100-101, original, p. 79.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p. 101, original, p. 80.

<sup>339</sup> *Idem*.

<sup>340</sup> *Idem*.

Por ello es clave la etimología de *instituir* que ya nos habla de *establecer en equilibrio*, porque la idea central de toda *normalidad o institución* es la formación de la *familiaridad*, y con ello se explicita el *apresentar de mundo*, es decir, el que cada *ente intramundano* siempre tome *sentido* en tanto que siempre está relacionado, siempre estando-*en-el-mundo*. De ahí viene la misma idea del *dejar-ser-en-libertad*, puesto que el *habérselas con los signos* refiere a la circunspección y trato con las cosas, es un constante estar *atento* con todo lo que involucra el *ser del ente* en tanto que pertenece a una *totalidad de sentido*.<sup>341</sup>

El signo no es una cosa que esté en esa remisión que es el señalar hacia otra cosa, sino que es un útil que lleva circunspección explícita un todo de útiles... En el indicio y presagio <<se muestra>> <<algo que está por ocurrir>> es aquello para lo que nos preparamos o para lo que <<no estábamos preparados>> porque nos ocupábamos con otra cosa... Los signos muestran siempre primariamente aquello <<en lo que>> se vive, aquello en lo que la ocupación se muestre, qué es lo que pasa<sup>342</sup>.

Por ello, al hablar de que los *signos* son pragmáticos el pensador de la Selva Negra argumentará la necesidad intrínseca del *signo* de *llamar la atención* (eso es lo que hemos querido referir constantemente con *llamatividad*), con la diferencia que no se estructuran o fundan en el *ente intramundano*, o como simples elementos que <<están ahí>>, sino que son parte del interactuar mismo del Dasein para con el ente intramundano, los útiles a la forma de *signos*, se *colocan* dice Heidegger, es decir, se encuentran presentes en todo interactuar cotidiano con todo *ente intramundano*, lo que diferencia es su modo de acceso, el *cómo se coloca el sentido hacia el interactuar cotidiano desde la vida fáctica*.

En este sentido el ejemplo que pone ex profesor de Friburgo respecto de la lluvia es muy claro: comienza su reflexionar desde algún agricultor quien observa el viento del sur, y argumenta “esto se vale como signo de lluvia” a lo que sin embargo más adelante explicitará que el viento no es el *signo*, sino que el *signo* tomará forma y sentido [en la] “circunspección que el trabajo del campo lleva consigo la que descubre por primera vez el viento sur en su ser”<sup>343</sup>, y remitiendo nuevamente a la analogía con el juego, no es que este *signo* ya sea

---

<sup>341</sup> *Ibidem*, pp. 100-101, original, p. 79.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 101, original, p. 80.

<sup>343</sup> *Ibidem*, pp. 102, original, p. 81.

accesible por sí mismo o que sea aprehendido antes de la institución del *signo*, sino que el *signo*:

...toma su llamatividad de la no-llamatividad del todo de útiles <<obviamente>> a la mano en la cotidianidad, como es el caso, por ejemplo, del conocido <<nudo en el pañuelo>> como signo recordatorio. Lo que éste tiene que mostrar es siempre algo de lo que es necesario ocuparse en la circunspección de la cotidianidad. Este signo puede indicar muchas y variadas cosas. A la amplitud de lo indicable por él corresponde la estrechez de su comprensibilidad y de su uso. No tan sólo porque generalmente su carácter de signo sólo está a la mano para el que lo <<ha instituido>>, sino porque puede volverse inaccesible incluso para éste mismo, de modo que se haga necesario un segundo signo para la posible aplicación circunspectiva del primero. El nudo que no puede ser utilizado como signo no pierde por ello su carácter de signo, sino que cobra la intranquilizante apremiosidad de algo inmediatamente a la mano.<sup>344</sup>

De esta manera, el *signo* se estructura no desde una suerte de *objetivación*<sup>345</sup>, ya que es propiamente en la misma interacción en que se formulan estas *instituciones de sentido*, es por tanto que la *no llamatividad* que expresa Heidegger como aquello con lo que nos desenvolvemos cotidianamente y de las cuales no hay *fallos de la remisionalidad* también puede tener una especie de *llamamiento* pero este va desde la condición del *instituir sentido*, que versa desde el mismo relacionar *ocasional*.

Entonces, argumentará el filósofo de la Selva Negra: “*El signo está ónticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundaneidad*”<sup>346</sup>, el *signo* representará la manera de dar aperturidad a esa *totalidad de familiaridad y sentido*.

Es aquí que podemos, por tanto, expresar lo siguiente con respecto a la división esquemática que realizamos del *conocer y conocimiento*, como ya se ha expuesto en la introducción de este trabajo de investigación, el ex profesor de Friburgo buscó evitar centrarse en la construcción de conceptos, aunque esto pueda parecer algo considerado falso, propiamente el problema que divisó este filósofo alemán es la noción de la búsqueda de una *esencia* como

---

<sup>344</sup> *Idem*.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 103, original, p. 82.

<sup>346</sup> *Ibidem*, pp. 103-104, original, pp. 82-83.



lo más *original* de un fenómeno, sin embargo la gran complicación era dar a entender que lo más *original* es la *experiencia en sí*, como *fenómeno*, de ahí la idea clásica husserleana a *las cosas mismas*.

Entonces, *conocer y conocimiento* no buscaban describir una especie de conceptos que refieren a una tematización o teoretización de algún fenómeno, sino que eran términos que utilizamos para describir la interconexión entre las experiencias inmediatas ocasionales y su contenido *socio-histórico*, es decir, conocer a una persona, conocer un parque o una ciudad y sin embargo saber lo que es una ciudad, un parque o una persona, por ello se estipulará:

El mundo ya está siempre <<presente>> [*schon <<da>>*] en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática. Pero también puede resplandecer en ciertas formas del trato en el mundo circundante. El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano.<sup>347</sup>

Así, lo a la mano queda como ya se ha expresado en *libertad*, es decir, no es que se atribuya alguna condición específica al ente, sino que se comprende que se estructura un *modo de relación*, un posible modo de ser de un ente a la mano. Del mismo modo, cabe comprender que este *dejar-en-libertad* habla de un *estar remitido*, es decir, tampoco trivializa las condiciones del ente en sí (que de algún modo nos pareciese que es lo que ha hecho el relativismo postmoderno), sino que las acepta como parte de la *remisionalidad*, o, dicho de otro modo, son parte de lo que se puede comprender desde la relación con el *ser del ente*.

En este sentido debe precisarse con gran intensidad que la propuesta que aquí se expone no se sitúa en una especie de relativización y construcción de sentido desde la individualidad, justamente porque uno de los elementos más importantes de la exposición ha sido la contraposición respecto al fundamental cuestionador como *sujeto/objeto* y a su vez que la constitución de este sentido no es una condición personal, pero tampoco es una condición demarcada en el sujeto, sino que va de la propia relación e interacción, lo que a su vez no denota una especie de falta teleológica, que es otra de las condiciones que podrían criticarse, en dado caso todo ideal se comprende como tal, como un *estar dirigido a la idealidad propuesta*, donde no se estipula un *fin*, pues el *estar dirigido* es el *compromiso y la*

---

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 104, original, p. 83.

*responsabilidad para la constante búsqueda de la construcción del modo de ser humano que conduzca a estos ideales.*

Por esta razón, es que aquí hemos hablado de el equilibrar del modo *propio e impropio* de ser del Dasein, pues el *apropiarse del instituir*, es decir y por poner un ejemplo, el no permitir que la economía se vuelva un discurso de científicos complejo del que poca relación acabamos de visualizar o comprender respecto de nuestra vida cotidiana es el repensar los meta discursos emancipadores no como *objetivos a los cuales llegar*: como sería propiamente la modernidad dándonos ilusiones de súper estructuras que a través de la razón como una herramienta científica nos llevaría al paraíso terrenal, sino el hacernos cargo de las herramientas que utilizamos y comprometernos con la utilización de las mismas, equilibrar es aceptar nuevamente lo *originario del instituir*, no como una especie de estructura impersonal e imparcial que construye lo que debe y no hacerse, sino como una estructura en parte desde el *reglamentar público* y en parte desde la *experiencia de la ocasionalidad*.

En este punto Slavoj Žižek critica a Heidegger argumentando que si existe un punto en el que podría aludirse a un fascismo en el pensador alemán sería en esta dicotomía aparente que se manifiesta entre *lo propio y lo impropio*:

... lo que Heidegger parece pasar por alto es sencillamente lo que Hegel llamó “espíritu objetivo”, el Otro simbólico, el dominio “objetivizado” de los mandatos simbólicos, etcétera, que no es aún el Das Man “impersonal” y, por otro lado, no es ya la inmersión premoderna en un modo de vida tradicional. Este corto circuito ilegítimo entre los niveles individual y colectivo está en la raíz de la “tentación fascista” de Heidegger, en este punto la politización implícita de El Ser y el Tiempo alcanza su cenit: la oposición entre la sociedad moderna dispersa y anónima del Das Man, en la que la gente está atareada con sus preocupaciones cotidianas y por otro lado el pueblo que asume auténticamente su destino...<sup>348</sup>

Sin embargo, si analizamos de manera profunda los elementos que se han expuesto hasta ahora respecto del *Das Man*, podremos dar cuenta que lo que se expresa es una especie de dificultad reflexiva que ya se encuentra interna en la condición ontológica de nuestro pensar, es decir, la tendencia a *valorizar* que asume lo *impersonal* como negativo.

---

<sup>348</sup> Žižek, Slavoj, (1999), *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, p. 26.

Lo *impropio* antes bien es aquel discurrir de lo ya presentado, *instituido por otros* y aceptado no necesariamente de manera ciega y dogmática, el punto está propiamente en comprender que el discurrir *impropio* no siempre significa una polarización contra lo *propio*, o sea dos polaridades excluyentes.

Es decir, no se plantea la explicitación de una esencia característica, sino un *relacionar que proporciona las condiciones de interacción para con el fenómeno, para con el ser del ente*, de ahí su libertad, pues *no hay una determinación del relacionar, sino la apertura*.<sup>349</sup>

El haber-desde-siempre-dejado-ser, que deja en libertad apuntando a la condición respectiva, es un *pretérito perfecto a priori* que caracteriza el modo de ser del Dasein mismo. El dejar ser, entendido ontológicamente, es la previa puesta en libertad del ente con vistas a su estar-a-la-mano dentro del mundo circundante.<sup>350</sup>

Recordemos que el *pretérito perfecto* es referente a una acción realizada anteriormente pero que perdura aún. Es decir, anterior a cualquier determinación, es un *ente que se encuentra a la mano*, no es simplemente *materia cósmica* – argumenta en unas líneas adelante el ex profesor de Friburgo – , y continua afirmando que “La condición respectiva misma, como ser de lo a la mano, sólo queda descubierta cada vez sobre la base de un previo estar descubierto de una totalidad respectiva”<sup>351</sup>, es decir que esta base previa no es más que esta condición de la *mundaneidad* que es una expresión que habla de la *familiaridad histórica* como parte de un *instituir social* que, sin embargo requiere expresarse de una manera crítica para evitar cualquier asimilación hacia la *historia temática y teórica*.

Por último, cerremos con dos ideas estructurales del *signo* que nos ayudarán a hilar la idea del *equilibrar lo propio e impropio del Dasein a través de la estructura del querer-vivir-juntos*. Como ya se ha expuesto el *signo* pertenece a una *condición respectiva* la cual es una totalidad de *significación*, lo que significa que el *ente que comparece* ante nosotros no es jamás un *objeto* aislado que *se da por sí mismo*, sino que es un *ente que se encuentra-en-medio-de...* del mismo modo que el Dasein y por tanto su posibilidad de *sentido*, dependerá

---

<sup>349</sup> Al respecto el traductor Eduardo Rivera realiza una explicación más profunda que nos parece adecuada revisar, Cfr. Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 465-466, primera nota del traductor de la página 105, original, p. 84.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 106, original, p. 85.

<sup>351</sup> *Idem*.

de la *relacionalidad* o de la *interacción con la que yo pueda acceder al ser del ente*, entonces dos aspectos quedan aquí expresados, el primero: el *ser del ente* no depende del Dasein y su interpretación psicológica o emotiva, sino que se estructura desde la propia *relacionalidad* en el *para algo del sentido de la relación* –ontológicamente hablando–, y por otro lado:

El signo no me transmite en principio conocimiento alguno, sino que me da una indicación, una *instrucción*. La cosa-signo del mundo-en-torno flecha se halla en una trama de remisión del mundo-en-torno y *apresenta, hace presente [macht gegenwärtig] el mundo-en-torno*, en particular la constelación local del momento próximo. Ese signo al mismo tiempo *preseñala*, [es decir] *hace ver* algo que está ahí en el mundo-en-torno...<sup>352</sup>

Así es, en tanto que *útil a la mano*, el *signo* no tiene un contenido esencial, sino que *indica una posible relación respecto de...*, es por ello que se encuentra una especie de *dialéctica* entre la *apropiación* y el estado *impropio* del Dasein respecto de su propia relación con su existir, y del mismo modo que puede comprender la *originariedad* de su *estar-siendo-ahora* y en cualquier momento encontrarse lejos de esta misma condición.

El *signo* señala (direcciona); el señalar hace notar una *vinculación, llama a...*, es decir nos *remite a algo* y la remisión es propiamente la noción que hace no perder de vista el *atender el ente como un vínculo constante consigo mismo y con todo el todo de sentido circundante*, es decir hace referencia al *estar-siendo-en-el-mundo*.

