

Asimilación de la cotidianidad impropia del Dasein en *Ser y tiempo* de Heidegger en *La condición humana* de Arendt

Jesús Aldalay Álvarez Campos ¹

¹Universidad de Guadalajara (CUCSH)

Guadalajara, Jalisco, México

E-mail: jesusismo97@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9318-036X>

Resumen: En este artículo se sostiene que la cotidianidad impropia del Dasein en *Ser y tiempo* de Heidegger, es asimilada en *La condición humana* de Arendt como los rasgos de la *esfera social*, así como las consecuencias que se derivan de su conquista de la esfera pública y privada: el auge de la sociedad de masas y el aislamiento. Si bien todos los modos de ser de la cotidianidad impropia son asimilados en la obra de Arendt, es la habladuría la que tiene mayor preeminencia. Si el lenguaje descubre quienes somos, según Arendt, el ser humano aislado de los otros, repitiendo de forma automática lo que se dice que es correcto o incorrecto en una sociedad de masas, se ve privado completamente de aparecer ante los otros como un ser libre e individual.

Palabras clave: Política, ontología, sociedad de masas, cotidianidad, habladuría, aislamiento.

Abstract: In this paper it is argued that the inauthentic everydayness of Dasein in Heidegger's *Being and Time* is assimilated in Arendt's *The Human Condition* as the features of the *social sphere*, as well as the consequences that derive from its conquest of the public and private sphere: the rise of mass society and isolation. Although all the ways of being of inauthentic everydayness are assimilated in Arendt's book, it is Idle Talk that has the greatest preeminence. If language discovers who we are, according to Arendt, the human being isolated from others, automatically repeating what is said to be correct or incorrect in a mass society, is completely deprived of appearing to others as a free and individual being.

Keywords: Politics, ontology, mass society, everydayness, Idle Talk, isolation.

Quisiera mostrar mi profundo agradecimiento a la Dra. Enriqueta Benítez, pues han sido sus *interpretaciones propias* de Arendt y Heidegger, las que han posibilitado mi comprensión de ambos autores, así como ella me animó a escribir el presente trabajo. Igualmente, quiero agradecer profundamente a mis padres, por tomarse el tiempo de leer cuidadosamente este trabajo y aportarme observaciones puntuales.

El problema radica en que las mejores 'condiciones sociales' son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad.

Hannah Arendt.

*¿En qué medida no queremos perder tiempo?
Porque lo necesitamos y queremos emplearlo.
¿Para qué? Para nuestras ocupaciones cotidianas,
de las que ya desde hace tiempo nos hemos vuelto esclavos.*

Martin Heidegger.

Introducción

Durante su formación académica en Marburgo, Hannah Arendt asistió en 1924 a las lecciones del joven Martin Heidegger. Desde entonces, éste se convertiría en una de sus más importantes influencias intelectuales, aun siendo que la *Gesamtausgabe* (obra completa) del maestro de Meßkirch, transitó siempre por los senderos del *olvido del ser*¹ en la filosofía Occidental, desde sus primeros cursos en Friburgo y Marburgo, pasando por *Ser y tiempo*², hasta los últimos escritos del periodo conocido como la *vuelta*. Por otro lado, Hannah Arendt no se consideraba así misma filósofa (Cfr. Arendt, 2005: 17) y sus escritos siempre estuvieron enmarcados en la teoría política. Para ella, la filosofía y el pensamiento siempre han sido hostiles a la acción política.

¹ *Seinsvergessenheit* (Escudero, 2009: 250).

² La traducción que se usará de *Ser y tiempo* en este trabajo es la de Jorge Rivera, excepto cuando se indique lo contrario. Se citará la traducción de *Ser y tiempo* y el pasaje original en alemán en una nota al pie. Sucede lo mismo con *La condición humana* de Arendt; se citará la traducción y el original en inglés al pie de página. Para no entorpecer demasiado la lectura con notas a pie, sólo se procederá de esta manera con las dos obras antes mencionadas, las cuales son el núcleo principal en el que se basa el presente trabajo.

