



LA DIMENSIÓN SOCIAL DE LA VIDA HUMANA. HEIDEGGER.

AUTOR

Jorge Acevedo Guerra
Facultad de Filosofía y Humanidades
de la Universidad de Chile

Cómo citar este artículo:

Acevedo Guerra, J. (2021). La dimensión social de la vida humana. Heidegger.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, N. 12, pp. 19-30.

Artículo

Recibido 08/04/2021
Aprobado 10/05/2021

RESUMEN

En este artículo destaco algunos aspectos del pensar de Heidegger que podrían contribuir a las ciencias sociales, ya sea en su fundamentación, en su desarrollo, o en ambas cosas. En primer lugar, su analítica existencial del *Dasein* (hombre, ser humano, ser el ahí). Dentro de ella, el concepto de *se* o *uno* (*das Man*), que apunta directamente a la dimensión social o colectiva de la vida humana; en segundo lugar, el concepto de *se dice* o *habladuría* (*das Gerede*), íntimamente ligado al anterior. A continuación, me refiero a la época actual, la era del predominio de la técnica moderna, haciendo resaltar la pérdida de arraigo o autoctonía (*Verlust der Bodenständigkeit*) que en ella se produce, la cual modula y acentúa el desarraigo (*Entwurzelung*) suscitado por la *habladuría* o *se dice*. Pongo de relieve la invitación que efectúa Heidegger a los científicos para que se ocupen de la filosofía; específicamente, de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: DASEIN; ANALÍTICA EXISTENCIAL; EL SE O UNO; LA HABLADURÍA O EL SE DICE; DESARRAIGO; ÉPOCA TÉCNICA

ABSTRACT

In this article I highlight some aspects of Heidegger's thought that could contribute to the social sciences, either in their foundation, their development, or both. First, his existential analytic of *Dasein's* (man, human being, being-there). Within it, the concept of "the 'they'" or "the one" (*das Man*), which points directly to the social or collective dimension of human life; secondly, the concept of the idle talk (*das Gerede*), closely related to the previous one. Next, I refer to the present age, the age of the predominance of modern technology, highlighting the loss of rootedness or autochthony (*Verlust der Bodenständigkeit*) that occurs in it, which modulates and accentuates the uprooting (*Entwurzelung*) caused by the idle talk. I emphasize Heidegger's invitation to scientists to engage with philosophy; specifically, with his thought.

KEY WORDS: DASEIN; EXISTENCIAL ANALYTICS; THE THEY OR ONE; IDLE TALK; UPROOTING; TECHNOLOGICAL AGE.

1. INTRODUCCIÓN

Si examinamos con detención y con la debida calma la filosofía de Heidegger podríamos encontrar múltiples aportes a las ciencias y, en particular, a las ciencias sociales —psicología, psicopatología, historiografía, sociología, politología. Los *Seminarios de Zollikon* son una buena muestra de eso. En ellos hallamos una contribución explícita a la psicología y a la psiquiatría. Pienso que en su filosofía cabría hallar conceptos que dieran una base teórica sólida a las ciencias sociales. Me parece claro que es posible extraer de ella una serie de conceptos fundamentales que serían fructíferos para disciplinas que abordan al hombre conviviendo con los demás seres humanos, tanto en lo ya señalado como en cuestiones de método y, muy probablemente, en otros aspectos importantes.

A propósito de eso, una obra suya que se destaca es *Ser y tiempo* (1927) y su concepto de *Dasein* (vida humana, ser del hombre, ser el ahí). Los §§ 25, 26 y 27 están dedicados directamente al ser humano existiendo con los otros. El § 25 se titula «El planteamiento de la pregunta existencial por el quién del *Dasein*». El 26, «La coexistencia de los otros y el coestar cotidiano». Y el 27, «El ser-sí-mismo cotidiano y el uno».

Hay varios otros lugares en que trata el tema. Por lo pronto, en las obras que preceden a *Ser y tiempo*, o que lo continúan de manera inmediata, y que han sido publicadas póstumamente: “*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)” [1922] (Heidegger, 2002 , 2005a; en adelante, dentro de las referencias, H), *Introducción a la investigación fenomenológica* (Heidegger, 2008a , 2006c), *El concepto de tiempo* [conferencia] (Heidegger, 1999a , 2004), *El concepto de tiempo* [Tratado de 1924] (Heidegger, 2008b , 2004), *El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo* [Conferencias de Kassel, 1925] (Heidegger, 2009 , 2016), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* [1925] (Heidegger, 2006a , 1979), *Introducción a la filosofía* [1928-1929] (Heidegger, 1999b , 1996), etc.