Cuando nos referimos a la condición de *la normalización o de la institución* lo que también se está asumiendo es el tener presente esta *vinculación del signo* para con la *historicidad del Dasein*, esta *familiaridad* que puede ser *la mía*, pero no necesariamente por ello, *ser la primera vez*. La estructura del *querer-vivir-juntos* implica el *modo en que el Dasein se reconoce coexistente y cohabitante (coestante)* de su *ser existente*, y que su *conocimiento y conocer*, es decir su *familiaridad existencial* es un pertenecer a una condición *desde la ocasionalidad ya instituida*, que por tanto *tiene sentido* por pertenecer a esta *significatividad* pero que en cada momento puede ser *reconstituida desde la ocasionalidad*.

---

<sup>352</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, p. 258.

Entonces, el *instituir* queda estructurado no como un delimitar específico *esencial*, sino que ante todo es la *indicación de funcionalidad*, del *para qué* de la interacción del Dasein respecto de cualquier fenómeno. Como diría Heidegger en el ejemplo de la lluvia:

Ni el viento sur ni la lluvia, ni el que se presenten juntos o el que estén ahí en el mundo, entendidos en cuanto procesos naturales, ninguno de esos entes ha sido precisamente instituido, esto es, producido, sino que en cualquier caso es algo que siempre está ahí por sí mismo... no obstante, que el ser-signo del viento sur está instituido sobre un tomarlo por signo. Ese instituir tomado por signo se lleva a cabo teniendo en consideración el tiempo que hace, lo que a su vez se funda en aquello que nos ocupa... el descubrimiento primario del viento sur es anterior a cualquier elaboración metodológica. El tomar por signo se funda en lo que nos ocupa. Se erraría el sentido de este tomar por signo si se dijera que <<en sí>>, <<objetivamente>>, el viento sur no es signo de nada, que sólo <<subjetivamente>> se lo concibe de esa manera. Se estaría pasando por alto que ese tomar por signo... tiene tan poco de subjetivo que el único sentido de eso que parece ser una mera concepción subjetiva es precisamente poner al descubierto, propiciar que comparezca, hacer accesible lo objetivo, es decir, el mundo-en-torno...<sup>353</sup>

Más adelante, cierra la idea este pensador alemán aludiendo que: “En eso se basa el hecho de lo *llamativo* de los signos. El que los signos tengan que ser llamativos delata para que sirva”<sup>354</sup>, por tanto, he ahí la constitución del *signo*, es también una *llamatividad*, una *llamada al mundo que constituye la posibilidad del útil a la mano, o del ente que se encuentra ahí al que interpreto y del que me ocuparé*.

De esta manera, esperamos hasta aquí haber dado claridad en torno a la razón por la cual se ha utilizado el término *llamatividad* a través de una generalidad del fenómeno que expresa la *adscripción del fenómeno o del ser del ente a un mundo*, siendo así constructora de *sentido del cuidado, o del sentido del trato ocupacional respecto del ser en tanto que ser relacional*. Del mismo modo con ello expresamos la introducción del último apartado de nuestra investigación pues, el análisis de la *ocupación y solicitud que se muestra en el modo de ser de la distribución ha sido concretado* en sus aspectos más generales, lo que nos otorga la posibilidad de establecer una reflexión más respecto de este *acceso manifiesto y el acceso mostrante* y la necesidad de recuperar la condición de *equilibrar* ambos accesos a través del

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 260.

recordar la dirección hacia lo *originario del instituir* que nace de la estructura del *querer-vivir-juntos del Dasein*.

3) La corrupción: el problema de la propiedad e impropiedad en la pregunta por el *sentido del ser*.

Hemos avanzado en una dirección complicada, estamos conscientes, y a pesar de ello, también tenemos confianza en que el hilo hasta aquí seguido ha sido expresado con una estructura diáfana respecto del seguimiento dado al dilucidar el *ethos* y el *oikos originarios*.  
¿Qué significa esto?

En primer lugar, recordar que la pregunta de investigación ha sido con un doble propósito, la clarificación *originaria* de los *modos de ser* que corresponden al *ethos* y *oikos*, y con ello buscar dar una reinterpretación del tema de la corrupción. En segundo lugar, que el buscar la *originariedad de ambos términos* nos permita remitirnos a la *intencionalidad originaria* del Dasein respecto de aquello que hoy llamamos ética y economía y, por tanto, a través de este comprender del *estar dirigido hacia* el mundo circundante inmediato, buscar que se piensen ambos como *modos de relacionarse del Dasein para con su existir*.

*Ethos* ha sido comprendido como un *modo de habitar*, pero lo central de este *habitar* no se encuentra en la subjetividad e individualidad del Dasein respecto de su *ser*, es decir no hablamos de un momento específico en el que se elige una determinada acción respecto de su *existir* y su *existencia*, sino que este *habitar* es antes que nada *estar-siendo-en-el-mundo*, lo que implica que el *ser que somos en cada ocasión* es como antes se ha expresado un *modo de ser respecto a...*, referido a la condición inmediata del *estar siempre fuera de sí mismo, dirigido hacia*.

*Oikos*, por otro lado, es un *modo de ser* más complejo de explicar y más aún si este primer complejo ontológico de lo que significa *ethos* no termina de comprenderse. A lo largo de esta investigación hemos buscado describir lo que involucra el *modo de ser del oikos*, y su principal basamento se encuentra en comprender lo que involucra el *mundo* y nuestro *estar involucrados en ello*, es decir, ya que la dicotomía *objeto y sujeto* son descripciones analíticas meramente teóricas que sólo son divisibles de manera esquemática para explicar detalles del ente *en-sí*, el *modo de ser oikos* del Dasein deberá entenderse como *su estar-siendo-junto-*

*con-otros-en-medio-de...*, pero aunque en realidad dicho dividir es útil en tanto que análisis sobre el *ente*, se ha convertido hoy en día en la manera *institucionalizada de dar sentido a la relación con el ente*, y por tanto, se ha convertido en parte de la *significatividad* dominante.

La reflexión realizada sobre la economía creemos puede permitir dar cuenta de lo que realmente implica la *significatividad*, y sin embargo su complejidad también nos hace denotar un paso hacia atrás en búsqueda de la explicitación más concreta sobre lo originario de la economía. En un primer punto hablamos de que el *oikos humano*, es ese *modo de ser* que implica construir una *regularidad o continuidad* que se exponga como *normal*, esta condición está marcada por exponer primero que nada que esa *normalidad* no es alcanzada por un individuo, sino como un *ser-junto-con-otros-en-medio-de...* y por tanto se centra en la determinación en conjunto de lo que permite mantener esta *normalización que se convierte en la cotidianidad*, ese *modo de ser* es lo que llamamos *justicia*.

De esta manera, la *corrupción* primero que nada se centraría no en la *ruptura* de las leyes construidas a través del *modo de ser justo del ser humano*, sino que se encontraría expuesta desde la pérdida de sentido de esta condición de nuestra *existencia*, de ese modo aunque el discurso del derecho o la política e inclusive la ética y la filosofía se centre en proponer al ser humano como aquello que siempre debe ser protegido y que debe tener prioridad sobre todo, la cotidianidad marcará pautas distintas a través del mercado laboral moderno, lo que se traduce como un problema de *sentido de ser desde la cotidianidad*.

De esta manera, la interpretación hasta ahora realizada a partir de el pensador ex profesor de Friburgo tiende a una dificultad intrínseca con *la significatividad dominante*, la cual conlleva grandes mal interpretaciones, primero con respecto a lo que aquí se ha propuesto y segundo ya desde la manera de abordar la problemática en la pregunta por *el sentido del ser* que expresa el ex profesor de Friburgo: por ejemplo, las críticas que realiza Emmanuel Levinas a Heidegger, que sin buscar profundizar en ellas, en *Totalidad e Infinito* (2002) podremos



notar la dirección que se le da al planteamiento heideggeriano como *pragmatismo y en camino hacia la tecnocracia*.<sup>355</sup>

Es decir, el análisis del ex profesor de Marburgo tiene una complejidad intrínseca que se reviste a través de la ontología tradicional de la historia de la filosofía. El abordaje heideggeriano busca realizar un comprender *originario*, esto es, que los *fenómenos* que se describen o analizan se encuentren primeramente comprendidos en tanto el contenido propio del *fenómeno* antes que el *develar* constituido a través de la ciencia y la teorización, lo cual implica complicaciones inmediatas respecto del *sentido del ser* que se estructura ya desde el *develar mismo* que es canónico en la ciencia y filosofía moderna.

El gran problema que se concentra respecto del análisis heideggeriano está en que a través de la construcción de la *culpabilidad* – que se encuentra vinculada con nuestro comprender a través del *origen o esencia* – expresamos rupturas en la vinculación de los fenómenos, y la primer ruptura se da en la *apropiación de los mismos*, buscamos *individuos culpables* o herramientas y sistemas construidos por los humanos para tratar de encontrar lo que provoca cada problemática, sin embargo los problemas de la crisis ecológica o la desigualdad socioeconómica son problemáticas que se centran en nuestro comportamiento cotidiano, y al no ser expuestas de esta manera nos alejamos de una resolución que exponga nuestra disposición a *evadir nuestra responsabilidad*.

Sin adentrarnos más en el ejemplo que utilizamos de la crítica de Levinas, diremos que el gran reto que se estableció en realizar un análisis del *oikos* en Heidegger es que el abordaje *sociopolítico y económico* se delimita bajo ciertas miradas con un específico sentido, por ejemplo en la *economía* pensamos ya en la ley de la oferta y la demanda y por tanto en las implicaciones y formulas matemáticas del cómo distribuir y administrar los recursos materiales de un país o una empresa, del mismo modo con lo *sociopolítico* pensamos primero que nada en los proyectos de leyes y las estrategias y medidas gubernamentales que se asumirán respecto de ciertas condiciones de una sociedad, pero, aunque todo ello es

---

<sup>355</sup> Puede observarse algunos de los elementos más específicos de la crítica en los capítulos *Interioridad y economía* y *El rostro y la exterioridad*.

importante, ¿es todo lo que se puede hacer y pensar respecto de estas temáticas? ¿esto es lo originario del *ser oikos* del Dasein?

Ya nos hemos adentrado bastante en otras maneras de mirar estos fenómenos, la insistencia por lo tanto de este preguntar se encuentra en repensar si realmente Heidegger no trató estos temas. El *oikos* originario – como hemos expuesto – creemos que es una manera de hablar y exponer lo originario que es nuestro estar-en-medio-de-junto-con-otros, es decir, del vivir de... levinasiano<sup>356</sup>, pues, el tema central expuesto es la relacionalidad que implica el *ser unos con otros* y el *ser-en-medio-de*, ejemplos de este abordaje se dieron por ejemplo, con el término de *utilidad* – que como se expresó – no involucra un análisis pragmatista, sino que la idea de *utilidad* remonta al mismo Marx y establece la noción de ser relacional en tanto que *objetivamos la subjetividad y subjetivamos la objetividad*.

En este sentido, también la mirada que realizó Heidegger respecto de lo *propio y lo impropio*, lo *originario y lo no originario*, no tenía la intención de *dirigirse hacia* un análisis valorativo del relacionar humano, sino que primero quería establecer *la originariedad misma del fenómeno de ser*, en tanto que *se es sólo a partir de estar-en-medio-de y junto-con-otros*.

El propósito de Heidegger es explicar que somos sólo en medida que lo demás *es*, o *somos sólo a partir de lo demás*, la crítica levinasiana tendría un sentido crucial, efectivamente en esta expresión lo que se dice de algún modo es que la psique es ya sea un producto de la relación con el exterior (lo que involucra que el lugar de la verdad se encuentra en el *objeto*) o que la psique construye la realidad (la tesis inversa, la verdad se encuentra en el *sujeto*), las implicaciones que conllevan expresiones de fácil descripción y argumentación se vuelven peligrosas en tanto que ontológicamente fallan a su descripción *originaria* al pertenecer *ya a un sentido de ser constituido en el mundo moderno*.

De esta manera, el *oikos* es la relación *institucionalizada* más inmediata que tenemos en el *existir en-sí*, la cual se estructura desde condiciones de *sentido* y de la misma *ocasionalidad* de ser, por tanto, cuando hablamos de el *instituir* hablamos de este fenómeno como totalidad

---

<sup>356</sup> Levinas, Emmanuel, (2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 129.

de *sentido*, es decir como *significatividad* y del mismo modo hablamos de un *ideal* ha seguir, de la cual no se estructura ningún resultado específico, sino el *dirigir-se-a... un relacionar en cada ocasión*, es decir, tanto en un sentido de experiencia inmediata, *aquí y ahora*, como un sentido *histórico* que da si quiera posibilidad de relación desde un determinado ángulo o aproximación, desde una *apertura*.

Para nosotros ¿qué significa esto? Lo que significa es que interpretar a Heidegger es una tarea que no versa sobre los canales de la ontología tradicional, o mejor dicho, que intenta no incurrir en estos canales de interpretación de manera descuidada, por la misma razón que interpretar la *condición del oikos originario* ha sido una tarea no de números y formulas sobre la distribución de los recursos naturales y tampoco sobre la pobreza o riqueza de las sociedades, sino de interacción humana *en su ocasionalidad y medianía* en tanto que existente para con su *mundo circundante* y del mismo modo, entonces, los problemas de este *oikos originario* deberán ser abordados bajo la misma mirada.