A pesar de la diferencia entre ambos autores, en el presente trabajo se mostrará cómo los existenciaros³ constitutivos del análisis de la cotidianidad impropia⁴ del Dasein⁵ en *Ser y tiempo* —el Uno, habladoría, curiosidad, ambigüedad y la caída⁶— son asimilados en *La condición humana* por Arendt, para poder describir el fenómeno que ella denomina la esfera social, y sus respectivas implicaciones en la *vita activa*, que son el surgimiento de la sociedad de masas y el aislamiento. El existenciaro impropio más relevante para dicho análisis es el de la habladoría: si para Arendt, el discurso es el que revela quienes somos ante los otros, es en lo social que dicha presentación se ve despojada de sentido, se vuelve trivial, y el humano pierde su identidad individual sumergido en los colectivos de masas, aislado de la presencia de los demás.

Aun siendo términos enmarcados en la analítica existenciaro del Dasein y la ontología fundamental, Arendt interpreta dichos existenciaros de una manera original en su obra y les da un giro político. La pregunta que se plantea en este trabajo es: ¿De qué forma está presente el análisis heideggeriano de la cotidianidad impropia del Dasein en *La condición humana*? Se responde a esta pregunta argumentando que dicho análisis, se manifiesta en los rasgos constitutivos de la esfera social y sus implicaciones, siendo preeminente la asimilación de la habladoría.

El presente trabajo se divide en tres momentos: 1) En el primero, se exponen los existenciaros que constituyen la cotidianidad impropia del Dasein en *Ser y tiempo* (el Uno y el estar-en⁷ impropio caracterizado por la habladoría, curiosidad, ambigüedad y la caída). 2) En el segundo, se enuncian los rasgos constitutivos de lo que Arendt denomina la esfera social, así como sus implicaciones en la *vita activa*. 3) Por último, se señala de qué manera los existenciaros de la cotidianidad impropia se manifiestan en *La condición humana*, especialmente la habladoría.

³ *Existenzialien* (Escudero, 2009: 237). Este es el único momento en el que este trabajo se aparta de la traducción de Rivera y seguimos a Escudero, quien considera que la traducción *existenciaro* en vez de *existencial* (como traduce Rivera), es más intuitiva para el lector de *Ser y tiempo*, y desmarca el pensamiento heideggeriano de la filosofía existencialista (Cfr. Escudero, 2016a: 102-103). Hay que recordar aquí, que un existenciaro es un modo de ser fundamental de la existencia del Dasein, una estructura de su existencia que se manifiesta y tiene que ser *descubierta* y descrita fenomenológicamente (Escudero, 2016a: 109-110).

⁴ *Alltäglichkeit* (Escudero, 2009: 228). El sustantivo *Uneigentlichkeit* (Escudero, 2009: 253) se traduce por impropiedad, y el adjetivo *uneigentlich* se traduce como impropio.

⁵ Se sigue la decisión de Rivera de no traducir ni poner entre cursivas el término alemán Dasein (Heidegger, 1997: 454).

⁶ *Das Man* (Escudero, 2009: 244), *Gerede* (Escudero, 2009: 239), *Neugier* (Escudero, 2009: 246), *Zweideutigkeit* (Escudero, 2009: 263) y *Verfallen* (Escudero, 2009: 255) respectivamente.

⁷ *In-sein* (Escudero, 2009: 243).

1. Hermenéutica de la cotidianidad: El Uno y el estar-en impropio en *Ser y tiempo*

La cuestión que quizás más interesó al joven Heidegger fue cómo acceder y aprehender el fenómeno de la vida humana⁸ sin substancializarla, ni conceptualizarla de manera estática; por lo tanto, fiel a la experiencia fáctica de la existencia, Heidegger va desarrollando y bosquejando a lo largo de lecciones y conferencias hasta su culminación en *Ser y tiempo*, un análisis fenomenológico-hermenéutico del Dasein en su día a día con otros, y en su estar-en como aperturidad en el mundo: esto es, Heidegger lleva a cabo un desglose ontológico de la *cotidianidad* del Dasein. Casi toda la primera sección de *Ser y tiempo* podría considerarse, como señala Escudero, una “hermenéutica de la cotidianidad” (Escudero, 2016a: 159).

