



HEIDEGGER Y LA SOCIOLOGÍA: DE LA FRÍA INDIFERENCIA A UNA LECTURA SELECTIVA

AUTOR

Enrique V. Muñoz Pérez
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía

Cómo citar este artículo:

Muñoz Pérez, Enrique V. (2021). Heidegger y la sociología: de la fría indiferencia a una lectura selectiva. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, N. 12, pp. 31-40.

Artículo

Recibido 10/04/2021
Aprobado 12/05/2021

RESUMEN

El artículo pretende mostrar, en primer lugar, la manera en que Heidegger comprende, en *Ser y Tiempo*, el fenómeno de la relación con los otros (*Mitsein*) y el fenómeno de lo social, mediante la categoría del “uno” o “se” (*das Man*). En segundo lugar, se procura esbozar la recepción que tuvo dicho planteamiento en algunos sociólogos como Schütz, König, Giddens y Bourdieu; sin embargo, la influencia más relevante se encuentra en la obra de Hartmut Rosa, donde se evidencia el uso de la noción de tiempo heideggeriano. Es por ello que sostenemos que la relación entre Heidegger y la sociología se mueve entre una fría indiferencia a una lectura selectiva.

PALABRAS CLAVE: ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL; SOCIOLOGÍA; TIEMPO

ABSTRACT

The article tries to show, in the first place, the way in which Heidegger understands, in *Being and Time*, the phenomenon of the relationship with others (*Mitsein*) and the phenomenon of the social, through the category of “one” (*das Man*). Secondly, an attempt is made to outline the reception that this approach had in some sociologists such as Schütz, König, Giddens and Bourdieu; however, the most relevant influence is found in the work of Hartmut Rosa, where the use of the Heideggerian notion of time is evidenced. That is why we argue that the relationship between Heidegger and sociology moves between a cold indifference to a selective reading.

KEY WORDS: FUNDAMENTAL ONTOLOGY; SOCIOLOGY; TIME

INTRODUCCIÓN

Tal parece que la relación entre el influyente y controvertido filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) y la sociología contemporánea es escasa. Se podría pensar, con justa razón, que las posiciones políticas y culturales, más bien antimodernas, de Heidegger están en las antípodas de las concepciones del mundo de Karl Marx, Auguste Comte, Talcott Parsons, Jürgen Habermas o Niklas Luhmann. Pero todavía más: pareciera que existe un abismo entre el procedimiento metodológico planteado por Heidegger — el volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, a partir de aquel ente que somos nosotros mismos o su formulación más tardía, relativa al “acontecimiento” (*Ereignis*) ontohistórico del ser — y una disciplina que estudia “lo social” y la relación con los otros y las otras, desde distintas perspectivas o escuelas. Esto se evidencia cuando revisamos algunas definiciones de la sociología. La primera se encuentra en la “Enciclopedia de las Ciencias Sociales”, editada por David T. Sill. Allí se sostiene que la sociología

Se trata del estudio de los agregados y grupos sociales en su organización institucional, de las instituciones y de su organización, y de las causas y consecuencias de los cambios que ocurren en las instituciones en la organización social. Las unidades principales en que se centra el estudio son los sistemas sociales y los subsistemas; las instituciones sociales y la estructura social; los agregados sociales, las relaciones sociales, los grupos sociales y las organizaciones sociales. (Sill, 1974:70)

Por otro lado, Bottomore y Nisbet en el clásico sociológico “Historia del análisis sociológico”, sostienen que:

La irrupción de la sociología en el pensamiento social puede interpretarse de diversos modos; fue producto, por cierto, de distintas influencias, pero sin duda una de sus características fue la nueva y más precisa concepción de la “sociedad” como objeto de estudio, claramente diferenciable del Estado y de lo político en general. (...) La idea de sociedad fue elaborada en el análisis de la estructura social, los sistemas sociales y las instituciones sociales, que formaron el núcleo de la teoría sociológica, al menos desde Marx en adelante; y las diversas escuelas de pensamiento (...) son otras tantas tentativas de definir los elementos fundamentales de la estructura social (...) y de brindar alguna explicación o interpretación de la unidad y persistencia de las sociedades, no menos que sus tensiones internas y sus potencialidades de cambio. (Bottomore y Nisbet, 1978: 10)¹

De este modo, la sociología se ocupa de estudiar lo social, los sistemas y subsistemas sociales, la unidad y persistencia de las sociedades, etc. Esta preocupación por la discusión sobre “lo social” o por las relaciones que tenemos con los otros y las otras que conforman lo que llamamos “sociedad”, es ampliamente reconocible en discípulos de Heidegger —tales como Hannah Arendt, Karl Löwith, Herbert Marcuse o Hans Jonas²—, pero se encuentra poco desarrollada en el pensamiento heideggeriano. Dicho de otra manera, en una primera aproximación, el pensamiento filosófico de Heidegger no ha contribuido significativamente al debate sociológico contemporáneo como puedo haberlo hecho en la psiquiatría o en la teología.³