¿Cuál es la problemática que queda aún sin abordar entonces? Nosotros expresábamos que la principal complicación que se expone en la economía moderna – por lo menos así lo pensamos – es el tema de la *corrupción*, la cual su abordaje tradicional a sido bajo esta mirada desde la *ontología tradicional*, hablar de *corrupción* implica una dificultad intrínseca y esta es que: puede asociarse con una especie de *inmanencia*, donde la *corrupción* sería la modificación de algo *puro o esencial*, de esta manera, hablar de *corrupción implicaría la existencia de algo interior puro que es contaminado*, y con ello el análisis hasta ahora realizado podría resultar contradictorio y no sólo eso sino que conllevaría una mal interpretación del pensamiento heideggeriano. Por tanto, debemos asumir y responder a la pregunta que anticipa este último apartado, la cuál creemos permitirá también dar un cierre al trabajo de investigación aquí realizado.

a) ¿Es posible hablar de corrupción a través del pensamiento de Martin Heidegger?

El texto más famoso realizado por el exprofesor de Marburgo es diríamos un gran resumen compilatorio del trabajo de varios años de investigación, si uno presta atención a los trabajos como profesor y notas realizadas por el filósofo alemán, daríamos cuenta de que *Ser y Tiempo* es un texto muy sintetizado, buscando poder expresar todas las ideas que ya había comenzado a plantearse en otro momento, lo que significa que a veces la claridad que uno puede obtener de la lectura de *Ser y Tiempo* es menor a la que puede obtenerse al complementar la información y las propuestas reflexivas expresadas en sus cursos previos y contemporáneos del año de 1927.

El filósofo de *Selva Negra* por tanto debe ser comprendido a través de una gran extensión de obras y cursos bajo los cuales pudo profundizar el pensamiento expresado en *Ser y Tiempo*, y es a través de dicho recorrido que creemos que debe ser interpretada la siguiente expresión de Heidegger:

Por consiguiente, la interpretación ontológico-existencial tampoco hace ninguna declaración óptica acerca de la <<corrupción de la naturaleza humana>>, y no porque le falten los medios que serían necesarios para probarla, sino porque su problemática es anterior a todo pronunciamiento sobre corrupción e incorrupción. La caída es un concepto ontológico de movimiento. Ópticamente no queda decidido si el hombre está <<embebido en el pecado>>, en un *status corruptionis*, si peregrina en un *status integritatis* o si se encuentra en un estado intermedio, *status gratiae*.<sup>357</sup>

¿Es acaso que esta cita niega toda posibilidad de interpretar lo que aquí nos hemos dispuesto a analizar? Para dar respuesta a esta pregunta como ya hemos expresado tenemos que realizar una interpretación que no se base en el concepto de corrupción que tenemos hoy en día, pues en principio de cuentas, como sociedad marcada con gran fuerza por la economía y a su vez por la religión, la corrupción parece ser solo abordada para hablar de una interpretación espiritual respecto de la condición del alma o como un problema de reproducción y permisividad de actos económico-políticos ilegales (y similares actitudes en contra de la ley).

---

<sup>357</sup> Heidegger, Martin, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, p. 197, original, p. 180.

Para realizar una visión originaria hemos comenzado desde el primer capítulo a dar una apertura distinta, que comprende tres pasos, primero el comprender lo *originario de la ética*, segundo el desarrollar lo *originario de la economía* y por último el dar una propuesta alternativa de *aperturar la corrupción*; basándonos en la etimología del termino y entendiéndola como *aquello que se descompone o aquello que se deteriora hasta romperse*, tratando con ello de repensar estos dos esquemas principales de juicio que no están en el mismo fenómeno sino en el entorno conceptual y teórico del término de *corrupción*, es decir *no se preguntan por el mismo sentido del ser del ente corrupción*.

Ahora, un primer modo de responder a la pregunta realizada es contestar de manera negativa, pues Heidegger (podemos verlo claramente) está remitiéndose a la condición de *la caída* del Dasein y expresando que no tiene una condición de *transfiguración de la inmanencia*, es decir, no se habla de *la caída* en un modo negativo y valorativo, y tampoco se está argumentando que hay una *corrupción de la naturaleza humana*, lo que implicaría una visión *óptica del mismo fenómeno*, no obstante, nosotros hemos vinculado aquí la idea de la *corrupción*, ¿es un paso mal dirigido respecto a la interpretación de los textos del pensador alemán?

Empecemos por exponer el por qué creemos que es esto posible y que por tanto no consideramos que sea un error de interpretación: a través del desarrollo introductorio de lo que es la *corrupción*, nos atrevemos a expresar que el modo en que interpretamos la *corrupción* aquí, no tiene ninguna relación con la idea de una *alteración de la pureza humana o de su esencia*; sin embargo, ¿qué implica esta categorización?

La simple noción de *corrupción* al estar tan asociada al concepto espiritual suele ser interpretada como una cuestión de *degradación* de una *esencia*, de este modo marcando una especie de guía preliminar, la *corrupción* es la *degradación o manipulación* de algo puro, perfecto o primordial, incluso cuando hablamos en el cotidiano la expresión la utilizamos para hablar del estado psíquico y/o emocional al que se puede conducir por error a un menor de edad. Pero es importante mantener esta idea del *menor de edad* porque esta es parte de la construcción de la idea de *pureza*, ¿Cuándo se deja de ser *puro*? ¿cómo relacionar el ser

*menor de edad con la pureza?* En otras palabras, pareciese de algún modo que la corrupción es inevitable, pero sobre todo versa en el *encontrarse o contaminarse con la exterioridad*, entonces la lucha marcada aquí sería la de la: *inmanencia contra la trascendencia*.

Cuando hablamos de *corrupción*, requerimos ser atentos con el *modo de dirigirnos al fenómeno* del que se está hablando, pero en sí ¿cuál es el fenómeno *originario* que se está buscando describir? Hasta ahora hemos remitido a generalidades de las cuáles pensamos podemos dirigir el análisis de la *corrupción*: pensándole como un estado paulatino de cambio que nos habla de la pérdida del *sentido originario de un fenómeno*, sin embargo, si tomamos lo que en el primer capítulo se ha expresado a través de esta explicación, lo que encontraríamos es que el *sentido originario* podría aún interpretarse como la pérdida de la *pureza* del fenómeno y con ello mal interpretar nuestro recorrer hasta ahora realizado.

Al respecto de esto, nos viene a la mente el análisis realizado por el ex profesor de Friburgo en las primeras ideas introductorias del texto denominado *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), donde al realizar un análisis de *la esencia* de la filosofía y la metafísica, pareciese que da rodeos poco definidos de los posibles modos de aproximación a la tarea de dicho curso, que son los típicos modos de abordaje de cualquier tema, remitirse a la historia, a la etimología o a alguna comparación con alguna otra disciplina científica, teológica o artística.<sup>358</sup>

Para Heidegger, este tipo de acercamiento es el verdadero *dar rodeos*, ya que lo que nos expone es la idea de adentrarse a la *esencia* de la filosofía y la metafísica a través de ellas mismas (ir a las cosas mismas), lo que implica que el alumbrar o clarificar de los entes aquí analizados no se centra en un acercamiento a través de otros entes (que es parte de la aclaración de la diferencia ontológica) sino que apertura un abordaje que se centra en dichos entes como *modo de ser que involucran al Dasein en tanto que comportándose respecto de un fenómeno u otro ente*, con ello, exponiendo una *esencia* que rompe la idea de la

---

<sup>358</sup> Heidegger, Martin, (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 23-32.

*inmanencia*, y aperturado la posibilidad de un sustento basado en ir *a las cosas mismas* y a la relacionalidad que tienen en tanto que *comportamientos respecto a... del Dasein*.<sup>359</sup>

Creemos que aquí se puede observar un ejemplo claro de la conducción que debemos realizar; la razón de ello se encuentra en que es el propio Heidegger quien nos expresa constantemente que la interpretación fenomenológico hermenéutica no debe realizarse en un camino de conceptos y teorías fundamentalmente (definir a un ente a través de otro), sino que debe tomar estos conceptos y teorías sin olvidar poner como pilar de dicho discursar la *cotidianidad media del Dasein*, pero, esta *cotidianidad* a la que se refiere el pensador de la Selva Negra no es simplemente una forma de remitirse a la cotidianidad ya impregnada de *significaciones* de la *onto-teología metafísica moderna*, sino que busca remitirse a la más inmediata condición del *estar-siendo*, rescatando la proposición: *a las cosas mismas*.

Es decir, no se trata de construir un *pragmatismo* respecto del análisis de la *corrupción*, si bien es cierto que el pensador alemán no considera que los conceptos y la razón representan la veracidad más *originaria* del existir – como lo hacen los pragmatistas –, esto no significa que considere que las consecuencias o *los resultados* determinen la verdad del fenómeno. Es evidente cuando se reflexiona en lo hasta ahora expuesto, que la idea de *resultados* se estructura en la noción de una condición *absoluta*, es decir que funda en lo siempre igual, y ello es algo inevitablemente fundado en lo *etéreo*.<sup>360</sup>

También el exprofesor de Friburgo expresamente en *Introducción a la filosofía* asegura que su reflexión acerca de la verdad, no es más que un verter sobre la *posibilidad de la verdad*, o sea *lo originario de la verdad*, por tanto, rechaza cualquier tipo de condición *inmanente* pero también cualquier tipo de relativismo, con ello ya podríamos rechazar una posible interpretación de la *corrupción como relativa a diferentes culturas*. Es cierto que el pensamiento de este filósofo alemán se acerca más a la idea del pragmatismo, sin embargo, la verdad, para él, no es dependiente de las ideas del momento y de los sujetos; en contra de esta simplificación, se centra más en la idea de que la *verdad* debe ser interpretada como un

---

<sup>359</sup> *Idem*.

<sup>360</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, pp. 85-95; y después crítica subsecuente 132-161.

*acontecer con el Dasein*, es decir, puede mantenerse o cambiar, pero ello siempre será en relación o *interacción* de la *totalidad de significación remisional*, por eso es un *aperturar*.<sup>361</sup>

En este sentido es como comenzamos a reflexionar sobre el elemento que consideramos da sentido constitutivo a la *corrupción*: la *esencia*, y nos preguntamos ¿no podría ser posible que lo que denominamos *esencia* es el modo en que buscamos de dar sentido a la continuidad de la *cotidianidad media* en donde estructuramos la condición de seguridad y de sentido? Es decir, biológicamente – y tal vez deberíamos atrevernos a asegurar que todo ser vivo – tiende a tener una relación cíclica con su medio ambiente y consigo mismo, desde el ciclo del agua hasta el ciclo del movimiento de los astros y los periodos reproductivos tienden a tener este *modo de ser*, el *sentido* de una determinada relación *existencial o del existir* nace de la *constante iteración y continuidad de la ocasionalidad*.

Estudios como los de Skinner<sup>362</sup> demostraron que los animales tienden a aprender patrones e interactuar a través de dichos patrones que otorga su medio ambiente (a lo que se alude como un instinto a el estereotipo y/o a la superstición), por ello creemos que debe cuestionarse acerca de la posibilidad de que la idea de la *esencia* pueda pertenecer a la construcción de sentido del fenómeno de la continuidad en el cambio constante; a su vez ¿no podría resultar que para nosotros tenga un contenido vitalicio pues la continuidad da sentido a nuestra relación cotidiana?, por tanto, la idea de la *esencia* resultaría ser la *institucionalización* del *sentido* otorgado en la propia *cotidianidad media*.

Creemos que esta explicación resulta ser suficientemente interesante de explorar porque no contradice las ideas generales de lo que entendemos por *esencial* y a su vez no se sustenta en una condición teórica antes que remitirse al *fenómeno mismo*, resultando – así lo esperamos – complementaria de la fenomenología realizada por Heidegger; pues es el propio pensador alemán quien al encontrarse con la contraposición a las ideas esencialistas expondría la necesidad de un pensar más originario el cual se comprendiese desde la exposición de la

---

<sup>361</sup> Heidegger, Martin, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, pp. 161-172.

<sup>362</sup> Éstos pueden ser vistos por YouTube, ya que existen aún las grabaciones realizadas por el propio Skinner.



*cotidianidad media*, es decir, que se dirigiese a las condiciones de presentación del ser en sí mismo en el más inmediato *aquí y ahora*.

Respecto de lo que comprendemos por *esencia* – y el rechazo a ella que hemos interpretado en Heidegger – aclaremos que no contiene un carácter exclusivo, sino inclusivo, esto significaría que cuando entendemos por *esencia* sólo la condición general en la que se representa un fundamento o determinación inamovible que contiene un elemento o característica que estructura y da posibilidad existencial en sí misma (inmanente), independiente de su contexto o medio donde se desenvuelve, lo que se buscaría respecto de esta interpretación sería complementar dicha visión y reestructurar aquellos elementos que contraponen cualquier otro acercamiento complementario; del mismo modo, este llamado *rechazo*, entonces, no es tajante sino crítico a su fundamentación inmanente, la cual pareciese estar *consolidada en el aire*, al sólo incluir un modo de comprensión válida, lo que vale como crítica desde la misma *percepción* del *ente* como lo expresará éste pensador alemán:

Con esto hemos llegado, primero, a la idea de la evidencia pura y absoluta, <<apodicticidad>> o intelección de estados-relacionales de la esencia [*Wesensverhalte*]; segundo, a la idea de la intelección en estados relacionales de cosas <<individuales>>, de <<cosas>>, la evidencia *asertórica*; y tercero, a la idea del nexo que hay entre ambas, la intelección de la necesidad de que un estado de cosas individuales sea así [*Sosein*] a partir de los fundamentos esenciales del <<individuo puesto>>. <sup>363</sup>

El análisis retomado desde la fenomenología por el pensador de Marburgo en este punto es acerca de la *percepción*, nos parece sumamente relevante pues lo que ya empieza a indagar y proponer es que el *percibir* requiere de una *evidencia*, que es el *acto de identificación* entre *lo intuitivo y lo pensado*, sin embargo líneas adelante, la crítica comenzará a realizarse en tanto que se piense que esta evidencia se determina desde la consciencia<sup>364</sup>, lo primero que puede ya observarse es la inclusión de *evidencias* que son *claras en sí mismas* y *evidencias que pueden encontrarse aún encubiertas*.