2. EL SE O UNO IMPERSONAL (DAS MAN)

Acogiendo una indicación suya, en que se refiere a una posible vinculación de su pensamiento con la sociología, me centraré en su idea del *se* (o el *uno*) impersonal (*das Man*). En su *Carta sobre el «humanismo»* leemos:

Lo que se dice en *Ser y tiempo* (1927), §§ 27 y 35, sobre el “uno” impersonal no debe tomarse de ningún modo como una contribución incidental a la sociología. Pero dicho “uno” tampoco pretende ser únicamente la imagen opuesta, entendida de modo ético-existencial, del ser uno mismo de la

persona. Antes bien, lo dicho encierra la indicación que remite a la pertenencia inicial de la palabra al ser, pensada desde la pregunta por la verdad del ser. (Heidegger, 2000b: 262, 1976: 317)

Esta indicación es, a la par, una advertencia. Lo dicho sobre el *se* o *uno* no tiene que reducirse a un aporte a la sociología hecho al paso; tiene que entenderse, más bien, enfatiza Heidegger, en relación a la *palabra* y al *ser mismo*, en el horizonte de la pregunta por la *verdad* del ser como tal. No obstante, y dejémoslo establecido desde ya, lo que dice Heidegger sobre el *se* o *uno* es, *de hecho*, una contribución a la sociología y a las ciencias sociales de primer orden.

Hay que tener presente que lo que interesa ante todo a Heidegger es el ser mismo y su verdad, esto es, la ontología general. La analítica existencial del *Dasein* —la ontología fundamental— que desarrolla en *Ser y tiempo* está subordinada a la tarea de abordar la verdad del ser como tal. Por otra parte, hay que tener presente que él entiende la verdad primariamente como desocultamiento, *alétheia*, y no como rectitud del enunciado. Consideremos lo que dice Heidegger al respecto en el *Seminario de Le Thor 1969*:

Nótese que la expresión “verdad del ser” no tiene ningún sentido si se entiende verdad como rectitud de un enunciado. *Verdad* está entendida aquí, por el contrario, como “estado de no-retraimiento” (*Unverborgenheit*) [...] Abandonando el término sentido del ser por el de verdad del ser, el pensamiento surgido de *Ser y tiempo* en adelante insiste más sobre la apertura misma del ser que sobre la apertura del *Dasein* frente a la apertura del ser. (Heidegger, 2019: 203, 1986b: 345)

Al abordar a continuación el *se* impersonal tendremos presente de manera especial la apertura del *Dasein*, su aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*). Y digamos desde ya que el condicionamiento a que somete el *se* a la aperturidad no es favorable —al menos a primera vista— ni para la indagación acerca del *Dasein* ni para la indagación sobre el ser mismo (ni para indagaciones semejantes).

Si nos detenemos a considerar lo que en el § 27 de *Ser y tiempo* Heidegger llama “la publicidad” [*die Öffentlichkeit*], que hay que entender en un nuevo sentido y no en su significación habitual, encontraremos, entre otros, dos caracteres suyos en los que conviene detenerse: la *medianía* o término medio [*Durchschnittlichkeit*] y la *nivelación* o *aplanamiento* [*Einebnung*]. Tanto ellos como “la publicidad” y el *se* son existenciales o existenciarios, es decir, caracteres del ser del *Dasein*¹. El *se* impersonal, de que hemos estado hablando,

¹ En la primera versión de *Sein und Zeit* al castellano, José Gaos traduce *existenzial* como existenciario (nivel ontológico), y *existenziell* como existencial (nivel óntico). En la segunda versión, Jorge Eduardo Rivera Cruchaga vierte *existenzial* como existencial (nivel ontológico), y *existenziell* como existivo.

es, para decirlo llanamente, la dimensión social o colectiva de la vida humana, del ser del hombre.

La *medianía*, en la terminología de *Ser y tiempo*, es descrita así: "

El "uno" tiene sus modos propios de ser. [...] El convivir procura como tal la *medianía*. [...] Al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito. (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127)

Tal *medianía* está intrínsecamente unida a la *nivelación o aplanamiento*, a la que Heidegger se refiere en estos términos:

En la previa determinación de lo que es posible o permitido intentar, la medianía vela sobre todo conato de excepción. Toda preeminencia queda silenciosamente nivelada. Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del *Dasein*, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser (Ibid.)

Si tenemos ante la vista los rasgos del filosofar (y de tareas semejantes), podremos inferir fácilmente que el filósofo está en permanente pugna con la *medianía* y la *nivelación*, con la dictadura del *uno*, desplegada "sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar" (Ibid.).

Respecto de eso, pongamos delante uno de los textos clave acerca del *se o uno*:

Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del "montón" como *se* debe hacer; encontramos "irritante" lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (Ibid.).

En rigor, sin embargo, en algo al menos "coopera" el *uno* con el quehacer filosófico. Por lo pronto, eso ocurriría como una incitación hacia el pensador para que enfrente creativamente la dictadura del *se*.

En un estilo diferente y sin recurrir a una terminología técnica, Ortega se refiere a lo que hemos planteado recién, y nos ayuda a explicárnoslo. En sus *Meditaciones del Quijote*, en su primer libro, dice:

En virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza hacia todo el que quiere hacer usos nuevos [—y el filósofo sería uno de ellos]. No pedimos justificación al

que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderlas [entre ellos, el filósofo]. [...] El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política [, nueva filosofía], atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es un [reformador]: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos [...], las costumbres [...], la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en [...] aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el [reformador] pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo, súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen (Ortega, 2004: 820, 1963: 395. Lo que va entre corchetes es mío).