Si bien los análisis que lleva Heidegger de la cotidianidad se ven ya explicitados detalladamente en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Cfr. Heidegger, 2000: 109-117), es hasta 1924 con el tratado *El concepto de tiempo*, donde expone más concretamente la pregunta sobre quién es el Dasein cotidianamente, a lo que él mismo responde que: “‘Uno’ es la expresión más apropiada para describir el estado de cosas fenoménico del Dasein más inmediato y capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta ‘¿quién?’” (Heidegger, 2008: 37).

El Uno (o el *se*) no es alguien en específico; es cualquier persona y al mismo tiempo nadie. Por ejemplo, *uno* piensa como *se* tiene que pensar, *uno* actúa como *se* necesita actuar, *uno* debe hacer o no hacer algo, etc. En el *Informe Natorp* de 1922 (en el cual se menciona por primera vez el Uno), Heidegger afirma que la vida de manera cotidiana, está sujeta a tradiciones y costumbres *inauténticas* (Cfr. Heidegger, 2014b: 41). Por lo tanto, el Uno anónimo es el que suele determinar y regir la manera en la que actuamos con otros impropriamente. Antes de exponer más detalladamente los modos de ser del Uno, es necesario detenerse en lo que Heidegger considera que es la existencia impropia o *inauténtica* del Dasein.

Para Heidegger, lo impropio es una de las dos modalidades por las cuales el Dasein puede existir, siendo la otra modalidad lo propio⁹ o *auténtico*. La impropiedad es la manera en la que existimos la mayoría del tiempo en la cotidianidad (Cfr. Heidegger, 2020: 75). Solemos perdernos en el

⁸ Para un interesante análisis de la evolución intelectual y las fuentes del joven Heidegger respecto a la facticidad de la vida, véase Escudero (Escudero, 2010: 47-62), Capelle-Dumont (Capelle-Dumont, 2012: 199-228) y Xolocotzi (Xolocotzi, 2004: 13-36).

⁹ *Eigentlichkeit* (Escudero, 2009: 70). Como sucede con la impropiedad, el sustantivo *Eigentlichkeit* significa propiedad y el adjetivo *eigentlich* significa propio. Por razones de brevedad y concreción, no se expondrán los existenciales constitutivos de la existencia propia del Dasein.

mundo de las ocupaciones, imbuirnos demasiado en nuestras rutinas día con día, y estar supeditados a las normas y convenciones sociales que imperan en nuestro tiempo. No nos tomamos la molestia de poner en tela de juicio dichas creencias, y damos por hecho, que nosotros mismos somos lo que *se nos ha dicho* que somos o no somos.

El carácter impropio del Dasein, se manifiesta en el hecho de que éste no asume con responsabilidad ni libertad lo que es más *propio* de él: su singularidad e individualidad frente a los demás. Es así como el Uno y los otros existenciaros de la cotidianidad impropia, homogenizan y regulan las posibilidades del Dasein, a partir de lo que *se dice* que está bien o mal, de lo que *se dice* sobre un tema u otro, etc. y hacen que el Dasein sucumba a la inercia del día a día y se aleje de sí mismo. El Dasein se encuentra así, tranquilizado (y al mismo tiempo sometido) por posibilidades *impropias*, esto es, que no constituyen lo que él es en tanto Dasein único. La impropiedad le quita (aparentemente) la responsabilidad de cargar con el peso de una existencia incierta, difícil y contingente.

Ahora que se han expuesto los rasgos principales de la existencia impropia, y se ha explicitado que el Dasein de manera regular e inmediata es el Uno anónimo, se procederá a exponer las manifestaciones fenoménicas del Uno, y comprender mejor la cotidianidad impropia. Heidegger señala a lo largo del denso parágrafo 27 de *Ser y tiempo*, 6 modos de ser del Uno: el distanciamiento, dominio, dictadura, medianía (de la mano de la nivelación), publicidad y alivianamiento de ser¹⁰.