La temática de la relación “Heidegger y la sociología” no ha sido tratada en extenso en nuestra lengua⁴. Algo más lo ha sido en lengua alemana. Allí destacan, entre otros, los textos de Hans-Georg Gadamer, Johannes Weiss, Hans Bernhard Schmid y Holger Zaborowski. Gadamer, por ejemplo, escribió el texto “Heidegger y la sociología: Bourdieu y Habermas”, que posee dos versiones de los años 1975-85; en el fondo, Gadamer realiza una defensa filosófica de su maestro Heidegger ante las críticas de los mencionados sociólogos. En la primera versión, Gadamer discute la interpretación de Bourdieu sobre Heidegger en el texto, la “Ontología política de Martin Heidegger”⁵ y en la segunda, el muy conocido trabajo de Habermas “El discurso filosófico de la modernidad”.⁶ En todo caso, no existe una investigación acerca de una eventual influencia entre los mencionados filósofos. En el caso del texto de Johannes Weiss, sólo podemos hacer referencia a su existencia. La pandemia que aún experimentamos me ha impedido acceder al original, lo que hubiese sido muy valioso para el presente trabajo.⁷ Por otro lado, hace unos años,

sociología.

² Zaborowski, 2019: 121

³ En el excelente manual dirigido por Dieter Thomä, es posible apreciar artículos sobre la relación entre Heidegger y el pensamiento oriental, la teología, las ciencias sociales, el psicoanálisis, las ciencias literarias, los medios, etc. Véase Thomä, D. ed. (2003) *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Editorial Metzler, Stuttgart.

⁴ Hay que decir, como lo sostuve más arriba, las cavilaciones de Alejandro Vigo sobre el tema de la intersubjetividad en el pensamiento de Heidegger.

⁵ “También la manera en que el autor trata de derivar la ideología fascista de la actitud exclusiva de la conservativa universidad alemana tiene algo torcido. No deja de ser acertada su caracterización del ambiente conservador de fondo de la vida universitaria alemana, pero justamente por esto los portavoces y partidarios del incipiente nacionalsocialismo pertenecen a un contexto totalmente diferente.” (Gadamer, 2003:344)

⁶ “Por esto, me parece que Habermas realmente comienza a construir la casa por el tejado cuando pretende auscultar a Heidegger para detectar los tonos de su crítica a la cultura o del utopismo de su escatología mesiánica para subordinar a éstas finalmente su verdadero logro filosófico (al que Habermas dedicó, por cierto, análisis precisos y serios). Para el conocedor de las cosas es una completa inversión el que Habermas, como consecuencia de la dirección de su interés, atribuya el giro tardío de Heidegger a la influencia de Nietzsche, poniendo su «viraje» en paralelo con la inversión nietzscheana del platonismo, en lugar de entender a partir de Heidegger y sus propios giros del pensamiento su interés por Nietzsche.” (Gadamer, 2003:344)

⁷ Véase W. Johannes ed. (2001). *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, Konstanz, Alemania.

¹ Agradezco a mi amigo y sociólogo argentino Alejandro Jorge Pelfini, Universidad del Salvador, respecto de las orientaciones bibliográficas sobre la definición de la

Hans Bernhard Schimid publicó en el *Heidegger Handbuch*, quizás el más importante artículo sobre el tema de la recepción de Heidegger en las ciencias sociales, que se denomina “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*” y que sirve de inspiración para el segundo apartado de este texto.⁸ Por último, recientemente, el filósofo alemán Holger Zaborowski ha trabajado el significado de la filosofía de Heidegger para las ciencias naturales y del espíritu o ciencias sociales.⁹

Dado lo anterior, ¿tiene sentido plantearse la pregunta por la relación entre Heidegger y la sociología? Ciertamente; no porque, probablemente vaya a modificarse de manera relevante el modo en que la ciencia de “lo social” lleva a cabo su trabajo, sino que, por lo menos, hay algunos elementos que pueden permitir el diálogo entre ciertos problemas sociológicos y el pensamiento heideggeriano. En consecuencia, el propósito de este trabajo es mostrar, sin forzar necesariamente el legado de Heidegger, que existe un “limitado” aporte de la reflexión filosófica heideggeriana a la sociología, específicamente, en lo que se refiere al trabajo del sociólogo alemán Hartmut Rosa.

De este modo, el presente trabajo se divide en los siguientes momentos: (1) Una aproximación a “lo social” en el pensamiento de Martin Heidegger, (2) Algunas recepciones de los planteamientos heideggerianos en la sociología y una lectura selectiva: Hartmut Rosa y (3) Palabras finales.

1. UNA APROXIMACIÓN A “LO SOCIAL” EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER¹⁰

En el siguiente apartado, daré los siguientes pasos: en primer lugar, caracterizaré el problema de la intersubjetividad en el pensamiento de Heidegger, en particular, en el marco de su obra principal *Ser y Tiempo*. Después, me referiré a una estructura central de lo social en dicha obra: el “se” o el “uno” (das Man).