La gente se opone al reformador. Esa actitud opositora, que proviene de nuestra dimensión social e histórica —la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos, las costumbres, el *se* o *uno* impersonal, en la terminología de Heidegger— puede ser útil: "por cada [reformador] que hiere, tritura a cien mixtificadores" (Ortega, 2002: , 1963: 396. Lo que va entre corchetes es mío).

Volviendo a Heidegger y a ese modo de ser del *uno* que llama "la publicidad", constituida por la *medianía* y la *nivelación*, consideremos esto:

Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las "cosas", ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque 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 (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127).

El filósofo busca aclarar lo oscuro y desocultar lo encubierto. Por tanto, siempre estará en pugna con "la publicidad", *tal como la entiende Heidegger*.

Esta pugna toma a veces formas violentas (en contra del filósofo, por cierto). Lo que le ocurrió a Sócrates en la sociedad ateniense es un ejemplo de ello. Pero no se trata de un caso excepcional y aislado. Toda la historia de la filosofía nos muestra un lado cruento. Ortega llama la atención sobre eso en su escrito *En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951*:

La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. [...] De aquí [...] la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentirse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Temen que aquel hombre les clave un puñal en la espalda. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como

a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía (Ortega, 2006: 802, 1965: 631).

También Heidegger se ha referido a lo que le ocurrió a Sócrates, a quien alude Ortega en el texto recién citado. En un diálogo con Medard Boss le dice a su interlocutor:

Sócrates solía preguntar a los zapateros qué hacían ahí, hasta que ellos vieron que no podían en absoluto ser zapateros si antes no han visto el *eídos*, la *ousia*, la esencia del zapato, esto es, lo que está presente propiamente antes del ente singular, del zapato singular. Después de eso le dieron a beber veneno. Parece ser que conocer esta visión de la esencia, esta mirada de la esencia es insoportable para la mayoría (Heidegger, 2013: 244, 2006b: 205 s.)

Parece claro que el *se*, la gente², no está a favor de la actividad filosófica. La verdad que alcanza el filósofo se contrapone a lo que descubre el *se* —encubriendo, oscureciendo y deformando. El *se* reacciona con molestia —tal vez con violencia— a los dichos del pensador. La opinión pública “decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible” (Heidegger, 2000b: 262, 1976: 317). Habitualmente, la verdad filosófica es rechazada.

Probablemente por eso —entre otras razones— Heidegger usa algunas expresiones que podríamos calificar de dramáticas al referirse al *uno* en el § 27 de *Ser y tiempo*, tal como hace notar Ramón Rodríguez, quien advierte muy acertadamente que esas expresiones no deben hacernos tomar al *se* o *uno* como algo negativo, ni como un concepto sociológico destinado a caracterizar la vida cotidiana en la sociedad de masas, ni tampoco como un “mal” que habría que arrostrar en la existencia (Rodríguez, 2015: 141). Además, sería un error garrafal considerar al *uno* como un defecto histórico que en un estadio superior de la humanidad se podría extirpar de la estructura ontológica del *Dasein*.

Por el contrario, junto con algunos aspectos que podrían ser en algunos sentidos “negativos”, el *se* o *uno* es positivo. Lo afirma taxativamente el mismo Heidegger. Dos textos clave al respecto. El primero:

El uno es un existencial [o existenciarío] y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*. La fuerza y explicitud de su dominio puede variar históricamente. (Heidegger, 1997: 153, 1993: 129)

En cuanto existenciarío, forma parte del *Dasein* y no puede faltar en él. En la terminología de Ortega, es una formalidad de la vida humana, esencialmente inherente a ella. Es un fenómeno originario, como estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el mundo (*die Welt*), el coestar (*das Mitsein*), el estar-en como tal (*das In-Sein als solches*) Sería inimaginable un *Dasein* carente de este existenciarío: el *se* o *uno*. Lo que podemos hacer es jugar imaginativamente fantaseando con un *Dasein* carente de este fenómeno originario. Al cabo del juego no veríamos más al *Dasein*, sino a algo así como un homínido, un primer hombre sin historia. El *uno* recoge la tradición del *Dasein* (Heidegger, 1999a: 40, 2004: 114).

El *uno* pertenece a la estructura *positiva* del *Dasein*. Positiva en cuanto *puesta o dada*. Positiva, además, en cuanto que es *favorable* para el *Dasein*, no es “negativa”.

El *uno* puede concretarse de diversas maneras, puede variar históricamente. Sin duda, el aumento progresivo y la gigantesca potencialidad de los nuevos medios de comunicación colectivos le confieren una nueva e inédita mayor fuerza y explicitud a su dominio sobre el *Dasein* del caso³.

El segundo texto clave: “El *modo propio de ser-sí mismo* no consiste en un estado excepcional del sujeto, desprendido del *uno* [—algo inconcebible—], sino *que es una modificación existencial del uno entendido como un existencial esencial*” (Heidegger, 1997: 154, 1993: 130. Lo que va entre corchetes es mío).