Tanto el distanciamiento como el dominio, reflejan la disposición del Dasein a mantenerse bajo el poder de los otros (que nunca son un *alguien* determinado), y al mismo tiempo, uno mismo es parte de esos otros que ejercen sometimiento. El Uno impera cotidianamente en todos los Dasein pero no es ninguno a la vez. Respecto al dominio, Heidegger de manera brillante dice que el Dasein “no es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser” (Heidegger, 1997: 151)¹¹. La exposición de la dictadura del Uno se presenta como uno de los momentos más agudos del análisis de la cotidianidad impropia, cuando Heidegger dice que:

En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual a otro. Esta forma de convivir disuelve completamente

¹⁰ *Abständigkeit, Botmässigkeit, Diktatur, Durchschnittlichkeit* (de la mano con *Einebnung*), *Öffentlichkeit y Seinsentlastung* respectivamente (Escudero, 2016a: 240-241).

¹¹ En el original: “Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen” (Heidegger, 1977: 168).

el Dasein propio en el modo de ser ‘de los otros’, y esto, hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. (Heidegger, 1997: 151)¹²

En el distanciamiento, dominio y dictadura del Uno, el Dasein se ve sumergido en la existencia inauténtica, sometido por otros que son, al mismo tiempo, él mismo inauténticamente. El dominio sutil pero penetrante del Uno le dicta cómo vivir cotidianamente, y todo rasgo de responsabilidad y singularidad se eliminan. Esto conduce a Heidegger a exponer la medianía y la nivelación, cuando de manera igualmente aguda dice que:

[...] 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. (Heidegger, 1997: 151)¹³

La medianía, de la mano del distanciamiento y la nivelación, constituyen la publicidad del Uno. Ésta se manifiesta como la regularización y homogenización de las interpretaciones del Dasein mismo, y del mundo en el que habita y construye con otros. Esto se puede ejemplificar, cuando los noticieros usan expresiones del tipo *es bien sabido por todos que x guerra es justa* o *todos consideran que x es una persona amoral*, etc. La publicidad del Uno le arrebató al Dasein la posibilidad de decidir, elegir y enjuiciar críticamente, refugiándose en el fácil *si eso se dice que está bien, yo lo creo y hago*. Es en este sentido, por último, que el Uno alivia al Dasein de su ser, de la pesada carga que conlleva *jugarse* la existencia día con día, al tomar decisiones de manera libre y responsable.

Presuponiendo estos análisis fenomenológico-hermenéuticos del Uno, es a lo largo de los párrafos 35 al 38 de *Ser y tiempo*, que Heidegger puede terminar su exposición de la cotidianidad impropia del Dasein. A la pregunta: ¿Quién es regularmente el Dasein? Se contestó: es el Uno. Ahora

¹² En el original: “In der Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel, in der Verwendung des Nachrichtenwesens (Zeitung) ist jeder Andere wie der Andere. Dieses Miteinandersein löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart »der Anderen« auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur” (Heidegger, 1977: 169).

¹³ En el original: “Diese Durchschnittlichkeit [...] wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Er kämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert seine Kraft. Die Sorge der Durchschnittlichkeit enthüllt wieder eine wesenhafte Tendenz des Daseins, die wir die Einebnung aller Seinsmöglichkeiten nennen” (Heidegger, 1977: 169).

se puede plantear la pregunta: ¿Cómo *está-en* el mundo el Dasein de manera cotidiana? Y la respuesta que da Heidegger es a través de los existenciaros impropios de la habladería, la curiosidad, la ambigüedad y el estado de caído, los cuáles se exponen a continuación.