De este modo, la problemática de la intersubjetividad, es decir, de la manera en que nos relacionamos con los otros y otras, en el pensamiento de Martin Heidegger no es una cuestión obvia, sino que más bien controversial.¹¹ Ella es

desarrollada incipientemente por Heidegger en el Capítulo Cuarto de la Primera Sección de *Ser y Tiempo*. La introducción del Capítulo Cuarto se inicia con una síntesis de los logros preliminares alcanzados por Heidegger y con una proyección de los mismos. Así, el análisis de la mundaneidad del mundo, sostiene él, tuvo permanentemente ante la mirada el fenómeno del estar-en-el-mundo en su totalidad, “sin que por ello se destacaran todos sus momentos constitutivos con la misma claridad fenoménica que el fenómeno del mundo mismo.” (Heidegger, 2012: 134) En otras palabras el análisis de los entes intramundanos y del *Dasein* no ha agotado todos los fenómenos por describir. Por ejemplo, no se ha aclarado aún “¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad?” (Heidegger, 2012:139)¹² Dicho de otra manera, a Heidegger le interesa explicar cuál es la determinación que le corresponde al ente que somos nosotros mismos, sin por ello caer en un análisis de corte antropológico. El esclarecimiento de dicha interrogante conduce a estructuras que son co-originarias con el estar-en-el-mundo, es decir, “el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*Mitdasein*).” (Heidegger, 2012:134) Por último, otro tópico que toca Heidegger, en este capítulo, tiene que ver con aquel modo de ser que funda el modo cotidiano de ser-sí-mismo, esto es, el “se” o el “uno” (das Man).” (Heidegger, 2012:134)

De este modo, en el parágrafo §25 de *Ser y Tiempo*, Heidegger despliega la pregunta por “quién es el *Dasein*”. Tal parece que esa pregunta ya fue respondida en el parágrafo §4 y §9, cuando Heidegger abordó el tema de las determinaciones fundamentales del *Dasein*, o sea, el “le va” (*es geht um*), la “relación de ser” (*Seinsverhältnis*), la “apertura” (*Erschlossenheit*), la “comprensión del ser” (*Seinsverständnis*) y “su “tener-que-ser” (*Zu-sein*) y su “ser-cada-vez-mío” (*Jemeinigkeit*), respectivamente. Con todo, a un nivel óntico quedó sólo bosquejado que este ente correspondería a un yo. Así, “el quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” (*das Selbst*).” (Heidegger, 2012:135) Con esta afirmación, Heidegger complementa la discusión planteada en el §10, donde delimita la analítica existencial de algunas ciencias particulares. En dicho parágrafo, él critica duramente la “antropología tradicional” –conformada por la definición griega del hombre, la antropología teológica cristiana y la antropología moderna–, porque ha dejado en el olvido la “pregunta por su ser.” (Heidegger, 2012:70) En

⁸ Véase Schimid, H.B. (2003), “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*”, en: Thomä, D. ed. (2003) *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Editorial Metzler, Stuttgart, 481-486.

⁹ “*Es stellt sich jedoch die Frage, ob mit diesen Deutungen des Denkens Heideggers seine Bedeutung für das heutige Gespräch der Wissenschaften erschöpft ist, ob – in anderen Worten – nicht auch heute noch mehr zu sa gen wäre, wenn die Relevanz von Heideggers Denken für die Wissenschaft ten zur Diskussion steht. Und damit stellt sich die Aufgabe, noch einmal neu die Frage nach genau dieser Bedeutung zu stellen.*” (Zaborowski, 2019: 119)

¹⁰ El presente apartado es una versión mejorada y actualizada una parte de mi artículo Muñoz, E. (2011), “Planteamientos ante la intersubjetividad. El *Sympathiebuch* de Max Scheler y su repercusión en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger”

¹¹ Sigo aquí la interesante tesis de Alejandro G. Vigo expuesta en el artículo “Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del ‘nosotros’”.

¹² Es interesante detenerse un momento en la pregunta que formula Heidegger: “¿quién es el *Dasein*?” Uno esperaría, dada la tradición antropológica, que la pregunta fuera “¿qué es el *Dasein*?”, equiparando dicha interrogante con la pregunta central de la antropología filosófica, esto es, “¿qué es el hombre?”. Precisamente, esa no es la intención de Heidegger. En esta ocasión, la crítica a la antropología filosófica es que ésta ha formulado mal la pregunta por la existencia humana o, en palabras de Heidegger, se hace necesario “un planteamiento correcto de la pregunta” (Heidegger, 2012:134), puesto que ha quedado encerrada en marcos propios de la “ontología del estar-ahí” (*Vorhandenheitontologie*). Esta temática es abordada nuevamente por Heidegger, más tarde, en la conocida *Carta sobre el Humanismo*. Cf. M. Heidegger, Hitos, Alianza Editorial, Madrid, 2001:259-297.