---

<sup>363</sup> Heidegger, Martin, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza, p. 75

<sup>364</sup> *Ibidem*, p.p. 103-107.

De este modo lo primero a lo que podemos remitirnos sobre lo *esencial* sería que las *percepciones* que obtenemos siempre son primero *respecto a nuestra condición de estar ya en un mundo circundante en-medio-de...*, y que nuestro interactuar cotidiano se sustenta en estos dos tipos de *evidencia: la asertórica y la apodíctica*, lo que implicaría que primero, no hay ninguna *inmanencia* en este discurrir, pues toda *aprehensión del ser del ente* se encuentra ya en un *interpelar* del uno con el otro, segundo que el fundamento de la *percepción* no se estructura en el propio sujeto, sino que se encuentra en tanto que *dirigido hacia el ser del ente del fenómeno*. En este punto, hasta ahora, la condición de *inmanencia* no puede ser probada y tampoco expuesta más que de manera forzada o intencionada desde una *cosmovisión o teoría* que no se fundamenta en el *fenómeno en sí mismo*.

La revisión de los elementos expuestos por el filósofo de la Selva Negra nos permiten dar una apertura distinta en el *percibir*, donde es el *tener que ser en cada ocasión sí-mismo*, lo que nos lleva a una *continuidad en el cambio continuo* y a su vez a un *instante forjado en la historia del conocer*, es decir, que aquello a lo que podemos *acceder en tanto que dar claridad del ser del ente*, se estructura aquí nuevamente no desde una condición *inmanente* ya sea del *sujeto o el objeto*, sino que viene dada desde la misma condición de *relacionalidad del propio ser*. De esta manera la evidencia *apodíctica y asertórica* no terminan siendo lógicas excluyentes, sino que se les da la posibilidad de ser inclusivas, aunque esto pueda parecer una paradoja ilógica por el mismo entender de la evidencia *apodíctica*.

Inclusive al continuar con el análisis de lo que es la *evidencia* el exprofesor de Friburgo hará una correlación con los conceptos de *verdad y ser*, dónde la verdad será interpretada como 1) *identificación entre lo pensado y lo intuitivo*, nos remitimos al *ente* y nos expresará que aquí es donde se identifica la *substancia* como condición de *existir y persistir*. En este modo de la verdad se expresan los actos realizados, en el sentido de poder aprehender lo pensado e intuitivo desde el *ente mismo*, sin embargo, sin poder aprender su identidad en sí, en tanto que se deja de lado lo fundamental de dicha relación, *la intencionalidad*. Se toma entonces no la correlación en sí, sino expresamente la relación actuante, es decir, en el trato con el *ente mismo* – donde se manifiesta su identidad –, y que a pesar de ello lo que se piensa es que se

puede experimentar dicha identidad en la propia *objetualidad del ente*, dejando de lado el *trato* donde lo que realmente ocurre es que se *vive en la verdad*.<sup>365</sup>

2) En un segundo modo de la verdad, nos adentraremos ya no en el *ente mismo*, sino en el *actuar mismo*, lo cual equivale a dejar de lado el intento de aprehender el fenómeno desde la *identidad* de la *intuición* y *el pensar*, y centrarse en las *estructuras* del actuar mismo en tanto que *intuición* y *pensamiento*, y con ello centrarse en la *intencionalidad misma* como fenómeno de *comprensión*:

El concepto de verdad en cuanto *adaequatio* puede entenderse en un doble sentido... *la verdad es una relación (proporcionada) del estado de cosas con la cosa* y la tesis de que *la verdad es un determinado nexos de actos*, pues verdad, cierto es, sólo se puede decir del conocimiento.<sup>366</sup>

3) En un último momento, también puede pensarse en la verdad desde el propio *ente*, sin embargo, esta vez no en relación con lo *pensado* y lo *intuido*, sino por su propia condición de ente, como *ser-real*.<sup>367</sup>

Por condición de estos modos de ser de la *verdad*, podemos acercarnos a la idea que el ex profesor de Marburgo trata de manifestar sobre todo en el primer punto: lo que se expresa es la estabilidad, la permanencia de la *identificación* entre el *pensar* y *el intuir*, pero no sólo esto, sino que hay una doble relación, primero la del *pensar* a modo de juicio (el pupitre es grande) y en un segundo momento la del *intuir* como verificación de la verdad (lo que identifico) que hace relacionar *el juicio realizado* en su totalidad (¿qué es un pupitre?, ¿qué es grande? como segunda identificación, es un pupitre y es grande)<sup>368</sup>. Es decir, se observa una doble condición de *identidad*, como forma estructural del *estado de las cosas*, *del modo de ser* y por otro lado como *subsistencia* de la verdad.

Como ya hemos desarrollado, sin embargo, conocemos que la propuesta de Heidegger va más allá de esta condición de la *identidad* del *pensar* y *el intuir*, que inclusive puede ser

---

<sup>365</sup> *Ibidem*, p.p. 75-76.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>367</sup> *Idem*.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 78.

expuesta de manera simplificada como *el lugar de la verdad se encuentra en el enunciado*. Y así mismo, tampoco cree que la posibilidad de la existencia de la verdad se encuentre en el ente mismo, sino en el *relacionar mismo de la experiencia de lo que se denominó aquí ser en la verdad*<sup>369</sup>, ya que ahí es donde se encuentra la interacción entre *verdad* y *ser*, es decir, *verdad* como acción de determinación de sentido o como un interactuar en tanto que *comportarse respecto de...*

No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla.<sup>370</sup>

Pero ¿esto último no significaría que efectivamente la verdad se encuentra en el enunciado o en el sujeto? He aquí la trampa a la que hay que *develar*; la interpretación realizada en este cuestionamiento no es la única posible, sino que también da cabida a lo que ya se ha explicitado, como *relación*: el *expresar* es siempre sobre una vivencia (llamémosla directa o indirecta), y de este modo sólo hablamos de cosas que históricamente tienen sentido y, sin embargo, tienen sentido sólo porque han sido *vividas*.

Y aquí es donde se tiene que tener puntualidad en el argumento expresado por Heidegger, ya que si bien él habla de manera crítica sobre el argumento de Kant “el *ser* no es un predicado real del objeto”, las implicaciones creemos son más profundas de lo que a primera vista resulta; pues lo que indirectamente se presenta también es una crítica a la idea de la *objetividad* a la que se refiere el pensamiento moderno. Existen expresiones, es decir, *comunicación de experiencias de y en el fenómeno y/o notificaciones sobre aquello de lo que puedo comportarme*, que no contienen una condición material en absoluto y sin embargo no por ello dejan de ser reales, *existentes: ser el correlato de determinados actos, del posible comportarse respecto de algo*.<sup>371</sup>

Como vemos, este ejemplo de *la verdad* y del discurrir fenomenológico constantemente muestra un rechazo por la idea intrínseca a la *esencia*: la idea de la *inmanencia*. Por esta

---

<sup>369</sup> El desarrollo de esta idea se realiza con igual claridad en los textos de Introducción a la Filosofía y Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p.p. 81-85.

razón se busca un equilibrio entre el conocer que realizamos respecto del *propio ente en-sí* y el *acceder que construyo a partir de mi intencionalidad para con el ente*, de este modo nos dirá el ex profesor de Marburgo: “lo ente puede mostrarse en sí mismo, por sí mismo, según cual sea el modo de acceso a ello”<sup>372</sup>, y por supuesto, este modo de acceso también *puede mostrarse* ante nosotros, o *manifestarse* como algo que en realidad no es en sí mismo.

¿De qué manera nos afecta la percepción del ente como *mostrado o manifestado*? ¿Qué tiene que ver con la reflexión en torno a la *inmanencia*? Antes de responder recordemos que hemos abordado esta temática para poder dar continuidad a un acceder a la reflexión sobre la *corrupción* desde el pensamiento heideggeriano.

En el análisis fenomenológico que primariamente intenta describir la *acción en sí misma del Dasein como desvelador del ser del ente* nos encontraremos con el núcleo central de lo que se denominará *lo originario y el resaltar de la diferencia ontológica*. El pensador ex profesor de Friburgo argumentará que el gran problema con el *fenómeno* que toma el *modo de ser del mostrarse* es que tiene el carácter de *hacerse ver*, es decir, tiene el carácter de mostrarse a sí mismo tal cual es, pero se caracteriza como una *manifestación*<sup>373</sup>, por tanto fácilmente puede ser confundible como aquello que se *manifiesta* de igual manera, es decir, como el ser del ente en sí mismo, de esta manera constituyendo un doble sentido del entender de un fenómeno: por un lado remitiéndose a la *esencia* del ente y por otro lado a lo que *tiene apariencia de un modo y sin embargo siendo originariamente de otro modo*.<sup>374</sup>

Del mismo modo, creemos que aquí se comienza a resaltar lo hasta ahora expuesto en ésta última parte del pensamiento de Heidegger: ¿a qué se refiere con esta dicotomía de *esencia y lo que tiene apariencia de...*?, ¿no se llegaría a caer en una especie de contradicción con lo que hemos estado argumentando anteriormente, la idea de que todo *ser del ente* se muestra de una manera *originaria y no originaria*? Algo así como si se dijera *desde su esencia o desde su condición manifiesta*.

---

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 112.

Aquí es donde la primera advertencia que se realizaba en este apartado final a través del ejemplo de Levinas nos remite a realizar un análisis cuidadoso, ¿qué acaso no es la idea de una *esencia*, un fenómeno también? Es decir, ¿acaso no debe realizarse un cuestionamiento originario en torno a la idea de *esencia*?, ¿qué se nos muestra en la idea de la *esencia*?

Dicho más exactamente: sólo porque φαίεθαι quiere decir <<mostrarse>>, puede también querer decir <<mostrarse sólo como...>>, <<parecer sólo...>>. Sólo lo que pretende ser manifiesto puede aparentar – tal es el *sentido de la apariencia*: *La pretensión de hacerse manifiesto sin serlo realmente*. Así φαινόμενον en cuanto apariencia nos permite precisamente ver que el sentido del fenómeno es: *lo ente mismo que en sí mismo se manifiesta*; apariencia, por el contrario, es el mostrarse fingido. Fenómeno mienta, por lo tanto, *un modo de ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo*.<sup>375</sup>

Importante es recordar que el *modo de ocurrencia (de la comparecencia)* no es más que el estado de constante interacción en el *aquí* con su *mundo entorno*, es decir que *fenómeno* involucra la condición *diáfana* del *ser del ente* en el *trato del Dasein para con él*, así *esencia* debemos pensarla bajo la misma condición que refiere el *remitirse al fenómeno en sí mismo en tanto que trato del Dasein*, lo que implica – creemos – que va más allá de una consideración *inmanente* de una especie de estado prístino, perfecto o no cambiante del *ser del ente*, sino que primordialmente hace referencia a una condición *tiempo/situación* que le otorga *constancia y reiteración al ser que se es en cada ocasión*, por ello el constante marcar de la *condición respeccional*, porque *lo esencial* creemos, antes que *inmanente*, es *iteración dada desde la condición ocasional*, lo que provoca este discurrir entre el *manifestarse y el mostrarse del ente*.

Es decir, de manera concreta podemos afirmar que nuestra interpretación es que la crítica del pensador de la Selva Negra a la idea tradicional de la filosofía respecto del *sentido del ser*, es en tanto que se entiende una *esencia* de manera *atemporal y sin contexto*, y a su vez pensando *lo verdadero del ser del ente de manera interna, independiente de cualquier contexto*. Esto no remite a una negación del termino, sino a pensar en la *esencia* a través de un originario estar vuelto hacia la condición inmediata del *estar-siendo-en-el-mundo* (se

---

<sup>375</sup> *Ibidem*, p.110,

piensa respecto de nuestro propia manera de *existir*) y en un estado de *remisionalidad ocasional*, que corresponde al *cómo* tratar con el *fenómeno* del pensar la *esencia*.

Así pues, la fenomenología en cuanto ciencia de los fenómenos a priori de la intencionalidad nunca ha tenido nada que ver con *Erscheinungen* [=lo que aparece] y mucho menos *bloBen Erscheinungen* [=meras apariencias]. Desde un punto de vista fenomenológico es un absurdo hablar de fenómeno como si fueran cosas, como si fuera algo detrás de lo cual hubiera aún otra cosa, de la cual fuera fenómeno en el sentido de *Erscheinungen* que le dieran expresión, que la representaran. Fenómeno no es nada detrás de lo cual haya algo; más exactamente: con respecto al fenómeno no se puede en absoluto preguntar por ningún detrás, puesto que lo que se da es justamente algo en sí mismo.<sup>376</sup>

Líneas adelante advertirá que lo que “sí puede suceder es que lo que se muestra en sí mismo y hay que acreditar esté encubierto”, es decir no es que inmediatamente lo que se ve sea *descubierto o claro para el Dasein*, sino que, el problema se encuentra cuando el *fenómeno* de algún modo se mistifica, donde lo *místico* viene del griego *mystikós*, que hace referencia al misterio que puede indicarnos la idea de *iniciado* o también de *cosa secreta u oculta*.