Al igual que la medianía y publicidad del Uno, la habladería encubre las cosas de las que se habla, en vez de descubrirlas como pretende. Nivelada e iguala todas las interpretaciones, y al pretender que la comprensión profunda y no superficial de un asunto está al alcance de *todos* (que a la vez es de nadie) y que *todos todo lo saben*, reprime y retarda toda nueva forma de interrogación y discusión (Cfr. Heidegger, 1997: 192). Esta nivelación de la habladería nos predispone afectivamente, y determina cómo debemos experimentar y qué debemos sentir ante cualquier asunto, sin una apropiación crítica anterior. Respecto a la habladería, Heidegger dice que:

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*. Y, además, la habladería no se limita a la repetición oral, sino que se propaga en forma escrita como ‘*escribiduría*’. Se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no podrá discernir jamás entre lo que ha conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido. Más aún: la comprensión media no querrá siquiera hacer semejante distinción ni tendrá necesidad de ella, porque ya lo ha *comprendido todo*. (Heidegger, 1997: 191; énfasis agregado)¹⁴

Cabe resaltar que el existenciaro de la habladería como tal, no denota *chismorreo* o *parloteo* sin más. Nuestra cotidianidad se volvería terriblemente complicada, si no nos pudiéramos comunicar con los otros a través de habladerías. Sencillamente, sería imposible aprehender profundamente todas las cosas de las que hablamos. Las expresiones como *creo que comer saludable es bueno* (sin necesidad de ser un nutriólogo) o *el pensamiento de Sartre me parece interesante* (sin haber leído todas sus obras en francés), constituyen una forma práctica y funcional de comunicarnos ante los otros, y no son propiamente chismorreos o charlatanería.

¹⁴ En el original: “Das Geredete als solches zieht weitere Kreise und übernimmt autoritativen Charakter. *Die Sache ist so, weil man es sagt*. In solchem *Nach- und Weiterreden*, dadurch sich das schon anfängliche *Fehlen der Bodenständigkeit* zur völligen *Bodenlosigkeit* steigert, konstituiert sich das Gerede. Und zwar bleibt dieses nicht eingeschränkt auf das lautliche Nachreden, sondern breitet sich aus im Geschriebenen als das »Geschreibe«. Das Nachreden gründet hier nicht so sehr in einem Hörensagen. Es speist sich aus dem Angelesenen. Das durchschnittliche Verständnis des Lesers wird nie entscheiden können, was ursprünglich geschöpft und errungen und was nachgeredet ist. Noch mehr, durchschnittliches Verständnis wird ein solches Unterscheiden gar nicht wollen, seiner nicht bedürfen, weil *es ja alles versteht*” (Heidegger, 1977: 224; énfasis agregado).

Sin embargo, la habladuría adquiere un carácter radicalmente *encubridor* y *homogeneizante*, cuando expresiones como las antes mencionadas, se vuelven *autoritarias* e impiden la discusión detenida y profunda sobre un asunto en particular; esto es, cuando todos repiten las habladurías sin cuestionar qué es lo que dicen y porqué, y el Dasein se abandona a creer en ellas sin más¹⁵.

Así como la habladuría repite y difunde lo dicho por los otros, sin una verdadera apropiación y comprensión de la cosa de la que se habla, la curiosidad¹⁶ mira tan sólo por mirar, salta de una novedad a otra y hace que el Dasein se abandone al mundo y se pierda a sí mismo en lo que *debe ser leído, escuchado, aprendido* etc. La habladuría le dice a la curiosidad qué es lo último a la moda, y la curiosidad *curiosear*, sin realmente prestar atención contemplativa a aquello que busca *conocer*.

La curiosidad va de un lugar a otro sin poderse detener. Por eso, los tres momentos constitutivos de la curiosidad son la distracción (que está siempre ávida de nuevas experiencias), la incapacidad de quedarse (debido a que está en todos los lugares y en *ninguno* a la vez, igual que el Uno) y la carencia de morada¹⁷ (que al igual que la habladuría, le faltan las raíces necesarias para poder meditar sobre un asunto de manera auténtica y detenida). Como explica el propio Heidegger no exento de un tono irónico: “La curiosidad, para la que nada está cerrado, y la habladuría, para la que nada queda incomprendido, garantizan para sí mismas, es decir, para el Dasein que es de esta manera, la presunta autenticidad de una ‘vida plenamente vivida’” (Heidegger, 1997: 195)¹⁸.