esta ocasión, Heidegger profundiza su crítica a la antropología moderna, en especial, a su concepto central: el sujeto. En palabras de Heidegger el mencionado “sí” (*das Selbst*) ha sido interpretado ontológicamente¹³ como una “región cerrada” o “subyacente”, es decir, “como el *subiectum*”. (Heidegger, 2012:135) Habría que agregar que el “sí” ha sido erróneamente interpretado de esa manera, porque incluso en aquellas perspectivas que interpretan al “yo” más allá de la sustancia del alma, de la cosidad de la conciencia¹⁴ o del carácter de objeto de la persona —en directa alusión a Max Scheler— “ontológicamente se sigue planteando algo cuyo ser conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí.” (Heidegger, 2012:135) En último término, dichas perspectivas mantienen el lastre de la sustancialidad o de la ontología del “estar-ahí” (*Vorhandenheit*). En otras palabras, Heidegger procura hacer presente que el “sí” no debe ser entendido cósicamente, como algo dado, sino que debe dejar espacio incluso para un “no yo” o, en términos heideggerianos, para “la pérdida de sí” (*Seinsverlorenheit*), para el abandono de sí mismo.

Así lo expone Heidegger:

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 en 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. (Heidegger, 2012:136-7)

Heidegger reitera en este lugar una de sus primeras conclusiones preliminares: el análisis del estar-en-el-mundo demostró que no hay sujeto sin mundo. Al mismo tiempo, inspirándose explícitamente en los análisis schelerianos, sostiene que dicho sujeto no puede ser calificado como solipista; muy por el contrario, el *Dasein* está siempre vinculado con otros *Dasein*.¹⁵ De esta manera, la tesis heideggeriana, según la cual, los prójimos están siempre coexistiendo en el estar-en-el-mundo, es fundada por Heidegger, tanto en los análisis del Anexo del *Sympathiebuch* como en la lectura del apéndice de *Esencia y formas de la simpatía*.

Heidegger sostiene, ahora en el parágrafo §26 de *Ser y Tiempo*, que 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.” (Heidegger, 2012:138) Dicha comparecencia se manifiesta a través de la remisión de dicho útil. En otras palabras, para Heidegger, los seres humanos tenemos un trato con las cosas del mundo que remiten, en último término, al mismo ser humano quien es el que le da sentido. Por ejemplo, el maletín que uso ha sido comprado en una determinada tienda atendida por su propia dueña, me fue regalado por mis padres y en éste guardo los apuntes con que enseño a mis estudiantes. Estos “otros”, en este caso la dueña del negocio y mis padres, sostiene Heidegger, comparecen en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante y “no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera-ahí.” (Heidegger, 2012:138) Hay que destacar en esta cita la referencia a los otros como algo “no añadido” o “no anexado”, sino que dado en la misma vivencia. Heidegger rechaza, entonces, me parece a partir de los estudios schelerianos, los planteamientos de las teorías de la inferencia de analogía o de la empatía, quintaesencia de la pregunta por el otro y la otra a comienzos del siglo XX; porque para él, es innecesario preguntarse si la percepción de los propios movimientos de expresión es semejante a los movimientos de expresión ajenos o si “penetro” en el otro, de tal manera que lo que yo siento es lo mismo que el otro siente. En definitiva, resulta ser un contrasentido imaginarse la existencia de los otros, como lo harían las teorías antes mencionadas, porque ellos — los otros y las otras — habitan el mundo junto a mí, incluso cuando estoy solo.

No obstante lo anterior, Heidegger refuerza su interpretación del otro, demostrando a mi juicio, el peso que teorías como la de la empatía tenían en su época. Él se pregunta, “¿no empieza también ella [la caracterización del comparecer de los otros] destacando y aislando al “yo” de tal manera que luego será necesario buscar una vía para pasar desde este sujeto aislado hacia los otros.” (Heidegger, 2012:138) En otras palabras, ¿no estará incurriendo el planteamiento heideggeriano en el mismo malentendido que la teoría de la inferencia de analogía o de la empatía? Heidegger considera que no. Para evitar este malentendido será necesario, sostiene él, considerar en qué sentido se habla de los otros. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismos generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está.” (Heidegger 2012:138) Nuevamente el argumento de Heidegger se diferencia de teorías que suponen que el otro es distinto de mí. Más bien, uno tiene una relación irrenunciable con los otros, con los que se confunde. Aquí tenemos que hacer una precisión que puede ser significativa para un lector con formación sociológica y que puede explicar, parcialmente, la poca repercusión del pensamiento heideggeriano en la sociología: para Heidegger nuestro principal modo o forma de existir o estar en el mundo es encontrarnos inmersos o confundidos en la masa o en la comunidad que habitamos, “presos” de las decisiones ajenas. Por ello, si se pudiera simplificar el llamado de *Ser y*

¹³ Hay que precisar que el término “ontológico” alude aquí a la ontología del estar-ahí y no a la ontología fundamental. En otras palabras, la ontología del estar-ahí es la ontología sustancialista que fija o determina características esenciales en los distintos entes.

¹⁴ Según Theunissen en alusión a Husserl. M. Theunissen, 1965:157.