Cuando pensamos en los *orígenes*, no necesariamente pensamos en lo *originario*, sino que también podemos pensar en una especie de elemento que le hace *ser* en sí mismo lo que es independientemente de su contexto, una especie de *nacimiento dado por un creador o por generación espontanea*, de este modo nos dirige a su vez a *algo oculto o secreto*; por esta razón es que creemos que debe tenerse claro que el *fenómeno* puede encontrarse *encubierto* y sin embargo su condición *existente* no significa que por ende se encuentra sustentada en un elemento que está *detrás* de lo que se muestra, construyendo representaciones para dar un *manifestar* que *haga aparentar un modo de ser originario*.

El aclarar esta diferencia es de suma importancia, pues una mal interpretación puede llevarnos a la idea de que hay contradicciones en este modo de acceso al *ser del ente* o que hay una interpretación incoherente. Claro que pueden encontrarse fallas en el análisis o pueden existir propuestas reflexivas con las que no concordemos, pero algo que debemos tener en cuenta es que no se está hablando de ideas adversas, sino complementarias, una refiere a lo que aquí hemos traducido como *lo manifesto* (en el texto de Prolegómenos lo

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, p.116.

*aparente*) que refiere al *ser del ente* que en su *mostrarse originario*, sólo logra *presentarse de manera oscura*, lo que provoca en la interpretación del Dasein que el fenómeno se auto expresa a través de *representaciones que hacen aparecer un modo de ser aunque realmente sea de otro modo*.

Por otro lado lo que se traduce como aquello que se *muestra* que refiere al *en sí del ser del ente en tanto que fenómeno*, es decir, es *el hacer ver o el permitir hacerse visible del fenómeno* y, de esta manera, nos remitimos más que al objeto, a lo que *nos queda claro del ente en su ser, lo que se nos hace ver*, lo que sin embargo no necesariamente implica el momento más diáfano *del ser del ente*, sino tan solo un momento en el que el *fenómeno no se oculta a sí mismo*.

Por último, en este: *lo que se nos muestra*, puede aún encontrarse *encubierto el ser del ente*, más no en la forma de un *aparentar*, sino que en el modo de que aún no es *claro para nuestro trato respecto de él*:

Lo que puede llegar a ser fenómeno se halla en principio y en general encubierto, o conocido de modo sólo provisional. El encubrimiento puede ser de varios tipos: primero, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido que *aún no* ha sido *descubierto*, ni se sabe si hay indicios de su subsistencia. También un fenómeno puede *estar sepultado o enterrado*. Eso significa que, en su momento, anteriormente, se descubrió, pero luego quedó de nuevo encubierto.<sup>377</sup>

No es el caso tratar de construir un pensamiento que simplemente se dedique a realizar una observación de lo inmediato y cotidiano y a través de ello comprender los elementos *esenciales de nuestro estar-siendo-en-el-mundo*, mucho menos con ello negar la idea de la *esencia*, sino que lo que se busca es evitar que las bases de nuestra reflexión en torno a nuestro *existir* se sustenten en un estar *flotando en el aire*, es decir que sus bases no se sitúen en nuestra propia condición *existencial* sino en ideas o ideales respecto del *ser del ente*:

La máxima fenomenológica dice <<*a las cosas mismas*>>, y se lanza contra la construcción y el cuestionar siempre etéreo de los conceptos tradicionales, esto es, carentes ya de fundamento.<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> *Idem*.

<sup>378</sup> *Ibidem*, pp. 103-104. La nota aclaratoria de Aspiunza dice: que flota, suspenso, en el aire, esto es, <<etéreo, sin fundamento>>.



Como ya se expresa aquí, tampoco se propone simplemente conducirse a la idea de ese *secreto o misterio* más allá de la representación, para encontrar el *verdadero mostrarse del fenómeno*: la *esencia* aquí debe ser interpretada *en su estar-siendo mismo*, que se funda en la *ocurrencia de la comparecencia*, que no es más que el remitirse a un *mostrarse originario* que nace del *dejar/hacer ver en-libertad*.

Ahora cuando marcamos esta idea del *dejar/hacer ver en-libertad* puede resultar de algún modo una expresión vaga, pero lo que realmente expresa es muy apropiado para la propuesta aquí referida, lo que busca expresar ni si quiera necesariamente debe pensarse como un término teórico, sino *una descripción del desenvolverse cotidiano prestando atención a la intencionalidad remitida hacia el fenómeno y sin aislarlo de su situación espacio-temporal*, así la *esencia* de la que creemos nos habla Heidegger es *lo originario, en el sentido de aquello que presta atención a su deuda remisional*.

Esta idea puede resultar complicada de abordar puesto que el pensador de la Selva Negra no suele ser explícito respecto de ello, sin embargo, podemos observar constantes críticas realizadas a la manutención de un pensamiento que suele olvidar/omitir incluir *la movilidad misma del ser* que a fin de cuentas es simplemente el pensar cualquier *ente en su ser* como parte de un *contexto* que es situacional y por ende a su vez es temporal. Por ejemplo, cuando en el texto de *Prolegómenos* describe las características que atribuye Husserl a la fenomenología en su conducción investigativa, casi al finalizar su exposición para comenzar con su crítica hace una pregunta sumamente relevante:

Esa conciencia, que es el elemento subsistente de la llamada unidad animal, es a la vez conciencia de esa naturaleza real, ... como cualquier percepción de cosas nos hace ver en la distinción entre inmanencia y trascendencia. Ahora bien, esa separación en dos esferas del ser es una separación notable, digna de atención, por el hecho de que precisamente la esfera de la inmanencia, la esfera de las vivencias, determina la posibilidad de que dentro de ella se objetualice ese mundo trascendente separado de ella por un abismo... – por un lado, en la unidad real [*real*] que constituye la concreción del *animal*, y, por otro, en el estar relacionados la inmanencia y la trascendencia, a pesar del abismo real que las separa –, lo que ahora está en cuestión es cómo se puede seguir diciendo que la conciencia posee <<esencia propia>>; que se trata de una trama cerrada y coherente. Entendida la conciencia en

cuanto región particular de las vivencias, en cuanto región particular propia del ser, ¿es siquiera posible hacer que se ponga de relieve?<sup>379</sup>

Donde Heidegger y Husserl se separan es en esta crítica que comienza a realizar Heidegger respecto del fundamento sobre el que se constriñe la fenomenología de Husserl, en este *suelo* que permite que las reflexiones no sean *etéreas*, y, con ello, la adscripción de el pensador austriaco (Husserl) al constituir las bases de su reflexión en la *ontología cartesiana*, donde para el ex profesor de Marburgo encuentra una carencia sustentada en la falta del mantener atención por el *cuestionamiento sobre el sentido del ser*. Aquí, en la fenomenología husserleana, la *consciencia* como *inmanente* se llega a pensar como un *ser absoluto* ya que lo *trascendente* puede llegar a no *ser*, es decir puede ya no encontrarse en nuestro percibir inmediato (así lo plantea Husserl<sup>380</sup>), y es dada esta categorización que el pensador de la Selva Negra se preguntará: ¿Se va a las cosas mismas en esta caracterización del *sentido de ser* de la *consciencia*?<sup>381</sup>

Siguiendo al ex profesor de Friburgo a través del mantener con atención la *existencia del ser del ente*, el color – por ejemplo – en cuanto *cosa concreta que se encuentra en una luz determinada*, se forma en tanto dependencia de la luz<sup>382</sup>, es decir entre una relación de un cuerpo oscuro y su relación con la luz; si pensamos en *lo originario* podríamos pensar no necesariamente en la *eliminación de la esencia o la inmanencia* sino tan sólo remitirnos a su *ser en sí* como condiciones de la *ocasionalidad de la comparecencia*, que en este caso, proponíamos como una condición de *permanencia* no basada propiamente en una interioridad independiente sino en la misma posibilidad del *tiempo* y la *localidad*, su *ocasionalidad*, la *iteración del mismo existir*.

Inclusive, aunque Heidegger llegue a criticar la *reducción eidética y trascendental* husserleana, creemos que es a través de la *destrucción o deconstrucción* que hace su propio recorrer en la *epojé* pero bajo una importante prisma diferente: el que no olvida centrarse en el preguntar aunado a la *iteración y ocasionalidad del existir y la propia existencia*,

---

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p.p. 133-135.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 142.

constituyendo así un camino filosófico que no marca un rechazo radical de su condición *histórica*, sino que siempre se encuentra siguiéndolo pero replanteándolo desde ese caminar hacia *las cosas mismas*.

Entonces, la primer categoría de la que se compone la *corrupción*: la *esencia* ahora la hemos intentando dismantelar en su forma cotidiana de sentido, y hemos referido a ella en tanto expresión que describe los *elementos intrínsecos bajo los cuales se ha realizado una cierta institucionalización de la cotidianidad*, por lo que, no hablamos aquí de una condición *inmanente* en el sentido de *interno e independiente*, sino de una condición *iterante* del interactuar cotidiano del Dasein con el *ser del ente*.

La segunda categoría que es la económica, creemos que hasta ahora ha sido desarrollada de manera apropiada, como podemos vislumbrar, cuando aquí se habla de lo *originario de la economía, el oikos*, de lo que se habla es de una relación del Dasein para con su *mundo-en-torno*, lo que significa una doble condición relacional, Dasein-Dasein respecto de su *circunmundaneidad* y Dasein-mundo-en-torno y la modificación al *ser* del Dasein en respecto de esta interacción, ya sea el propio o el de el otro.

De esta manera, en tanto que relación Dasein-Dasein y Dasein-mundo-en-torno nos encontramos con la *intencionalidad* de la relacionalidad que se expresa a través del modo de ser de la *justicia y nuestro actuar distributivo*. La *distribución* nos invita a *el tomar parte en... y el compartir*, consideraciones que se manifiestan como el *atender y el dejar ser en libertad* por un lado, y por el otro con el *emplazamiento o conducir y la contemplación*, es decir, con *maneras de interactuar* que asumimos respecto de nuestro relacionar cotidiano con el otro Dasein, pero de los cuales direccionamos en el mismo sentido hacia el *mundo-en-torno*, ya sean los *útiles a la mano* o los *entes que ya están ahí*.

Por ello, fue también necesario dilucidar consideraciones esenciales de la interacción en este sentido a la condición de *estar a la mano, del consumo y la producción*, que son acciones realizadas por el Dasein en tanto que trato con otros que tienen su misma condición, con otros seres vivos y con los otros entes intramundanos, yendo a la relación de la *utilidad*, condición

que se percibe a través del *estar dirigido hacia...* y que va más allá de la simple *practicidad*, es decir de lo que se utiliza y es desechado, sino a la *condición de interacción constante que implica la relacionalidad desde la condición respeccional*, o dicho de otro modo, *en tanto utilidad siempre remite a la totalidad de las remisiones de significación de sentido*.

En tanto, el *modo de ser de justicia* se habla del *instituir la vida cotidiana*, es decir, se habla de lo que es *normal* y con ello se forma por un lado la idea del *valor* como condición correcta o incorrecta del actuar en una sociedad y también por el otro lo que denominamos *lo originario del ser justicia*, lo cuál es la *reproducción existencial*. En este sentido es donde creemos que la *esencia* se manifiesta, pues lo que se expresa es una *continuidad iterante de sentido*, marcado desde el *construir cotidianidad*, la cual claro que se da en sí misma, pero no sin la *intencionalidad del Dasein*, entonces, la *justicia* como modo de presentar el camino elegido en la *cotidianidad media del Dasein* como aquello que permite expresar la propia condición de *existir del Dasein*, sea que permite *libertad y/o relaciones que se consideren seguras*.

Por ello, la *corrupción* debe ser develada desde la *originariedad de su ser en sí mismo*, marcando la idea de la *esencia como continuidad e iteración del ser* y por otro lado comprendiendo que lo económico es toda la trama de relaciones del Dasein para con su mundo-en-torno y con los otros Dasein, desde la *institucionalidad de la justicia y a través del actuar distributivo*, por ello, se lleva más allá de las leyes y el dinero, se lleva a *la forma de reproducir y dar sentido a la institucionalidad de la justicia*.

Cerremos este apartado expresando que creemos que el hablar de una *imposibilidad* de tratar el tema de la corrupción en Heidegger es ya un dilucidar desde la ontología tradicional, el trabajo del pensador alemán, lo que realmente implica es una propuesta sobre el abordar cualquier tema referente a los *modos de ser del ente* de un modo *originario*, buscando ir a *las cosas mismas sin olvidar que el fundamento principal se encuentra en el sentido del ser de dicho dirigirse hacia el ente en sí mismo*.

b) La corrupción como *modo de ser* que nos provoca hacia el *sentido propio del ser* en la cotidianidad a partir de vivir la ley como justicia

Pero este enjuiciamiento del filosofar, que de ninguna manera es nuevo, surge del ambiente –que por su parte es en sí mismo bastante transparente– del hombre normal y de las convicciones que para él son rectoras: lo normal es lo esencial; lo promediado, y por tanto lo válido universalmente, es lo verdadero (el eterno promedio). Este hombre normal toma sus pequeños placeres como criterio de aquello que haya de considerarse como alegría... ¿Quién nos garantiza que el hombre, en esta autoconcepción suya de hoy, no ha sublimado como Dios a una mediocridad de sí mismo?<sup>383</sup>

**Φύσις** que se traduce como *lo que crece* viene derivado de **φυσικα** que se traduce como *naturaleza*, implica no sólo la idea de el cómo se pasa de la niñez a la adultez, la reproducción y la muerte, en los diferentes animales o las plantas sino que hace referencia al proceso de cambio constante y sin embargo por llamarlo de este modo, estable, es decir – expresa Heidegger – como un *imperar* de lo ente en su conjunto, hace referencia a la constancia del existir, del mantenerse *siendo*.<sup>384</sup>

Pero esta constancia, este *imperar* no se da para nosotros en el simple hecho en sí, sino que sólo en el *acontecer* – el cual siempre es sólo para nosotros – en tanto que es posible pronunciarlo, se constituye de sentido y es *develado*, de esta manera el pensador de la Selva Negra nos propone prestar la mayor importancia a que la *φύσις* tiene una inmediata relación con lo que se nos *desoculta*, con el *λόγος*, instaurándose para nosotros más allá del concepto con el que se le ha traducido: verdad o lo verdadero, pues *αλήθεια* se dirige más al *desocultar*, *lo desoculto*.