Ahora bien, la ambigüedad mantiene la relación del Dasein con el mundo y con él mismo, en un estado en el que ya no se puede discernir entre lo que ha sido comprendido y lo que no. Tanto la *bulliciosa* habladuría como la curiosidad más *ingeniosa*, mantienen tan ocupado al Dasein en quehaceres cotidianos, que le es imposible detenerse para comprender algo. La habladuría y la curiosidad ponen en marcha novedad tras novedad, y antes de que cualquier fenómeno haya sido

¹⁵ Para un análisis del carácter positivo y negativo de la habladuría, véase Demmerling (Demmerling, 2021: 409-411), Escudero (Escudero, 2016a: 304-310) y el propio Heidegger (Heidegger, 1997: 190-191). Hay que resaltar que sucede lo mismo con los otros existenciales impropios; sin ellos, la cotidianidad sería imposible. El problema radica en *nunca cuestionar* dicha cotidianidad y perderse en ella.

¹⁶ Es interesante recordar la traducción de José Gaos de la palabra *Neugier* por “avidez de novedades” (Heidegger, 1993: 189), puesto que al menos filológicamente, es más fiel su traducción que la de Rivera por curiosidad. Sin embargo, es cierto que durante su lección de 1922 *Agustín y el neoplatonismo* (Heidegger, 2014a: 77), Heidegger hace una exposición sobre la *concupiscentia oculorum* en relación con la *curiositas*, y retoma dicha discusión en *Ser y tiempo* al exponer el carácter *ocular* de la *Neugier*.

¹⁷ Los tres momentos de la curiosidad son: *Zerstreuung*, *Unverweilen* y *Aufenthaltslosigkeit* (Escudero, 2016a: 296).

¹⁸ En el original: “Die Neugier, der nichts verschlossen, das Gerede, dem nichtinverstanden bleibt, geben sich, das heißt dem so seienden Dasein, die Bürgschaft eines vermeintlich echten »lebendigen Lebens«” (Heidegger, 1977: 229-230).

meditado de manera más pausada, la ambigüedad la da por entendida y la desecha sin más. También afecta nuestro trato con los demás: siendo que sólo nos aproximamos al otro a partir de *oidas* y *curioseadas*, o bien todos presienten y sospechan lo mismo (Cfr. Heidegger, 1997: 196), o bien todos mantienen una tensa vigilancia los unos a los otros, un recíproco espionaje (Cfr. Heidegger, 1997: 197). Como dice el propio Heidegger: “Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros” (Heidegger, 1997: 197)¹⁹.

Ahora que se han expuesto los rasgos esenciales de la habladería, la curiosidad y la ambigüedad, Heidegger denominará a la conexión entre estos existenciaros como caída del Dasein. En la caída o abandonarse del Dasein, se conjugan todos los momentos de la cotidianidad impropia: las posibilidades más propias del Dasein quedan encubiertas en el quehacer del día a día, en lo que dice la habladería y la dictadura del Uno, la búsqueda insaciable de estímulos y experiencias de la curiosidad, la relación hostil y poco pensada con nosotros mismos y los demás gracias a la ambigüedad, etc. Este estado del Dasein abandonado al mundo de la impropiedad es descrito por Heidegger en 6 momentos: tentación, tranquilización, alienación, enredo, precipitación y torbellino²⁰.

En el momento de la tentación, el Dasein se ve imbuido en las ocupaciones diarias y se pierde en el Uno; al alivianar la carga de su ser, tentado por distracciones mundanas y la autoridad de lo que se dice, el Dasein se siente seguro, cree que todo está en perfecto orden y que no hay nada ante qué angustiarse, porque todo está resuelto y dicho. Este es el momento de la tranquilización en la caída. En medio de este ajetreo desenfrenado que tranquiliza al Dasein, este se vuelve extraño a sí mismo: se le ha ocultado su individualidad, y queda cerrado a todo pensamiento genuino, pues este sólo brota de la lentitud²¹ y la perdurabilidad, no de una voraz avidez de novedades. El Dasein queda así alienado de sí mismo, y enredado en el enmarañamiento de los *se dice* y *se hace* del Uno.