¹⁵ Vigo, 2008:237

Tiempo este sería una especie de hacerse cargo de la propia existencia y poder llevar a cabo posibilidades; dicho de otro modo, salirse de esa “masa”. Eso es lo que quiere expresarse con la noción del “se” o del “uno”. Heidegger rechaza, en consecuencia, las explicaciones teóricamente elucubradas que se nos imponen para dar cuenta del estar-ahí de los otros, ateniéndose firmemente al dato fenoménico que ha mostrado su comparecer en el mundo circundante. De paso, él prepara, el escenario para tratar el tema del “uno” o del “se”, como ya sostuve. Con todo, previo a su desarrollo, Heidegger alcanza otra conclusión relevante.

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un *coestar* (*Mitsein*) con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (*Mitdasein*). (Heidegger, 2012:139)

En este texto aparecen dos de los temas centrales del párrafo §26 de *Ser y Tiempo*, esto es, el coestar y la coexistencia. Ellos deben ser, en cualquier caso, diferenciados. El coestar es una estructura existencial del *Dasein*, según la cual todo *Dasein* individual está con otros en un mismo mundo. En cambio, la coexistencia es el modo como son los otros *Dasein*, que son convivientes en este mundo: es el *Dasein* de los demás. En consecuencia, la prioridad entre el coestar y la coexistencia la tiene el primero, ya que dicha coexistencia se funda en el coestar¹⁶ o, en palabras de Heidegger, “el *Dasein* propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros.” (Heidegger, 2012:141)

Por otro lado, luego de vincular el coestar con otras estructuras del *Dasein*, como por ejemplo, el “cuidado” (*Sorge*), la “solicitud” (*Fürsorge*) —que serían los modos de ser del coestar—¹⁷ y la comprensión de otros, Heidegger toma distancia explícitamente de la teoría de la empatía.¹⁸ Lleva a cabo lo anterior, a partir del siguiente problema: la comprensión de la vida psíquica ajena.

Este fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz “*Einführung*” (empatía, endopatía), debería, en cierto modo por primera vez tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el

otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado.” (Heidegger, 2012:144)

La relación con los otros se convierte entonces en la proyección “a otro” del propio ser —lo que Scheler criticaba como imitación o espejeo en el otro; es decir, el otro es un doblete de sí mismo. Naturalmente, este punto de vista, propio de la teoría de la empatía, es rechazado por Heidegger. Él identifica una base endeble en la argumentación. Su supuesto no es válido, a saber: “que el estar vuelto del *Dasein* hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro.” (Heidegger, 2012:144) Más bien, para Heidegger, la situación es a la inversa, es decir, no es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste. La empatía, por ende, no puede ser entendida como un fenómeno existencial originario.

Finalmente, en el párrafo §27 de *Ser y Tiempo*, Heidegger se refiere a un concepto nuclear de su perspectiva de lo social: el “uno” o el “se” (man). De este modo, Heidegger se pregunta por el “quién” del *Dasein*; en este párrafo, responde dicha interrogante: “El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” (*das Man*).” (Heidegger, 2012:146) En otras palabras, lo que Heidegger llama “*das Man*” es el sujeto impersonal de frases tales como “se dice”, “se cuenta”, “se hace”; es un fenómeno delegatorio, es un colectivo y un dato originario. Con todo, lo que probablemente influyó en la recepción que tuvo este planteamiento heideggeriano de “lo social”, es la siguiente caracterización del “se” o del “uno”.

Ahora bien, esta distancialidad propia del coestar indica que el *Dasein* está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio 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 dominio 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. (...) El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno” [*das Man*]. (Heidegger, 2012:146)

Para Heidegger, “lo social” se expresa de una manera aparentemente negativa, porque la sociedad o la masa “domina”, “determina” o incluso “se apropia” del *Dasein*, entiéndase, de la existencia humana. Quizás la manera en que Heidegger describe su época puede llegar a ser interesante para un sociólogo o un estudioso de lo que se ha llamado las sociedades de masas o del ser humano masificado; pero también es comprensible que se vea el aporte de Heidegger, ante el fenómeno de lo social, como parcial o pobre. En especial, si tenemos en consideración las definiciones de la sociología expuestas al inicio de este texto; algo de eso hay en la recepción por parte de la sociología

¹⁶ En otra parte del texto, Heidegger agrega sobre el coestar: “Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan sólo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar (*Mitsein*). La afirmación fenomenológica: el *Dasein* es esencialmente coestar, tiene un sentido ontológico-existencial. (...) El coestar determina existencialmente al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del *Dasein* es un coestar en el mundo.” (Heidegger, 2012:139)

¹⁷ Theunissen, 1965:164

¹⁸ Para Theunissen, Heidegger tiene como contraparte en esta crítica a Husserl. Theunissen, 1965:165.

contemporánea, cruzado, naturalmente, por las opciones políticas del filósofo alemán.