Aquí es donde el *imperar* tiene un sentido más específico y con un carácter más importante para nuestro reflexionar; lo que se expresa en tanto que fundamento del pensar sobre el ente es primero que nada un preguntarse sobre el *ser* y su *mantenerse siendo*, con ello lo que se plantea es que la *φύσις* nos habla directamente de la constante del *existir* y *nuestra existencia*

---

<sup>383</sup> Heidegger, Martin, (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Editorial Alianza, pp. 46-47.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 51.

como auto pronunciamiento o *aclaramiento* del propio *acontecer en el existir en la existencia*.

Es decir, no se habla de el ente en sí que *impera*, sino de la condición y posibilidad de *imperar*, así creemos a través de esta reflexión del exprofesor de Friburgo que *esencia* se puede separar y se auna a la idea de la *inmanencia*, en tanto que viene de la experiencia en sí constante y cotidiana del hombre pero que busca *trascenderla*, sin embargo, este trascender no necesariamente nace de un elemento o característica que *le hace ser* que se encuentra completamente separado de la propia *vida*, que además es inmutable e interno, sino que creemos que puede surgir de este mismo *ocultamiento fundamental del ser del ente, que ya le pertenece en sí mismo*.

Como expresará Heidegger, la negatividad que conlleva el termino *αλήθεια*, donde el prefijo *a-* involucra como en la palabra *átomo* una substracción, nos refleja la característica del *ser del ente* como ocultamiento, el *λόγος* es el modo en que el ser humano *le roba su ocultamiento al ser del ente*, y con ello, la *esencia* nos parece *inmanente* por que aún nos está oculta, más no necesariamente porque su develamiento sea relacionable a un carácter que se encuentra en la profundidad del ente mismo.<sup>385</sup>

¿Pero y no significaría a su vez que este encontrarse aún oculto que la esencia efectivamente podría ser una cuestión de un elemento o carácter intrínseco al que aún no se le puede develar o acceder? Aquí es donde nos pronunciamos en contra, ya que esta tarea nos parece predisuelta a una solución que se establezca desde una *idea* que se centra en una especie de *continuidad absoluta*, que se hace *parecer* como infranqueable, y que sin embargo a través del desarrollo de diferentes pensadores y del mismo develamiento de la ciencia moderna podemos saber que a la fecha no se ha encontrado dicho *mantenimiento inmanente* en ningún ente sobre el que se ha investigado.

Lo que se ha encontrado constantemente en el *imperar del ser del ente* es un constante cambio que, sin embargo, mantiene una permanencia, su condición oculta no nos ha de extrañar, más no a partir de ello podemos seguir justificando algo así como una especie de *inmanencia*, nos

---

<sup>385</sup> Todo el análisis que realiza Heidegger al respecto de la *φύσις* puede revisarse en Heidegger, (2007), pp. 49-61.

encontramos pues ante la necesidad de perfilar un pensamiento que supere la idea de ese carácter interno inmodificable e independiente de todo contexto.

Preguntarnos pues sobre el *imperar de lo que impera*, no habla de ningún ente específico sino de una especie de ley de que, como ya hemos expresado, refiere a lo que se mantiene constante y *recto*, que nos da la sensación de *continuidad y seguridad*, que nos remite a una *cotidianidad y constancia* que nos otorga *sentido* y que sin embargo se mantiene *oculto para nosotros*, significa que constituye un preguntar esencial sobre nuestra propia *existencia* no en tanto seres humanos (biológica, física, humanística, teológica o antropológicamente hablando, entre muchas otras posibles acepciones), sino en cuanto a *el ser que somos en cada ocasión, es decir a la ocasionalidad de nuestro existir*.

Como *φυσικά, naturaleza*: aquello que existe por sí mismo y que surge e impera por sí mismo, es a su vez no expreso al sentido de naturaleza como lo entendemos hoy en día, como la totalidad del ente o como un ente específico, y mucho menos en el sentido de algo interno que le hace ser que se encuentra separado de todo, propiamente como si fuese algo *incorruptible o que no debe ser corrompido para poder seguir siendo sí mismo*.

La distinción hará puntualmente la acotación relacional sobre aquello que no depende de la acción del hombre, pero incluso más que ello, ya expresa lo *oculto* de lo que implica el *ser* y el *ente* en sí mismos, pues como ya se ha expresado *φυσικά* expone al ente en su totalidad como conjunto y por tanto, no significa “desapegado”, pues no discurre jamás sobre la extensión o los límites de su propia condición de *por sí mismo* y, más bien nos habla de su propio interactuar interno y constante (dependiente de su propio *estar siendo interacción*), es decir nos remite a dos fenómenos muy similares de la constancia: *el movimiento y lo estático*.

Según nos expresará el ex profesor de Marburgo incluso aquello que llamamos como *metafísica* no necesariamente surge de un cuestionamiento que versa en tratar aquello que está más allá de nuestro propia *existencia y existir*, como una especie de ente dado pero superior (puro: Dios, el alma inmortal), aquello supra sensible en una especie de preguntarse por aquello que no es *físico*, sino que nace de las malas interpretaciones del pensar originario

sobre la *φυσικά* y con ello expresando ese preguntar e intento de develar al *ente en sí mismo* y al *ser del ente* <sup>386</sup>.

Es decir, que dirigirse hacia el preguntar originario de la *φυσικά* nos permite alejarnos de las interpretaciones que se vinculan con una especie de elemento *rígido, absoluto, no presente en el devenir cotidiano de la existencia y nuestro existir, una condición estática*, sino que nos hace patente un preguntar originario sobre lo oculto del *ser del ente y el ente en sí mismo*, cuestionamiento que sólo puede sostenerse en el propio discurrir cotidiano y constante del *tener que ser en cada ocasión, comportándonos respecto del ser del ente, siendo junto con él*.

El concepto tradicional de metafísica está *enajenado*... Cuando hoy, en la literatura usual, se emplea la palabra "metafísica" y "metafísico", el uso de esta palabra quiere provocar de inmediato la impresión de lo profundo, de lo misterioso, de lo que no es accesible sin más, de aquello que se halla tras las cosas de lo cotidiano, en el dominio propio de lo real último. Lo que se halla más allá de la experiencia habitual de los sentidos, más allá de lo sensible, es lo trans-sensible. <sup>387</sup>

Por esta razón es que optamos y proponemos esta transformación a su vez de la comprensión acerca de la *corrupción*, que se trace sobre un reflexionar sobre lo *esencial* que no se establezca en esta metafísica enajenada, que deje de plantearse el cuestionamiento de este fenómeno desde una esencia determinada de manera *trans-sensible* <sup>388</sup>, sino que se exponga primeramente desde el propio *estar siendo imperante*, que se exprese no desde un fundamentar en un ente *puro*, sino que se establezca desde la propia condición del *existir y la existencia*, en un *volverse a las cosas mismas*, como experiencias que se ocultan pero que nos *ocurren a nosotros, en cada ocasión*.

Para este punto hemos de resaltar que el análisis aquí realizado de la *corrupción* es dependiente necesariamente de un replanteamiento de nuestro entender de la economía, ¿por qué razón? ¿por qué no explicar esto en el primer capítulo?

---

<sup>386</sup> *Ibidem*, p.p. 64-73.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 70.



Primero respondamos nuestro primer cuestionamiento: la razón de esta necesidad se encuentra establecida en la problemática que presenta interpretar la economía bajo la condición de la idea moderna relacionada con el dinero y la producción y reproducción de bienes y servicios, lo que encadenaría cualquier reinterpretación de corrupción a estas mismas condiciones de interpretación, es decir, mientras no podamos pensar en una economía que nos corresponde en nuestra cotidianidad y sólo se piensa en ella a través de conceptos, como ideas abstractas lejanas a nosotros mismos; la corrupción solo tendrá su base discursiva a través de estas mismas abstracciones no relacionables con la cotidianidad de nuestro estar siendo cotidiano.

Por otro lado, la necesidad que se presentó de no plantear esta aclaración en el primer capítulo resulta complicado de dilucidar, pues la confusión que puede causar es siempre latente. El problema de fondo se encuentra en las condiciones de significación de la totalidad, es decir, existen ciertas ideas que para nosotros representan axiomas y de esta manera, cuando se intentan volver a introducir a la reflexión sobre nuestro existir y nuestra existencia estas ideas difícilmente podemos desentrañarlas de su condición de solidez en la interpretación, dando lugar a que toda reflexión realizada respecto de ciertos fenómenos sea de algún modo incuestionable en tanto a un acceso único que hemos construido respecto de aquellos temas.

Por ejemplo, la reflexión sobre la verdad o la preponderancia de la razón y la conciencia, pero del mismo modo sobre la economía y la política, sobre la reflexión ética. Cuando pensamos en la verdad, no podemos evitar una tendencia a entender en lo más profundo de nuestro reflexionar un objeto, de este modo la aclaración como *αίτησίν* queda volcada hacia lo etéreo, por otro lado, cuando pensamos en la ética, pensamos en una condición de identidades sociales o culturales que constituyen sus propias reglas internas de acción, siendo así la ética remitida a una *ética profesional o laboral*.

Sobre la economía creemos entonces que versan ciertos principios que no permiten una adecuada reinterpretación: primero está la confusión entre *praxis* y *pragmatis*, lo que lleva al cuestionamiento ¿y esto cómo se aplica o cómo podría impactar en nuestra sociedad? Cuestionamiento que se encuentra sesgado a su vez por la mal interpretación de la similitud

entre la acción y el acto, desligando toda interpretación realizada de su contenido en la cotidianidad y asimilándolo a momentos específicos del estar siendo humano, es decir actos.

El segundo principio se encuentra expuesto en el problema de pensar los problemas actuales desde esta reinterpretación, lo que sin duda provoca un acercamiento incompatible entre ambas maneras de posicionarse al respecto pues, pensar en los problemas actuales tiene la condición de una estructura de sentido, es decir, pensar en ¿y cómo solucionar la desigualdad social y económica a través de esta propuesta? Ya implica retornar a los modos de interpretación que aquí se han criticado.

Sobre este segundo principio nos encontramos con el gran problema de que una mirada que no se plante condición existencial, se encontrará con un fenómeno independiente de su propio existir, siendo así la *responsabilidad* pensada como *culpabilidad*, el acceso a una reinterpretación distinta debe comenzar desde *mi participación en el fenómeno*, lo que a su vez implica no pensarse como un sujeto de cambio, pues este sujeto de cambio sería una especie de individuo que estructura, bajo una idea de individuo que nuevamente se aleja de su propia condición existencial, la cual es ser *relacional*.

De manera concreta, antes que proponer un cambio necesitamos comprender la adopción y estructuración de las bases de este cambio, por esta razón es que creemos que Heidegger propiamente no escribe ninguna ética, ¿cómo sería posible estructurar una ética comprensible si no se ha podido plantear la base de un posicionamiento que otorga sentido a nuestra existencia y nuestro existir de manera adecuada? En ese mismo sentido, antes de que la economía sea una ciencia es un *modo de ser humano*, que implica una relación de sí mismo con otros y con su medio que le rodea, es decir es la estructuración de la *institucionalidad*, aquello que se eligió y ahora se repite de manera *normal* estableciendo la cotidianidad, condición que se sustenta en el *modo de ser humano* que se tiene en el trato con el otro: *la justicia*. A su vez bajo la acción del *distribuir* entre aquellos participantes en este interactuar (la acción que implica este modo de ser).

Es importante comprender que la distribución no es simplemente una acción numérica o equitativa de repartición de bienes u objetos, sino que es la acción que implica estar bajo el modo de ser *justo*, con ello resaltamos que el distribuir implica tanto *tomar parte en...* como *compartir*, eso quiere decir que implica más que objetos, situaciones, momentos e interacciones entre humanos y el medio respecto del cual se comportan y son.

La economía nosotros afirmamos, surge del *modo de ser* que busca establecer la condición bajo la cual *normalizamos*, estructuramos nuestra cotidianidad, ¿es necesaria esta condición? Creemos que más que una condición de necesidad hace referencia a un *estado de animo*, la cual se comprende como la búsqueda de la seguridad, el querer sentirnos seguros suele implicar la búsqueda de mantener una estabilidad y una constancia de sentido, es decir, tiene que ver con la misma impericia del ente, que nos remite a una relación que nos parece familiar y segura, inclusive la misma filosofía para Heidegger tiene esa condición:

En primer lugar, hemos aclarado el preguntar filosófico por vía de una interpretación de las palabras de *Novalis*: filosofar es nostalgia, el impulso de estar en todas partes en casa.<sup>389</sup> (p.47)

De este modo, la búsqueda de lo *seguro*, de la estabilidad es podríamos argumentar un *estado de animo*, porque remite a una condición de estar-en, de *habitar*: queremos o buscamos *habitar* nuestro *estar-siendo-en* de un modo que nos sea familiar, la falta de saber *conducir* nuestros *estados de animo* nos lleva a obsesionarnos y fracturar nuestro relacionar cotidiano, pues por un lado, el *conducir o guiar* no implica un controlar sino un direccionar, lo que significa que no desaparece el *estado de animo* modificándolo, sino que lo mantiene intacto pero lo *deja ser en libertad hacia su propio poder ser más propio*, lo que significa que no lo aleja de su *estar-siendo-en*, aquí y ahora, sino que lo mantiene bajo esta condición.