Tanto en la impropiedad, como en la propiedad y en la indiferencia modal de ambos modos de existir, encontramos al *uno*. En la impropiedad “cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *uno* que responde a la pregunta por el *quién* del *Dasein* cotidiano, es el *nadie* al que todo *Dasein* ya se ha entregado en su estar con los otros. (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128). [...] Inmediatamente yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del *uno* (Heidegger, 1997: 153, 1993: 129). Nuestro autor aclara que esta manera de ser, la impropiedad,

no significa un menoscabo de la facticidad del *Dasein*, así como el *uno* considerado como el *nadie* es una pura nada. Por el contrario, en este modo de ser el *Dasein* es un *ens realissimum*, si entendemos esta ‘realidad’ como un ser al modo del *Dasein*. (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128)

En la indiferencia modal de ambos modos de existir —la impropiedad y la propiedad— el *Dasein* no está por completo bajo el dominio del *uno*, pero aún no alcanza el sí-mismo *propio*, es decir, el *sí-mismo* asumido expresamente o realmente empuñado (Heidegger, 1997: 152, 1993: 128).

² Jorge Eduardo Rivera señala que *das Man* —el *uno*— “debiera traducirse al castellano por ‘el *se*’, o mejor aún, por ‘la gente’ (como se expresa Ortega)” (Heidegger, 1997: 474, en nota del traductor a la p. 151). Tiene presente, pues, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, obra en la que el filósofo español expone su teoría de *lo social* (Ortega, 2010, 1964).

³ Al respecto, conviene tomar en cuenta una obra de Julián Marías que merece la mayor atención: *Cara y cruz de la electrónica*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985. Introducción de José Luis Pinillos.

En la propiedad de la existencia, como hemos dicho antes, el *Dasein* no se desprende del uno —algo imposible— sino que lo asume de manera modificada en el nivel existencial, es decir, óntico (no ontológico).

Hay que aclarar que Heidegger no tiene ningún desdén por el *uno* ni por la impropiedad de la existencia. Ya hemos dejado establecido que el *uno* es, nada menos que un carácter del ser del hombre, un existencial o existenciario, un fenómeno originario y esencial en el *Dasein* y, por lo mismo, condición de posibilidad de la existencia propia.

Hay un reproche que se ha dirigido a la filosofía de Heidegger que, en mi opinión, es completamente equivocado. Se ha hablado de que su postura filosófica es individualista, entendiendo por individualismo lo que usualmente se entiende por tal: una postura filosófica que concibe al hombre como un absoluto, separado de sus semejantes, que desdeña la compañía y desaconseja la solidaridad, invitando a sumirse en la propia subjetividad. Si cayéramos en el juego de andar haciendo reproches —lo cual en este nivel teórico no tiene sentido— tal vez habría que reprocharle a Heidegger, más bien, lo contrario. Él le daría excesiva importancia a lo social y a los otros en la constitución y desarrollo de lo humano.

En cuanto a la impropiedad del *Dasein*, esta “no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’”. Por el contrario, la impropiedad puede determinar al *Dasein* en lo que tiene de más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger, 1997: 68, 1993: 43).

“Mucho se ha escrito, dice Ramón Rodríguez, sobre los tintes negativos o sombríos con que Heidegger pinta la vida social [...] así como sobre el significado que tiene esta atribución al ‘uno’ del papel de sujeto inmediato de la cotidianidad” (Rodríguez, 2015: 141). Y dentro de lo que se ha escrito abundan las críticas negativas en que se le censura, se le reprende (Heidegger, 2013: 132, 2006b: 99).

Hay también críticas positivas. Respecto del pensamiento crítico vale la pena considerar este texto suyo:

¿Qué significa crítica? La palabra viene del griego *krinein*, que significa diferenciar, esto es, contrastar algo con algo, por lo general algo más bajo contra algo más alto. [...] Una crítica positiva tiene el objetivo de promover el asunto de que se trata. Siempre es una indicación a nuevas posibilidades objetivas. Una crítica negativa dice que algo del tema no está en orden (Heidegger, 2013: 212, 2006b: 175).

Pienso que las críticas negativas mencionadas antes provienen de una errónea intelección de lo que plantea el autor. Se toman en cuenta algunas de sus afirmaciones y se ignoran otras que dan su pleno sentido a las anteriores. Además, los matices y precisiones no son considerados. François Vezin —traductor de *Sein und Zeit* al francés— alude a dos posibles malentendidos. Uno consistiría en redu-

cir el § 27 de la obra a lugares comunes sobre el espíritu gregario; el segundo consistiría en ver en él una simple sátira del conformismo (Arjakovsky, Ph.; Fédier, F.; France-Lanord; Heidegger, 2013: 915). Hay que estar en guardia, pues, frente a estas y otras lecturas erróneas de Heidegger.