2. ALGUNAS RECEPCIONES DE LOS PLANTEAMIENTOS HEIDEGGERIANOS EN LA SOCIOLOGÍA Y UNA LECTURA SELECTIVA: HARTMUT ROSA

En este apartado quisiéramos esbozar algunas de las recepciones de los planteamientos heideggerianos en la sociología contemporánea, por cierto, sin ninguna pretensión de exhaustividad. Más bien, buscamos presentar ciertas tendencias en dicha recepción que se mueven entre la consideración fría y distante y algunas recepciones puntuales. Como el autor de este texto no es sociólogo, realizo esta tarea con “temor y temblor”.¹⁹

De este modo, tal parece que uno de los primeros que recepcionó la obra de Heidegger fue el sociólogo y filósofo Alfred Schütz, quien introdujo la fenomenología en las ciencias sociales, en su obra *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva* (1932). En esta obra, publicada 5 años después de la aparición de *Ser y Tiempo* (1927), Schütz buscó dotar de fundamento filosófico a la perspectiva metodológica y a las categorías sociológicas básicas de Max Weber. Allí, las referencias al texto de Heidegger son marginales. Por ejemplo, respecto de la noción de sentido: “Die radikal andere Bedeutung des Sinnbegriffes etwa bei Heidegger (Sein und Zeit, Halle, 1927, insbesondere S.144f., 147, 151f.)” (Schütz, 1932:9) (Traducción: “El radical otro significado del concepto de sentido para Heidegger (Ser y Tiempo, Halle, 1927, en particular, p.144s., 147, 151s.); sobre el carácter del proyecto:”Eine deskriptive Analyse des Handelns ergibt, daß alles Handeln sich nach einem mehr minder expliziten “vorgefassten Plan” vollzieht, dass ihm also, um einen Terminus Heidegger zu gebrauchen, “Entwurfcharakter” zukommt.”(Schütz, 1932:57) (Traducción: “Un análisis descriptivo del actuar concluye, que todo actuar se efectúa aproximadamente a partir de un “plan preconcebido”, que él utiliza con el término “carácter del proyecto”) o acerca de una relación a los estados de ánimo. Tal parece que para Schütz y sus sucesores, la figura fenomenológica más relevante fue la Edmund Husserl.

Por otro lado, se sostiene²⁰ que tuvo mucha relevancia e influencia, el juicio que el sociólogo alemán de posguerra Rene König, uno de los impulsores de la sociología empírica, hizo en su texto *Crítica de la sociología histórico existencial. Un aporte a la fundamentación de una sociología objetiva* (1937) sobre el pensamiento de Heidegger. König lo consi-

deró inconveniente para la sociología, puesto que enfatizaba dimensiones hermenéutico subjetivas por sobre las objetivo-positivas (König:1998, 160).

En este rápido listado de recepciones de Heidegger en la sociología contemporánea, detengámonos en un par de sociólogos bastante conocidos: Anthony Giddens y Pierre Bourdieu, quienes tienen otras valoraciones del trabajo de Heidegger. De este modo, Giddens sostiene que su pensamiento sociológico se vio fuertemente influenciado por Heidegger: “*I have been strongly influenced by certain views expressed by Heidegger in his various attempts to formulate an interpretation of time and Being. (...) In the book I try to demonstrate an affinity between Heidegger's conception of time-space as presencing, and Marx's analysis of labour-time, as focal to the nature of capitalism.*” (Giddens, 1995:8) (Traducción: He sido fuertemente influenciado por ciertos puntos de vista expresados por Heidegger en sus diversos intentos de formular una interpretación del tiempo y del Ser. (...) En el libro trato de demostrar una afinidad entre la concepción de Heidegger del tiempo-espacio como presencia, y el análisis de Marx del tiempo de trabajo, como foco de la naturaleza del capitalismo). En contraste con König, Giddens considera a Heidegger un pensador que deja tras de sí la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. Una visión similar tiene Pierre Bourdieu, quien también busca una salida al antagonismo metódico de la comprensión subjetiva del significado y la determinación objetiva de los hechos; un ejemplo de ello sería la noción de “*habitus*”.²¹ Ciertamente, podrían hacerse otras relaciones, positivas o negativas, entre Heidegger y la sociología, sin embargo, dejo esa tarea para una próxima ocasión. Quisiera dejar para el final de este apartado los vínculos entre Martin Heidegger y los estudios del sociólogo alemán Hartmut Rosa²²

Hartmut Rosa (1965) es un filósofo, sociólogo y politólogo alemán. Es profesor de sociología general y teórica en la Universidad Friedrich-Schiller de Jena y director del Centro Max Weber de la Universidad de Erfurt, Alemania. Rosa es autor del libro *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005)²³ al que hemos podido acceder, debido a la pandemia que vivimos, únicamente en su versión en inglés: el texto ha sido traducido como *Social Acceleration. A new theory of modernity* (2013), cuyo traductor y prologador es Jonathan Trejo-Mathys. Trejo-Mathys hace al inicio de la traducción una muy útil introducción al pensamiento de Rosa. A su juicio, la noción de aceleración social es clave para entender la modernidad y el proceso de modernización. “*The substantiation of this claim is the burden of Hartmut Rosa's Social Acceleration. In addition, it*

¹⁹ Me sirvo para ello del artículo de Schmid, H.B. (2003), “*Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung*”

²⁰ Schmid, 2003:482

²¹ Schmid, 2003:482

²² Agradezco al colega y al amigo, profesor Dr.Dr. Holger Zaborowski por la orientación hecha al respecto.