Sin embargo, la falta de una atención hacia nuestros *estados de animo* nos hace sentirnos *provocados por ellos* así, lo que implica la *economía* creemos a través de la *institución* es la búsqueda de aceptar dicho *estado de animo* y a su vez de equilibrarlo para evitar que se convierta en una aflicción o determinación vacía; es en este sentido que a su vez consideramos que la *corrupción* es el *modo de ser humano que al perder sentido la*

---

<sup>389</sup> *Ibidem*, p. 47.

*institucionalidad, nos provoca hacia su sentido originario*, lo que sin embargo no significa propiamente que nos dirija hacia el perjudicar a otros pero tampoco al otorgar bienestar al otro, sino a aquello que hemos denominado *reproducción existencial*, en el caso muy particular de nuestra condición moderna, al beneficio personal antes que el colectivo.

Con esto último es con lo que debemos cerrar nuestra reflexión, pues la *reproducción existencial* podría resultar un termino burdo para hablar de la supervivencia o para la satisfacción individual de necesidades o inclusive placeres cotidianos, sin embargo, cuando hemos dicho que la *justicia* es el *modo de ser humano que busca la reproducción existencial*, lo que se ha tratado de expresar es el estado bajo el cual cada uno de nosotros buscamos *proyectar* nuestra *cotidianidad media hacia una normalidad*, es decir, ya sea tener una *cotidianidad* que no nos haga sentir que en cada ocasión termina (con la pobreza) o que nos permita mantener un estilo de vida al que nos hemos acostumbrado (libertad); sea la condición que fuere, lo que se busca establecer es *una cotidianidad media que se establezca como una normalidad*, lo cual sin embargo puede y generalmente implica la supervivencia y la satisfacción de necesidades.

Bajo esta idea de la *normalidad* cabe establecer la diferencia con la *costumbre*, la *normalidad* no significa simplemente lo que se repite del mismo modo en cada momento, sino aquello o aquel modo en el que es posible estructurar una *cotidianidad*, de este modo no hablamos de una especie de *estabilidad existencial*, sino una *reproducción*, es decir, no se habla simplemente de *mantener algo*, sino de *cambiar o mantener* dependiendo de la condición hacia aquello que permita estructurar *una cotidianidad que nos haga sentir seguros*.

Con la idea de la *normalidad* y lo que *institucionalizamos* no sólo corresponde a la idea de aquello que se reitera, sino aquello que se estableció como *lo correcto a seguir*, a partir de una relación directa o indirecta con *el estado de animo de la seguridad* y de este modo, cuando este sentido se da por hecho y se oculta, lo que aparece ante nosotros es un *modo de ser* que busca restablecer aquellos estados que nos hacen sentir seguridad, sin embargo, justo porque se encuentran *ocultos se manifiestan* ante nosotros como rupturas de la *ley*, pues la *institución* se aleja de nuestra propia condición cotidiana, la *justicia* se piensa como un objeto

que se otorga y por tanto, se establece una relación de carencia y sin sentido, la *ley y la justicia se convierten en enemigos de nuestra individualidad*.

¿Esto significa que bajo este discurso se justifica la *corrupción*, así como si se humanizara y se le diese un sustento de su condición? Nosotros creemos que es todo lo contrario, sólo comprendiendo realmente el fundamento que estructura la *corrupción* es como puede enfrentarse a él, pues lo que se está argumentando es que ni la ley o disposiciones jurídicas ni tampoco alguna herramienta social o cultural puede enfrentarse a esta problemática, pues al ser un *modo de ser humano*, de lo que hablamos es de *comportamientos humanos*, la ley se dice es la que regula dicho comportamiento humano, pero ¿qué permite que realice dicha *regulación*?

La regulación surge de la creencia y *normalización de ello*, es decir, sólo mientras una sociedad dispone sus *modos de ser* en relación a las *instituciones* que el mismo construye, es que cualquiera de las mismas tiene un funcionamiento adecuado, lo mismo ocurre con sus herramientas e ideas, sólo cuando son comprendidas como cohesionadores de sentido es cuando tienen un impacto en *los modos de ser humanos*, sin embargo, cuando estas han perdido su sentido, no importa lo que se intente hacer al respecto, toda *institución* se *deteriorará hasta romperse* mientras no se tenga *develado el sentido de ser de la institución*.

Por tanto, *la corrupción* no se originará en la falta de respeto por la ley propiamente, sino *en el comportamiento unos respecto de los otros*, en el *coestar* del Dasein pues, es este *comportarse en la cotidianidad* el que se establece bajo las condiciones de la *normalidad* o lo extraño, pero a su vez se establece en torno a ciertas ideas que pueden romper con la condición que permite *la reproducción existencial* de una mayoría o de ciertos individuos, lo cierto es que la *corrupción* en este sentido es más una llamada de atención al *cuidado* que una enfermedad de la sociedad, dónde su enfermedad se presenta primero ante la *falta de sentido de ser de la institución*, lo cual, implica ya una estructura sea basada en la *injusticia* o que *su sentido de ser* ha quedado *oculto*.

Con ello a su vez damos cuenta que existe una diferencia entre los modos de ser *ethos* y *oikos* del Dasein donde, sin embargo, a través de su reinterpretación podemos exponer un análisis que habla más de nuestro comportamiento cotidiano y menos de estructuras inmateriales que adoptasen una especie de culpa intrínseca a la condición actual de nuestra sociedad; del mismo modo habla menos de un sujeto carente de ética o respeto moral y más de una condición social que fomenta dicho comportamiento, con lo cual el enfrentamiento que debe realizarse no es *individual*, sino al respecto de la estructuración de la *cotidianidad*, es decir *desde la responsabilidad y la justicia*, desde estos *dos modos de ser humanos* y sus respectivas maneras de actuar en la cotidianidad, el *compromiso* y *el distribuir*.

## **Conclusiones y consideraciones finales**

El trabajo aquí realizado como se expresaba en la introducción ha seguido un camino que no se sustenta en muchas de las propuestas económicas y de la reflexión ética contemporánea. El dilucidar sobre la economía y la ética que aquí se practico ha dado prioridad a la reflexión que expone *nuestro comportarnos respecto y en consideración a nuestra existencia*.

Con esto afirmamos primero que nuestra mayor búsqueda a lo largo de este proyecto de investigación fue la de transformar los conceptos y las etimologías en descripciones que se relacionaban con actividades de personas en un mundo desde su cotidianidad, es decir que reseñan fenómenos en donde lo fundamental se ve explicitado en *modos de ser humanos respecto a... y en consideración de...*, constituyendo así un planteamiento del problema que se sitúa más allá de un problema teórico analítico, y que demarca un *posicionamiento respecto del fenómeno de la economía, la ética y la corrupción* como parte del *comportamiento humano, es decir nuestro modo de ser éticos, nuestro modo de ser económicos y nuestro modo de ser corruptos*.

De esta manera se llegaron a las siguientes conclusiones: **primero**, la *ética* ha sido estructurada como una reflexión que se enmarca bajo la capacidad de responder sobre un acto, sin embargo, esto involucra una omisión referente al termino de la *responsabilidad* que debe ser interpretada como un *modo de ser humano* el cual nos permite dar cuenta de nuestra condición de *ser co-participantes de nuestra propia existencia*. Además existe también una omisión en torno a la división entre los actos y las acciones, donde los actos son construcciones mentales que se utilizan para analizar los elementos implícitos de una acción dada, sin embargo en la realidad son inexistentes, pues las acciones no tienen un punto final, sino que dan continuidad y correlación al *existir humano*, de esta manera, lo que entendemos como *finalidad* o *τέλος* expresa el punto hasta el cual nuestra acción ha sido premeditada, lo que significa que *finalidad* no significa la terminación de la acción para comenzar otra, y tampoco una meta u objetivo propiamente sino las consideraciones que han sido posibles establecer respecto de un actuar.

La razón de estas aclaraciones es que de esta manera se puede comprender que inclusive las intenciones que se tiene respecto de un fenómeno, un ser humano o una cosa, no siempre son



claras ni para el mismo sujeto que las realiza, el actuar humano no es un cumulo de objetos o situaciones que se van aunando, es un constante fluir e interactuar del Dasein con su *estando-en-el-mundo*, por eso *responsabilidad es co-participación existencial*, y así, ser responsable es *comprometerse* con la situación o momento en que se encuentra *nuestro propio existir*, dar cuenta o aclarar ese estado de participación y *comprometerse con él*.

**Segundo**, la economía es interpretada hoy en día desde su condición teórico pragmática, sin embargo, es omitida su condición de posibilidad. Identificamos que la condición de posibilidad de la economía es *la justicia* no como un objeto o una acción, sino *como un modo de ser humano*, la razón de este dilucidar es que *la justicia es* un contenido que se encuentra en las acciones que realizamos, es decir, por ello Aristóteles lo comprendía tanto como una *virtud*, como un *modo de ser*; pues es *condición de posibilidad del vivir-junto con los otros* como *modo de ser humano*, y como *virtud* un habito, es decir, como un *habitar del hombre para sí mismo*.

Entonces, el *modo de ser de la justicia* es el que posibilita algo así como un actuar económico, dónde el actuar económico por sí mismo entendimos que era el actuar *distributivo*, donde la distribución no significa simplemente repartir de manera equitativa, sino que es un término que refiere a dos elementos principales: un *estar-junto-con-otros* que se observa en el *compartir*, es decir, tanto se puede compartir una cosa, como una situación, un sentimiento, un momento, por eso es un *estar-junto-con-otros*, pero también es un *habitar-junto-con-otros*, es decir, que este *estar-junto*, no simplemente se da, sino que se *toma*, y por eso se entiende como un *tomar-parte-en*, que implica no sólo que se es un participante, sino que se compromete con la participación, de esta manera se toma parte en la producción de un alimento, en su consumo, en su valoración y vinculación con otros.

Esto sin embargo implica nuestra **tercer conclusión**, la cual nos dice que en el mundo moderno la *distribución* ha sido interpretada de manera incompleta como un simple acto de repartición de objetos, de esta manera lo que implica la actividad económica ha sido centrada en las relaciones objetuales. Se vuelve necesario aclarar los elementos que pueden integrar

la *distribución* en cuanto a la consideración Dasein-Dasein, desde el *compartir* y desde el *tomar-parte-en*:

- a) Como *compartir*, lo que se expone es la necesidad de exaltar las *normas* expuestas en la cotidianidad, es decir solo a través de exponer nuestras relaciones cotidianas como parte de una *totalidad de sentido*, es que es posible comprender que no son las *normas* particulares de un sujeto, sino que *compartimos nuestro estar-siendo-en-el-mundo*. La relación que se tiene de Dasein a Dasein entonces, involucra las relaciones que se tienen en la cotidianidad de manera *normalizada*, éstas, comprendimos que pueden exponerse como relaciones desde la *falta de respeto o el respeto*, lo que sin embargo no se traduce como una relación desde la agresión o la humillación, sino que lo que implica el *respeto o la falta de respeto* es la relación con atención o sin atención hacia el ser del otro o hacia consigo mismo.

Por ejemplo, en la economía se habla así del mercado laboral, donde el trabajo, una actividad humana, es considerada un producto que está al servicio del mercado. Así se hace una relación con falta de atención hacia lo que es el trabajo, y constituimos una *normalización de esta mirada*, sin darnos cuenta *compartimos* una mirada respecto de una forma de relacionarnos con el mundo que nos rodea.

- b) Por otro lado, en el *tomar-parte-en* hablamos de la necesidad de explicitar el *compromiso* ante nuestro *estar-siendo-en-el-mundo*. Cuando hablamos de la *distribución* en el mundo moderno no solo no nos preguntamos sobre todo aquello que *compartimos* con los otros (como las ideas y miradas que construimos respecto del mercado laboral) sino que también a través de la culpa buscamos relegar nuestra participación en aquello que ocurre en el entorno que nos rodea, es decir, no queremos comprometernos, *tomar-parte-en* los errores o problemas en los que se encuentra nuestra sociedad (como lo pueden ser los ambientales). El problema es del otro, por qué el tiro la basura, del político porque él permite que produzcan la basura, del fabricante porque él hace sus productos de tal manera que producen basura, yo no soy *responsable ni tengo-parte-en-ello*.

Esto es lo que hemos llamado las relaciones desde la indiferencia o desde la indulgencia, que pueden parecer términos fuera de contexto, sin embargo a lo que

refieren es a relaciones que buscan mantener el sentido de dicha relación, por eso hablamos del *reemplazo* o el *dejar-ser-en-libertad*, que significa una relación que se sitúa desde un todo referencial que da sentido a la acción y al *modo de ser del otro*, o un visualizar de la acción de manera individual y concreta, carente de contexto e imputable tan solo al actor que nosotros alcanzamos a vislumbrar. En este caso, por ejemplo, *reemplazo* mi responsabilidad culpando, *reemplazo* mi compromiso a buscar y demandar que no se hagan productos que generen basura a un esperar que los políticos hagan leyes que prohíban la fabricación de productos que generan basura, en vez de proponer mi *compromiso* respecto de la problemática y *compartir* la problemática para a través de la *relación-en-libertad* de todos juntos encontrar modos de no fabricar productos que generen basura.