A esta movilidad de la impropiedad del Dasein, Heidegger la denomina precipitación: el Dasein *cae* hacia la carencia de fundamento y futilidad de la cotidianidad impropia. De la mano con la precipitación, el último momento²² de la caída, surge el torbellino en el cual el Dasein queda desgarrado de sus posibilidades auténticas, pero al mismo tiempo, es tranquilizado en el ajetreo del día

¹⁹ En el original: “Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander” (Heidegger, 1977: 232).

²⁰ *Versuchung, Beruhigung, Entfremdung, Verfängnis, Absturz, y Wirbel* respectivamente (Escudero, 2016a: 302)

²¹ Quien ha profundizado y desarrollado de una manera original, el pensamiento heideggeriano de que el carácter temporal la existencia propia es lento y de reposo, frente al carácter acelerado, disperso y apresurado de la cotidianidad impropia es Byung-Chul Han. Véase Han (Han, 2015: 91-102)

²² Hay que recordar aquí que estos no son estadios de los que saltamos de uno en otro, o bien tampoco son momentos sucesivos en tanto que, por ejemplo, la alienación antecede al torbellino, o el Uno a la caída: los existenciaros heideggerianos son *cooriginarios*, esto es, se dan de manera simultánea. También hay que recordar que no son términos peyorativos, ni pretenden tener connotaciones moralizantes o religiosas (Cfr. Heidegger, 1997: 198). Lo que pretende

a día. Para cerrar esta exposición de la *hermenéutica de la cotidianidad*, hay que recordar las palabras de Agustín de Hipona en *Confesiones*, que Heidegger cita en su conferencia *Agustín y el neoplatonismo*: “*Ego capior miserabiliter* [Caigo miserablemente]” (Heidegger, 2014a: 76).

2. Sociedad de masas y aislamiento: El triunfo de lo social sobre lo público y lo privado en *La condición humana*

Hannah Arendt expone en *La Condición humana* cómo es que la esfera pública en la que tenía lugar la acción política —la exposición de uno mismo ante semejantes como en la Antigua Grecia y el Imperio Romano—, fue conquistada por un fenómeno desconocido en la antigüedad: la esfera social. El discurso y la pluralidad inherentes a la acción, fueron suplantados por la labor, al ser elevada como el rasgo esencial y particular del ser humano. La aparición del *animal laborans* en espacios políticos y públicos, da lugar al fenómeno de la sociedad de masas y el aislamiento.

En el segundo capítulo de *La condición humana* llamado *La esfera pública y la privada*, Arendt lleva a cabo una descripción de estas esferas; considera que en la Antigüedad (la democracia de la *polis* griega y la República Romana) lo privado estaba relegado a la intimidad del humano en su familia, contando así con un lugar en el mundo en el que pudiera resguardarse, y en la esfera pública era donde tenía encuentro el carácter político (y por lo tanto discursivo) del ser humano; la esfera social por otro lado, es un fenómeno nuevo y, hablando rigurosamente, no posee el carácter de público o privado (Cfr. Arendt, 2016: 41).

En la antigüedad, la esfera privada constituía el núcleo familiar del hombre libre, quien era señor y dueño tanto de su familia como de sus esclavos. Tanto el *despotés* en la *polis* como el *pater familias* en el imperio romano, podían hacer uso de la violencia muda²³ en sus esclavos para que se esforzaran más, pues como hombres libres, no podían estar sometidos a la necesidad de laborar y a las rutinarias tareas de la vida y su preservación biológica.

Arendt enfatiza que sólo en la esfera de la polis se era libre (Cfr. Arendt, 2016: 41), mientras que en la esfera doméstica, en el espacio de la familia, se estaba sometido a la necesidad. Incluso los

Heidegger, es hacer una descripción e interpretación rigurosa de la existencia humana en su día a día, sin emitir juicios de valor negativos o positivos.