3. LA HABLADURÍA O EL SE DICE (DAS GEREDE)

El estar-en-el-mundo, estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, está constituido por el mundo, el existente que está en el mundo y el estar-en como tal. El tercer momento de ella —el estar-en como tal— está constituido por el encontrarse, disposición afectiva o talante (*die Befindlichkeit*), el comprender (*das Verstehen*) y el habla o discurso (*die Rede*). El modo cotidiano del habla es la habladuría o *se dice*⁴ (*das Gerede*). A esta modalidad del habla dedica Heidegger el § 35 de *Ser y tiempo*, al que alude en su *Carta sobre el “humanismo”*, mostrando la vinculación del *se* o *uno* con el habla cotidiana o *se dice*. En el ámbito de este existencial o existenciario el *uno* se apodera no sólo del habla, sino también del comprender y de la disposición afectiva del *Dasein*, así como de la interpretación (*Auslegung*) ligada al comprender. La ambivalencia del *uno* aparece de nuevo con fuerza. Dice Heidegger:

La expresión “habladuría” o *se dice* [*Gerede*] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. [...] En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo [*Ausgelegtheit*] de la comprensión del *Dasein* [...] él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. (Heidegger, 1997: 190, 1993: 167)

De nuevo hallamos una aclaración. Anteriormente nuestro autor ha precisado que *el uno es un existencial [o existenciario] y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*. Lo mismo podemos decir de la habladuría o *se dice*, carácter del ser del *Dasein* que constituye el modo de ser cotidiano del comprender y de la interpretación. El comprender y la interpretación cotidianos —determinados por la habladuría— recaen sobre el mundo, la coexistencia de los otros y el propio estar-en. Más aún: la disposición afectiva, nuestros estados de ánimo —también determinados por la habladuría— nos abren (o cierran), a la par, en esas tres direcciones simultáneamente: el mundo, la coexistencia de los otros y el propio estar-en. Nuestra aper-

4 Recojo en este punto la excelente traducción de *Sein und Zeit* debida a François Vezin, quien vierte *das Gerede* por el *se dice* [*le on-dit*]. (Heidegger, 1986a: 214)

turidad o estado de abierto en su integridad está condicionada por la habladería.

Lo planteado recién es expresado por Heidegger de otra manera cuando señala, a continuación, que

esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre *el ente*, cuanto a la correspondiente *comprensión del ser*, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una *ulterior interpretación y articulación conceptual*. (Heidegger, 1997: 191, 1993: 168. Las cursivas con mías)

El acceso a *los entes* y al *ser mismo* están condicionados por la habladería. *Indagaciones* sobre los entes y el ser *que pretendan ir más allá* también lo están. Entre tales indagaciones está la misma filosofía y, por tanto, el pensamiento de Heidegger.

¿Qué es ente? ¿Qué es ser? Conviene dar una respuesta a estas preguntas, partiendo de la base de que el ser es siempre ser *de los entes* y los entes son entes *en el ser*. Recurrimos primero a textos de *Ser y tiempo*. El ser, dice Heidegger, es “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger, 1997: 29, 1993: 6). Es decir, ser es aquello que posibilita que los entes sean *como son*, permitiendo, así, que comparezcan *tal como lo hacen*.

Ente es todo algo *que es*. Acerca de los entes, dice él:

llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de esta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [*Vorhandenheit*], en la consistencia, en la validez, en el existir, en el “hay”. (Heidegger, 1997: 30, 1993: 6)

Hallamos ejemplos esclarecedores en obras posteriores del autor. Entes son los hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche (Heidegger, 2005b: 262, 1977: 333). Entes son el edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una violenta tormenta que se cierne sobre ellas, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, un cuadro de van Gogh (Heidegger, 1993: 71, 1983: 36).

Comparemos ahora el habla genuina con la habladería.

En la primera, y en el ámbito de la comunicación, hay un estar vuelto aperiente o abriente hacia lo dicho en el habla. La tendencia de la comunicación que entabla el habla genuina consiste en llevar al que escucha a una participación en

ese estar vuelto que abre lo dicho, en esa originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el habla.

No ocurre eso con la habladería.

Más que comprender el ente de que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal. Él es lo comprendido; el sobre-qué tan sólo a medias, superficialmente; se apunta a *lo mismo*, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en *la misma* medianía. (Heidegger, 1997: 191, 1993: 168)

La habladería se despliega

por la vía de una *difusión y repetición* de lo dicho. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La cosa es así, porque se la dice. La habladería se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento. (Ibid.)

Dijimos anteriormente que “la publicidad”

regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón. Y esto no ocurre por una particular y primaria relación de ser con las ‘cosas’, ni porque ella disponga de una transparencia del *Dasein* hecha explícitamente propia, sino precisamente porque no va ‘al fondo de las cosas’, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. (Heidegger, 1997: 151, 1993: 127)

Algo semejante tenemos que afirmar de la habladería.

La carencia de fundamento de la habladería no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladería es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. [...] El discurso [...] tiene la posibilidad de convertirse en habladería, y en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente (Heidegger, 1997: 192, 1993: 169).

¿Sería necesario, pues, suprimir el *se dice*? ¿O abrigar la esperanza de que con el paso del tiempo los seres humanos lleguemos a una altitud histórica en que la habladería desaparezca? Ambas preguntas van descaminadas. Ni lo uno ni lo otro son posibilidades del ser humano. Advierte Heidegger:

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el *Dasein*⁵. Muchas cosas son las que primeramente

⁵ En otro lugar Heidegger se refiere a esto diciendo que “el *Dasein* que ‘viene al mundo’ con el parto nace y crece en un estado interpretativo semejante”

llegamos a conocer de esta manera y no pocas las que nunca irán más allá de semejante comprensión media. El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. (Ibid.)