²³ Rosa, H. (2005) *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Editorial Suhrkamp, Frankfurt am Main.

aims to be a methodological demonstration that an acceleration-theoretical starting point possesses a unique capacity to simultaneously illuminate other more conventional or familiar dimensions of modernity." (Rosa, 2013:xii)

Como ejemplos de esta aceleración social, Trejo-Mathys menciona, en primer lugar, algunos acontecimientos de la crisis bursátil del año 2008, en particular, la desestabilización y los impredecibles efectos de la aceleración de la velocidad de transacción. "*Although such acceleration does not per se lead to inevitable catastrophe, portents of the potential damage that might result were witnessed on the afternoon of May 6, 2010, when the Dow Jones Industrial Average plunged 700 points in seven minutes.*" (Rosa, 2013:xiii) Unos meses después de estos acontecimientos, la centenaria empresa norteamericana "*Progress Energy*", con más de 11.000 empleados, perdió el 90 de sus activos. Otro ejemplo que menciona Trejo-Mathys tiene que ver con las distancias que se han acortado entre las principales capitales del mundo. Pareciera que ello comenzó con la instalación de la famosa línea que unía a los gobernantes de la URSS y USA en el marco de la Guerra Fría. Pero ese fenómeno se siguió expandiendo mediante lo que se ha llamado las "ciudades globales". "*In a more geographical vein, the remarkable growth of an ever denser cross-border network of interconnections between so-called "global cities" such as New York, London, Paris, Tokyo, Hong Kong, Singapore, Frankfurt, Washington DC, and Beijing is intimately bound up with the technological acceleration of transportation, communication, production, and exchange and the corresponding intensification of the need for various kinds of services by transnational firms.*" (Rosa, 2013:xv) En síntesis, sostiene Trejo-Mathys, la Modernidad es sinónimo de la promesa de que la humanidad sería capaz de moldear colectivamente su vida en común juntos y lograr ese movimiento controlado de los asuntos sociales al que sólo habían aspirado los pensadores clásicos y renacentistas. El resultado sería una racionalidad social y un orden político, uno en el que la libertad, la prosperidad y la felicidad sería posible para todos. Sin embargo, como los efectos de la acumulación de capital moderna temprana, la separación de las poblaciones rurales, la agitación política, la urbanización y la industrialización se volvieron cada vez más sorprendentemente visibles y patológicos, los problemas de combinar orden y cambio en ritmos controlados de movimiento social se volvieron extremadamente complejos. Para afrontar este desafío, de tono mayor, surge la teoría de la aceleración social de Hartmut Rosa.

Para efectos del presente trabajo, no es menester detallar la mencionada teoría de Rosa, sino que apenas esbozar el lugar que Rosa otorga, en su libro, al pensamiento filosófico de Martin Heidegger. Ello acontece, por ejemplo, a propósito de la noción fenomenológica de tiempo en Heidegger que se opone a la visión cronológica del tiempo, aunque Rosa va más allá rescatando la noción de "se" o "uno" (das Man) para su reflexión:

Por tanto, independientemente de la confusión terminológica, me parece que los argumentos son en ambos casos inequívocos y claros. Sin embargo, hay que tener en cuenta que estoy utilizando el concepto de tiempo temporalizado en el sentido social-fenomenológico o teórico-sistémico descrito anteriormente y no (como Adam erróneamente asume) en el sentido filosófico propuesto, con distintos acentos, por Bergson, Mead, y en particular a Heidegger, que se dirigía sobre todo contra la noción del tiempo de reloj. Entonces, "temporalización del tiempo" no significa nada como el retorno a la "temporalidad originaria del *Dasein*" que se constituye a sí misma a partir de la certeza de la muerte y, por tanto, de un auténtico futuro que en primer lugar engendra y conecta el presente y el pasado. Desde una perspectiva heideggeriana, la forma de la modernidad tardía que tengo en mente parecería más bien un "vuelo frente a lo que pasa" radical y, por tanto, del auténtico núcleo de la temporalidad del *Dasein* en el "tiempo del uno" (*Man-Zeit*) que está atrapado en el presente, o en otras palabras, como una destemporalización radicalizada. (Rosa, 2013:293-4)²⁴

En otras palabras, la descripción de la aceleración social que caracterizaría a la Modernidad, según Rosa, se podría comprender a partir de la categoría heideggeriana del "uno" heideggeriano, esto es, como sostenía más antes, el ser humano que está atrapado en el presente y en colectivo. Se podría decir, entonces, que mientras alguien como Martin Heidegger se involucra en una exploración filosófica de la relación entre el "ser" y el "tiempo", el trabajo de Rosa puede verse como una teoría social crítica de la relación entre criticismo social y tiempo. Con todo, hay varios cruces entre ambos pensadores, comenzando con la visión de Rosa, ampliamente inspirada por Heidegger, según la