**Cuarta conclusión**, en función de lo anteriormente dicho, la *economía* simplemente no figura preceptos que analicen estas relaciones Dasein-Dasein en el ámbito económico, lo que se hace de esta manera es situar si una persona cumple o no con ciertas disposiciones relacionadas a la productividad o a la eficiencia, pensando estas últimas sólo en base a la explotación de recursos y el mayor beneficio posible obtenible de ello, es decir, tanto nuestro entorno como nosotros mismos solo somos vistos en función de una explotación y generación de recursos que generan riqueza, más no como parte de una relación de sentido, que en este caso se sustentaría en la *justicia* como *reproducción existencial*.

**Quinta conclusión**, en las sociedades humanas, la estructuración de conocimiento y de sentido de *ser* de las diferentes experiencias que nos *ocupan* como seres humanos no parten de una teoría o una conciencia particular respecto de los fenómenos, sino que parte de una relación entre aquello que experimentamos en el día a día y el cumulo de experiencias y vivencias llenas de sentido a través de nuestros congéneres a lo largo de la historia.

La manera en que abordamos al ente en general es a través del denominado *posicionamiento* o *cosmovisión*, la razón de ello es que el *posicionamiento* no es una postura particular respecto del fenómeno, sino que es aquel *horizonte de sentido* que se estructura en la vivencialidad de cada ser humano en su condición real de existente, es decir nosotros al *estar-*

*siendo-en-el-mundo-junto-con-otros-en-medio-de...*, nos corresponde comprender nuestra existencia no sólo como un acto racional, sino como un *estar abierto* relacionándose constantemente con todo mi *ser*, esta es la idea fundamental que defendemos en la investigación presente: el problema de la *corrupción* para nosotros al no establecerse como una acción, sino como un tema acerca del *modos de ser humano*, nos llevo a interpretar que el fundamento central de la *corrupción como modo de ser humano* se sustenta en los *horizontes de sentido*.

La razón de esto es que como se ha expuesto: si la *corrupción* al observarse como un *habito de relación* que configura nuestra humanidad (un *modo de ser humano*) se presenta como una actividad particular, lo que se hace es *evadir la responsabilidad* de los actores sociales, y a su vez negar las diferentes interacciones que constituyen lo que es nuestra humanidad. Sin embargo, si se expone la *corrupción* desde los *horizontes de sentido*, es decir como parte de una *cosmovisión*, comprendemos que no se trata de una simple travesía sin contexto de un sujeto en un momento particular, sino que se contextualiza cada actuar particular humano, propiamente se toma en cuenta que su humanidad no depende simplemente de él mismo como sujeto, sino que forma parte de un *ser-junto-con-otros-en-medio-de...*

La *cosmovisión* o *posicionamiento* realmente marca las condiciones de posibilidad de relación del ser humano respecto de sí mismo, de su mundo-en-torno y los otros seres con la misma condición de *ser*. Las acciones particulares refieren a una serie de hábitos ya estructurados desde una *cosmovisión* latente, por tanto, lo único que puede cambiar nuestras sociedades contemporáneas es la estructuración de nuevos hábitos fundados en modificaciones paulatinas a través de la cotidianidad del Dasein de las relaciones de sentido. Solo el cambio de nuestro *posicionamiento respecto del ente* es donde se conformarán nuevas *instituciones* y con ello nuevas posibilidades de relación.

**Sexta conclusión**, los *modos de ser humano* no son condiciones inmanentes de nuestra existencia, son condiciones que se forjan en la interacción del *tener que ser en cada ocasión*, de esta manera, *distribuir* afecta la estructura de *sentido de ser nuestro existir*, y por tanto *modifican nuestra existencia y nuestro modo de ser humanos*, las relaciones que se

conforman con lo que hemos referido como *mundo* implica un constante modificar de lo que significan nuestros *modos de ser*, por tanto, el mantener oculto u omitir de esta condición lo único que provoca es relaciones y sentidos de ser que pierden su posibilidad originaria de ser.

De esta manera llegamos a la **séptima conclusión**, la corrupción, por tanto, no puede ser simplemente una acción, pues como anteriormente se ha expresado: si bien las acciones modifican *nuestros modos de ser humanos*, para que se de el actuar corrupto ya deviene de una posibilidad de serlo, entonces la *corrupción es un modo de ser humano*, pero ¿qué involucra este *modo de ser humano*? Nosotros creemos que la *corrupción* es el *modo de ser humano* que se presenta cuando *el sentido de ser de las instituciones conformadas por las sociedades humanas es olvidado*, configurándose así una pérdida de *sentido de ser* de toda institución humana, ya sea el seguir la ley, la comunicación, la educación, la política o cualquier otra *normalización o institucionalización*.

**Octava conclusión**, así, *la corrupción*, como modo de ser humano, constituye no sólo el olvido por la pregunta por el ser, sino que involucra las acciones que se toman respecto de este *modo de ser*, donde figuran así tres puntos fundamentales que deben ser bien delimitados:

- 1) La *responsabilidad* no es una acción humana que se consolida en una culpabilidad o un origen específico, es un *modo de ser humano* que establece que *somos partícipes nuestra existencia*.
- 2) La *economía* no es sólo una ciencia y/o una actividad referente a recursos materiales, productos y servicios, sino que es la manera en la que se estructuran reglas de cotidianidad y relación Dasein-Dasein y Dasein-mundo-en-torno, por ello, está ligado a la ética y al *modo de ser humano de la justicia*.
- 3) Los elementos que provocan que la *economía* sea situada como una actividad y/o una ciencia referente a recursos materiales, son omisiones de carácter ontológico que se muestran en la *distribución* y que impactan en otro tipo de sentidos de las relaciones humanas para consigo mismos y su mundo-en-torno, estas son:

- a) la noción de la *finalidad* como una determinación de terminación o de meta u objetivo, caracterizando así las acciones como relaciones que tienen un principio y un fin y que se desenvuelven como paquetes o momentos fenoménicos;
- b) la interpretación del valorizar como un sinónimo de enjuiciar, donde el primero refiere a relaciones beneficiosas o poco benéficas y el segundo implica la estructura de posibilidad de las relaciones, es decir, se relaciona directamente con el *modo de ser de la justicia*;
- c) la misma noción de *causa* entendida desde la *finalidad*, constituye la noción de un *origen inmanente*, lo que conlleva a pensar las relaciones existenciales, las actividades humanas a través de elementos determinantes que estructuran la propia existencia, considerándola así una esencia en el sentido de algo no creado, sino creador, rompiendo de esta manera las implicaciones de relación que ya conlleva nuestro *existir y nuestra existencia*.

**Novena conclusión,** la *corrupción* entonces abarca diversas condiciones de la vida humana porque al ser un *modo de ser humano*, se estructura desde la posibilidad de no dar importancia u omitir los *sentidos de ser de las instituciones humanas*, en el proceso que el filósofo alemán Martin Heidegger llamó *la caída*. No se habla aquí de un proceso de estructuración de la maldad del ser humano, o de una fractura de su esencia, sino que se habla de un proceso de relación que se convierte en cotidiano y después que busca facilitarse y *alivianarse*. Este proceso es inevitable, pero con ello no implica que deba mantenerse como una nueva condición existencial, sino que al ser una posibilidad de la experiencia humana, lo que debe tomarse en cuenta es la necesaria constante *reapropiación de nuestra propia existencia*, así, el enfrentamiento a la corrupción debe darse primero en la *responsabilidad y la justicia*, como *modos de ser humanos*, como *posibilidades* de reestructuración y recuperación de los *sentidos de ser de las instituciones que estructuran el habitar y organizar la existencia humana*.

**Decima conclusión,** Simplificar el problema de la corrupción a una acción involucra no comprender su origen ontológico, puesto que al referirlo tan solo a una acción, lo que se asevera es primero que la responsabilidad puede ser asumida como una *culpabilidad u*

*origen*, es decir un comprenderse como parte de un solo individuo y sus acciones individuales, lo que conlleva a nuestro segundo punto, la *corrupción* expuesta de este modo busca mantener el problema en la acción individual y tan sólo en la constitución político-económica, sin embargo como hemos intentado explicitar, estos fenómenos son producto y relacionales del *estar-siendo-en-el-mundo*, es decir se constituyen de un *sentido de ser* y no pueden ser reducidos a actos solitarios o específicos.

La razón de que exista la *normalización* y su *institucionalización* – es decir, el *oikos originario* – para nosotros, es la de establecer un equilibrio entre *lo impropio* y *lo propio* de nuestro relacionar *existencial*, sin la *institucionalización*, la cotidianidad se convierte en una constante experiencia de monotonía e incapacidad de comprensión de la propia cotidianidad; inclusive hablamos de la posibilidad del no sobrevivir del Dasein y mucho menos de la capacidad de *la libertad*, sin ningún punto de referencia para establecer las rupturas necesarias para llenar de sentido toda acción humana y todo *modo de ser humano*, ¿cómo construir nociones de lo que nos hace daño, la manera en que no nos afecta, de constituir sistemas de cacería o recolección y agricultura, cómo construir la interacción junto con los otros?

Lo que significa esto para nosotros es que el *sentido de ser* de nuestro *oikos originario*, se establece como una triple posibilidad: primero la del *imperar* de las convenciones que se consideran *justas* en el interactuar Dasein-Dasein-mundo-en-torno que forma nuestra cotidianidad, segundo, el establecer parámetros de cambio para el imperar, que constituyan siempre la posibilidad de *reestructurar del sentido de ser*, y por último del constantemente mantener al pendiente, con atención, dicho equilibrio que permiten ambas formas de interacción.

Para finalizar, recordemos que ha quedado pendiente el reflexionar en torno al segundo aspecto del *distribuir*, que incluye nuestro *interactuar con el ente intramundano*. En el presente solo se expresó una reflexión con respecto al *fenómeno* del interactuar con el *mundo-en-torno*, sin embargo, no se pudo profundizar en lo que implican estas relaciones para con el *ente intramundano*, y debemos admitir que lo que se denominó en algún momento *los*

*modos de producción*, pero no sólo esto, sino los utensilios que se crean en el interactuar humano transforman nuestra comprensión del *mundo*, por ejemplo, el microscopio, el telescopio transformaron la manera en que comprendíamos el universo, los computadores nos permiten retener información, interactuar con ella y transmitirla de tal modo como anteriormente no se había visto, es decir, no tener presente que los materiales creados por nosotros transforman nuestra propia interpretación y comprensión de nuestro *mundo* sería un completo error.

Nuestra investigación se vio en la tarea de tratar con mayor profundidad la constitución general de *nuestro horizonte de sentido*, sin embargo, debe realizarse un análisis del como la interacción con los *útiles a la mano* construyen a su vez modificaciones en el *posicionamiento respecto del ente*, es decir, y esto debe quedar resaltado con mucha fuerza: mientras no demos el peso suficiente a *nuestro estar-en-medio-de* no podremos realmente cambiar las condiciones políticas y sociales frente a nosotros. Creer que la producción de maíz, de leche o carne para la alimentación, es decir, la relación que se tiene con los campos de cultivo y los animales para obtener un producto *no cambia ni da sentido a nuestro estar-siendo-en-el-mundo* es el primer paso para desarrollar una interpretación carente de realidad.

Lo importante de esta interpretación que debe realizarse, sin embargo, no es propiamente el *utensilio* en sí mismo, inclusive tampoco creemos que sea nuestro *comportamiento respecto al útil a la mano*, sino que lo que principalmente abogamos es que la reflexión debe realizarse en tanto a *la interacción de ambos que permite y construye, modifica el ser que somos en cada ocasión*, que surge de las nuevas interacciones o ideas que nacen del *útil a la mano*, es decir aquellos *horizontes de sentido* que crea en tanto que el relacionar que permite y construye en la *cotidianidad media del Dasein*.



## Bibliografía

- Aranguren, José Luis, (1998), *Ética*, Barcelona, Altaya.
- Aristóteles, (2008), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_, (1994), *Metafísica*, Madrid, editorial Gredos.
- \_\_\_\_\_, (2008), *Política*, Madrid, editorial Gredos.
- Conill, Sancho Jesús, (2013), *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela, (2000), *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.
- Dussel, Enrique, (2014), *16 tesis de economía política*, México, editorial siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, (1991), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, editorial siglo XXI.
- Escudero, Jesús Adrián, (2015), *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. I*, Barcelona, Herder.
- Heidegger, Martin, (2003), *Filosofía, ciencia y técnica*, Chile, Editorial Universitaria. El saber y la cultura.
- \_\_\_\_\_, (2014), *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- \_\_\_\_\_, (2001), *Introducción a la Filosofía*, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, (2005), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_\_, (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Editorial Alianza.
- \_\_\_\_\_, (2000), *Nietzsche I*, Barcelona, Editorial Destino.
- \_\_\_\_\_, (2015), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Editorial Alianza.

- \_\_\_\_\_, (2006), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Editorial Alianza.
- \_\_\_\_\_, (2002), *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- \_\_\_\_\_, (2009), *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta.
- Levinas, Emmanuel, (2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ediciones Sígueme
- Marx, Karl, (2011), *El capital. Tomo I*, México, editorial Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, (1982), “Manuscritos filosófico económicos de 1844”, en *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Mendoza, Valdés Rubén, (2016), *Ética: formación y transformación humana*, México, editorial Torres Asociados.
- Ricoeur, Paul, (2011), *Sí mismo como otro*, Buenos Aires, editorial Siglo XXI.
- Smith, Adam, (2014), *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, México, editorial FCE.
- Stiglitz, Joseph E, (2012), *El precio de la desigualdad*, México, Taurus.
- Žižek, Slavoj, (1999), *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

## **Documental**

- oikos Venezuela, (2016), *Capitalismo: ¿y si Marx tenía razón?* Ep.4, publicado en YouTube el 24 de agosto de 2016, minuto 15:00 a 26:00.