Todos los seres humanos estamos condicionados por el estado interpretativo inherente a la habladería, el estado interpretativo público, incluyendo a los filósofos, a los científicos y, por cierto, al mismo Heidegger. No tendría sentido que nuestro pensador se pusiera al margen de lo que afecta a todo *Dasein*.

De acuerdo con el modo de ejercer su dominio en la cotidianidad del *Dasein* —nos dice—, que se extiende incluso hasta el preguntar y el investigar aparentemente auténticos, la habladería mantiene al *Dasein* alejado de cualquier interpretación y confrontación originarias. (Heidegger, 2008:49, 2004:36)

No obstante, el estado interpretativo inherente a la habladería juega un papel ineludible y decisivo en la tarea de llegar a una auténtica comprensión de las cosas, que es lo que procura alcanzar la filosofía y, en particular, Heidegger. Dice el pensador: “En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (Heidegger, 1997: 192, 1993: 169). El estado interpretativo medio es superado parcialmente a veces. Por ejemplo, por filósofos —entre ellos, Heidegger— que han alcanzado en ciertos momentos una comprensión auténtica de las dimensiones fundamentales de la vida y la han puesto a disposición de sus prójimos.

Sin embargo, tal comprensión auténtica puede perderse —y, de hecho, se pierde—, de modo tal que es necesario redescubrirla y reapropiársela constantemente para mantenerse a cierta distancia de la comprensión desarraigada del *Dasein*, que cierra y desfigura “las relaciones primarias originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en” (Heidegger, 1997: 192, 1993: 170).

4. LA PÉRDIDA DEL ARRAIGO EN LA ÉPOCA TÉCNICA

El desarraigo [*Entwurzelung*] que suscita el estado de interpretado inherente a la habladería es potenciado en la época contemporánea por un desarraigo más radical que se halla en nuestro tiempo: la pérdida del arraigo o la pérdida de la autoctonía [*Verlust der Bodenständigkeit*], proveniente del espíritu de nuestro tiempo. Es lo que hace presente Heidegger en su conferencia *Serenidad (Gelassenheit)*.

Los medios de comunicación colectivos juegan un papel de primer orden en desarraigar a los hombre de hoy.

Cada día, a todas horas, están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre —todo esto le resulta más próximo que [...] el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; [...] más próximo que la tradición [*Überlieferung*] del mundo en que ha nacido (Heidegger, 1989: 20, 2000a: 521)

Por cierto, hoy día habría que nombrar, además, a Internet y a las redes sociales que circulan en ella como agentes de la pérdida de arraigo más potentes que los indicados por Heidegger, y que se suman a ellos aumentando su poder desarraigador.

También es posible explicar en muchos casos tal pérdida considerando causas externas y el destino (*Schicksal*), o apuntando hacia “la negligencia y la superficialidad del modo de vida de los hombres” (Heidegger, 1989: 21, 2000a: 522). Estos cuatro factores —aunque efectivos en múltiples situaciones— no bastan para dar cuenta de esta pérdida. Para ello, como hemos dicho, hay que descender hasta el “espíritu de la época [*Geist des Zeitalters*] en la que a todos nos ha tocado nacer” (Ibid.).

Este espíritu de la época —expresión que Heidegger no suele usar— acontece en el *Dasein* desde un destino [*Geschick*] del ser y un destino de la verdad del ser. La figura del ser predominante en nuestra época es llamada por él *das Ge-stell*, lo dis-puesto, la im-posición, la estructura de emplazamiento. Hay otras traducciones, esto es, otras interpretaciones de *Ge-stell* (Acevedo, 2014: 317). La verdad del ser —recordemos que es preciso entender la verdad como *alétheia*— inherente a esa figura del ser es el des-ocultar pro-vocante (*herausforderndes Entbergen*). El ser se desoculta provocantemente al *Dasein* y lo induce a un desocultar provocante, de tal manera que su aperturidad o estado de abierto desencubre a los entes como *constant*es (*Bestände*), es decir, como existencias (en el sentido comercial del término), objetos de encargo, stocks, reservas, subsistencias, fondos (Acevedo, 2014: 308). Al ser provocado a provocar, el hombre se asume a sí mismo como ser vivo que trabaja, animal del trabajo (*arbeitendes Lebewesen; arbeitendes Tier*) y material humano (*Menschenmaterial*), esto es, como mano de obra o cerebro de obra (Acevedo, 2014: 310).

Jaime Sologuren, en un escrito aún inédito⁶, ha advertido que, siguiendo lo que plantea Heidegger en *Superación de la metafísica* (Heidegger, 2020: 258, 2000c: 96), el hombre, en

(Heidegger, 2008:48, 2004: 35)

⁶ La devastación de la Tierra y la inviolabilidad de la ley de lo posible

cuanto pertenece a la época técnica, puede ir aún más lejos, y violar la sencilla ley de la Tierra y salirse del círculo asignado de lo posible.