²⁴ "Thus, regardless of the terminological confusion, it seems to me that the arguments are in both cases unmistakable and clear. Nevertheless, one must keep in mind that I am using the concept of temporalized time in the social-phenomenological or systems-theoretical sense described earlier and not (as Adam erroneously assumes) in the philosophical meaning proposed, with varying accents, by Bergson, Mead, and particularly Heidegger, one that was above all directed against the notion of clock time. So "temporalization of time" does not mean anything like the return to the "originary temporality of *Dasein*" that constitutes itself out of the certainty of death and hence out of an authentic future that first brings forth and connects the present and the past. From a Heideggerian perspective, the late modern form I have in mind would appear to be rather a radicalized "flight in the face of what passes" and hence from the authentic core of the temporality of *Dasein* in the "anyone's time" (*Man-Zeit*) that is caught up in the present, or in other words, as a radicalized detemporalization." (Rosa, 2013:293-4)

cual, la pregunta de cómo queremos vivir es equivalente a la pregunta de cómo queremos gastar nuestro tiempo. Según Rosa, "la manera de nuestro estar-en-el-mundo depende en gran medida grado en las estructuras temporales de la sociedad en la que vivimos." (Rosa, 2013: 234) La explicación teórica de la aceleración de la modernización revela entonces que ha surgido una grave y aguda escasez de tiempo en la realidad social de las sociedades occidentales. Existe una crisis del tiempo, según Rosa, que cuestiona las formas y posibilidades tradicionales de autodeterminación tanto individual como política y ha llevado a la percepción generalizada de un tiempo social de crisis, donde, paradójicamente, se extiende el sentimiento de un éxtasis cultural que esconde detrás la transformación dinámica y permanente de las estructuras materiales y culturales en la "sociedad de la aceleración".

3. PALABRAS FINALES

En la presente contribución hemos procurado mostrar que la relación entre el pensamiento filosófico de Martin Heidegger y algunos representantes de la sociología, se mueve entre una fría indiferencia (Schütz o König) a una recepción selectiva de sus ideas (Giddens o Rosa). Se explica, entonces, la influencia relativa que tiene Martin Heidegger en algunos representantes centrales del pensamiento sociológico actual. Sin embargo, esta contribución no se agota de ninguna manera en este punto, porque existen otras vías de exploración: por ejemplo, la dimensión política del pensamiento de Heidegger y el uso de conceptos como "pueblo" (*Volk*) o "patria" (*Heimat*), en el marco de muy conocido "giro" (*Kehre*). También queda abierta para un estudio futuro, el análisis de la repercusión que tuvo la filosofía de la técnica heideggeriana en la sociología contemporánea y su comparación con el pensamiento onto-histórico. Como se aprecia, aún quedan caminos por recorrer.



BIBLIOGRAFÍA

- Bottomore, T. y Nisbet, R. (1978) Historia del análisis sociológico, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Gadamer, H-G. (2003). Los caminos de Heidegger, Herder, Barcelona.
- Heidegger, M. (2012). Ser y Tiempo, Trotta, Madrid.
- König, R. (1998). Kritik der historisch-existenzialistischen Soziologie. Ein Beitrag zur Begründung einer objektiven Soziologie, Springer, Wiesbaden.
- Muñoz, E. (2011). "Planteamientos ante la intersubjetividad. El Sympathiebuch de Max Scheler y su repercusión en Ser y Tiempo de Martin Heidegger", en: Alpha, Osorno, N°32, julio 2011, 199-214.
- Rosa, H. (2013). *Social Acceleration. A new theory of modernity*. Columbia University Press, USA.
- Schimd, H.B. (2003). "Heidegger und die Sozialwissenschaften. Verabschiedung, Vereinnahmung und vorsichtige Aneignung", en: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Editorial Metzler, Stuttgart, 481-486.
- Schütz, A. (1934). "Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die Verstehende Soziologie", Julius Springer, Viena.
- Sill, D. L. ed. (1974). Enciclopedia de las ciencias sociales, Vol.10, Aguilar, Madrid.
- Theunissen, Michael (1965). *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, editorial Walter de Gruyter, Berlin.
- Vigo, Alejandro (2008). "Identidad, decisión y verdad. Heidegger, en torno a la constitución del 'nosotros' .", en: *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pág.222-249.
- Zaborowski, H. (2019). "Wissenschaft, Technik und Besinnung auf das "Nutzlose". Die Bedetung von Heideggers Denken für die Sozialwissenschaften", en: *Fenomenologická ročenka, Togga*, 117-151.

SOBRE EL AUTOR

Enrique V. Muñoz Pérez
Pontificia Universidad Católica de Chile
Facultad de Filosofía
emunozpe@uc.cl