La meditación de Heidegger sobre nuestra época —la era de la técnica moderna— se da en el contexto de uno de los caminos principales de su pensar, la meditación sobre la “historia-destinada-del ser” [*Seinsgeschichte*], de acuerdo con la traducción propuesta por Alexandre Schild. François Fédier, quien recoge esta versión, señala:

Es el prototipo de una traducción perspicaz. En efecto, pone al lector en la vía de lo que dice la palabra alemana *Geschichte* —tal como Heidegger, a pesar de la etimología corriente (que vincula *Geschichte* con el verbo *geschehen*: ocurrir, suceder) la interpreta, escuchando hablar en ella la palabra *das Geschick*: lo que es impartido por el destino, la repartición destinal. Traducir *Seinsgeschichte* diciendo historia-destinada-del ser, permite comprender que el conjunto del pensamiento filosófico, desde los primeros pensadores griegos anteriores a Sócrates hasta el día de hoy, es, pues, algo *que nos es destinado* (Fédier, 2020: 127; Heidegger, 2014: 9).

En este punto Fédier hace importantes precisiones. Cuando Heidegger habla de “historia-destinada-del ser” no emplea la palabra historia en su uso corriente, “que comprende la palabra como designando el curso, el desarrollo de una serie de acontecimientos ligados por relaciones de causa a efecto —a partir de la cual puede constituirse el conocimiento científico de un *proceso*” (Fédier, 2020: 127; Heidegger, 2014: 10). Para diferenciar la tarea de Heidegger de la tarea científica acerca de la historia es necesario recurrir a la distinción entre lo histórico —lo relacionado con la ciencia de la historia o historiografía— y lo *historial* —aquello que piensa Heidegger al meditar sobre la historia del ser.

Por otra parte, la palabra destino en la expresión historia-destinada no se refiere a “algo fijo por adelantado y que tiene lugar con el semblante implacable de la fatalidad”; muy por el contrario, la palabra destino significa ahí “un impulso inicial de posibilidades muy singulares en medio de las cuales los destinatarios de este impulso inicial tienen que asir sus oportunidades, reconociendo en ellas la que les está destinada” (Fédier, 2020: 127, Heidegger, 2014: 10).

Una breve pero orientadora indicación sobre la historia del ser la hallamos en la conferencia *Tiempo y ser*: “Cuando Platón concibe lo Ser como *idéa* y como *koinonía* de las ideas, Aristóteles como *enérgeia*, Kant como Posición, Hegel como el Concepto Absoluto, Nietzsche como Voluntad de Poderío, entonces esas no son teorías casualmente formuladas, sino palabras del Ser como respuestas a una interpelación que habla en el destinar que se oculta a sí mismo, en el ‘Se da Ser’” (Heidegger, 2019: 177, 2007: 13).

5. INVITACIÓN A LA FILOSOFÍA

En su artículo *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, de 1930, dice Ortega:

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra. (Ortega, 1962: 105, 2005: 336)

Esto le parece muy positivo y fructífero. Sin embargo, hace una advertencia:

No es posible que las ciencias se queden en esta posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto [...] sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas. (Ibid.)

Esta es una constatación y, a la par, es una invitación a los científicos para que se acerquen a la filosofía. Lo segundo lo encontramos también en la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, pronunciada el año anterior, aunque su invitación a los científicos que lo escuchaban es menos directa. Leemos ahí:

Los ámbitos de las ciencias están situados lejos los unos de los otros. El modo de tratamiento de sus objetos es fundamentalmente distinto. Esta multiplicidad de disciplinas desmembradas sólo consigue mantenerse unida actualmente mediante la organización técnica de universidades y facultades y conserva un sentido unificado gracias a la finalidad práctica de las disciplinas. Frente a esto, el arraigo de las ciencias en lo que constituye su fondo esencial ha perecido por completo. (Heidegger, 2000: 94, 1976: 104)

Pienso que ese fondo esencial de qué habla Heidegger —o fundamento esencial [*Wesensgrund*] en la versión de Xavier Zubiri (Heidegger, 1967: 77)—, es la filosofía. La reviviscencia del arraigo de las ciencias, según él, tendría que darse en un nuevo contacto con la filosofía; específicamente, agreguemos por nuestra cuenta, *con la suya*, que tendría que repensarse y asumirse por parte de los científicos.

La importancia que asigna Heidegger a las palabras antes citadas queda refrendada en la entrevista que le hace Richard Wisser en 1969. Le pregunta “¿Cuál es su posición frente a esta perspectiva del llamado ‘espíritu de la época’, quizá en lo que se refiere a la Reforma Universitaria?” Heidegger responde recordando literalmente esas palabras, y añadiendo “creo que *esa* respuesta debería ser suficiente” (Wisser, 1971: 71, Heidegger, 2000a: 702). Ese mismo año,

en el *Seminario de Le Thor 1969*, rememora *¿Qué es metafísica?* diciendo:

Tal es el sentido de la conferencia pronunciada ante el cuerpo reunido de sabios y de facultades: mostrar a los sabios que hay otra cosa además del objeto de sus preocupaciones, y que esta otra cosa hace precisamente posible que haya eso mismo de lo que ellos se ocupan. (Heidegger, 2019: 214, 1986b: 361)

Es claro, pues, que en esa conferencia interpela a los científicos llamándolos a considerar también aquello que aborda la filosofía. En particular, cabe añadir en nuestros días, invita a adentrarse en los caminos que recorrió en la analítica existencial del *Dasein* y a propósito de la historia-destinada-del ser, dentro de la cual encontramos dos destinaciones suyas que él destaca: el ser como la imposición —*das Ge-stell*— y el ser como la Unicidad, lo Cuadrante o la Cuaterna —*das Geviert*. Asumir propiamente estos envíos del ser es la gran tarea del hombre actual (Acevedo, 2017: 15).



BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo, J. (2017). Heidegger y la época técnica. Santiago de Chile: Universitaria
- Acevedo, J. (2014). *Heidegger. Existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Diego Portales
- Arjakovsky, Ph., Fédier, F., France-Lanord, H. (2013). *Le Dictionnaire Martin Heidegger*. Paris : Cerf
- Fédier, F. (2020). Prólogo a *Reflexiones II-VI* (Cuadernos negros [1931-1938]), de Martin Heidegger (Jorge Acevedo Guerra, Trad.). *Aoristo*, International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics, Vol. 3, Nº 2, Toledo, Brasil.
- Heidegger, M. (2020). *Superación de la metafísica* (Jaime Sologuren, Trad.). *Revista de Filosofía* Vol. 77, Santiago de Chile.
- Heidegger, M. (2019). *Filosofía, ciencia y técnica* (Francisco Soler y María Teresa Poupin Oissel, Trad.). Santiago de Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2016). *Gesamtausgabe*, Bd. 80.1: *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Réflexions II-VI*. Cahiers noirs (1931-1938) (François Fédier, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (2013). *Seminarios de Zollikon* (Ángel Xolocotzi Yáñez, Trad.). México: Herder.
- Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia* (Jesús Adrián Escudero, Trad). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2008a). *Introducción a la investigación fenomenológica* (Juan José García Norro, Trad.). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2008b). *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* (Jesús Adrián, Trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe*, 14: *Zur Sache des Denkens*.
- Heidegger, M. (2006a). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Jaime Aspiunza, Trad.), Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006b). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2006c). *Gesamtausgabe*, 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*
- Heidegger, M. (2005a). *Gesamtausgabe*, 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*.
- Heidegger, M. (2005b). *Caminos de bosque* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2004). *Gesamtausgabe*, 64: *Der Begriff der Zeit*.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. Informe Natorp* (Jesús Adrián Escudero, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000a). *Gesamtausgabe*, 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebenswege*.
- Heidegger, M. (2000b). *Hitos* (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2000c). *Gesamtausgabe*, 7: *Vorträge und Aufsätze*
- Heidegger, M. (1999a). *El concepto de tiempo* [conferencia] (Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero, Trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (1999b). *Introducción a la filosofía* (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Santiago de Chile, Universitaria.
- Heidegger, M. (1996). *Gesamtausgabe*, 27: *Einleitung in die Philosophie*.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal. Trad. de Yves Zimmermann
- Heidegger, M. (1986a). *Être et Temps* (François Vezin, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1986b). *Gesamtausgabe*, 15: *Seminare*.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe*, 40: *Einführung in die Metaphysik*.
- Heidegger, M. (1979). *Gesamtausgabe*, 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.
- Heidegger, M. (1977). *Gesamtausgabe*, 5: *Holzwege*.
- Heidegger, M. (1976). *Gesamtausgabe*, 9: *Wegmarken*
- Heidegger, M. (1967). *¿Qué es metafísica?* (Xavier Zubiri, Trad.). Buenos Aires, Siglo XX.
- Mariás, J. (1985). *Cara y cruz de la electrónica*, Madrid: Espasa-Calpe
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras Completas*, Vol. X. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2006). *Obras Completas*, Vol. VI. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras Completas*, Vol. IV. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Taurus, Fundación J.O.G.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Obras Completas*, Vol. IX. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Obras Completas*, Vol. VII. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Obras Completas*, Vol. I. Madrid: Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, J. (1962). *Obras Completas*, Vol. IV. Madrid: Revista de Occidente
- Rodríguez, R., coordinador (2015). "Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico". Madrid: Tecnos
- Wisser, R., editor (1971). *Martin Heidegger al habla* (Rafael Ángel Herra, Trad.). Madrid: Studivm.

SOBRE EL AUTOR

Jorge Acevedo Guerra

Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile

joaceved@gmail.com

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios filosóficos en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, bajo la dirección de los catedráticos Francisco Soler Grima —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset—, Cástor Narvarte y Jaime Sologuren. Habiendo sido coordinador de postgrado del Departamento de Filosofía de esa universidad y director de esa unidad académica, se desempeña allí como profesor de Filosofía Contemporánea y como miembro de los claustros académicos del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y del Doctorado en Filosofía. Entre sus libros se cuentan «*La sociedad como proyecto*. En la perspectiva de Ortega» —obra que se tradujo al rumano—, *Heidegger y la época técnica*, *Ortega y Gasset: ¿Qué significa vivir humanamente?*, publicados por la Editorial Universitaria de Santiago, la que también publicó *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger, obra que editó. Su libro *Heidegger: existir en la era técnica* apareció en las Ediciones de la Universidad Diego Portales, en las que además apareció «*Voz del amigo* y otros ensayos en torno a Heidegger», de François Fédier, obra editada por él.