²³ En la esfera privada, sometida a las necesidades orgánicas del cuerpo, la violencia estaba permitida por ser un fenómeno *anti-político* por naturaleza: el carácter de *ser mudo* y a la vez ser un hombre de acción política, es en Arendt una *contradictio in adjectio*. Véanse sus reflexiones en torno a lo peligroso que es, para la vida política, la introducción del *pensamiento orgánico* (propia de *los valores de la labor*) y por lo tanto del uso de la violencia en los asuntos públicos en *Sobre la violencia* (Cfr. Arendt, 2006b: 101-102).

esclavos de la antigüedad que gozaban de privilegios en el hogar, eran considerados inferiores políticamente, porque no tenían un lugar de aparición en el cual manifestar quienes eran ante los otros, ante iguales; no eran dignos, como el Périda Aquiles, de que las musas cantaran (rememorasen) la grandeza de sus acciones y sus palabras. Respecto al carácter *privativo* de la esfera privada, Arendt comenta que:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana; estar privado de la realidad que proviene de ser visto u oído por los demás, [...] estar privado de realizar algo *más permanente que la propia vida*. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no *aparece*, y por lo tanto, es como si no existiera. (Arendt, 2016: 67; énfasis agregado)²⁴

Es únicamente a través de nuestra existencia con los otros, en un mundo compartido al ser interpretado desde ángulos distintos, que nuestra propia singularidad cobra realidad y *aparece*. Sin este ser *visto y oído* por otro, sin alguien más a quien no pudiéramos presentarnos a través de un recuento narrativo de lo que somos, nuestra existencia sólo podría ser apreciada a través de *contornos fantasmagóricos*, sin una relación real con el mundo (Cfr. Arendt, 2007: 27). En otras palabras, sin el contacto con otros a través del lenguaje, seríamos simples animales imbuidos en labores presentes, sin un pasado o futuro que pudiera trascender la propia vida. Lo público, por lo tanto, es aquello que se manifiesta ante los otros y el mundo compartido en común a través del discurso (Cfr. Arendt, 2016: 59-61).

Si la esfera social no es exactamente pública ni privada, ¿cuáles son los rasgos que la caracterizan? Para Arendt, es en la Edad Moderna, a través de los economistas liberales, la filosofía de Karl Marx, la emancipación de la clase trabajadora (y su inmersión en la esfera pública) así como el desarrollo de la ciencia Moderna²⁵, entre otros factores, que lo social conquista tanto lo público y lo privado, elimina la distinción entre ambas esferas, y da origen a la sociedad de masas (consumidores) y el fenómeno del aislamiento.

²⁴ En el original: “To live an entirely private life means above all to be deprived of things essential to a truly human life: to be deprived of the reality that comes from being seen and heard by others, [...] to be deprived of the possibility of achieving something *more permanent than life* itself. The privation of privacy lies in the absence of others; as far as they are concerned, private man does not *appear*, and therefore it is as though he did not exist” (Arendt, 1998: 58; énfasis agregado).

²⁵ No se explicitarán ni explicarán estos factores en el presente trabajo. Basta con exponer los rasgos (y no las causas) de la esfera social. Para una excelente síntesis de dichas causas, véase Brunkhorst (Brunkhorst, 2009: 193–196).

Para Arendt, lo social es la esfera híbrida (aunque no es ni específicamente pública o privada) “donde los intereses privados adquieren significado público” (Arendt, 2016: 47)²⁶. La forma política en la que surge lo social es en la creación de la nación estado, en donde la sociedad - una familia superhumana - es organizada económicamente (Cfr. Arendt, 2016: 42). La administración económica de lo doméstico, llevada a cabo por el *despotés* o *pater familias* en la antigüedad, estaba relegada a lo privado. Con la formación de las sociedades civiles, el estudio (siempre estadístico) de las estructuras económicas que rigen las masas, cobra una relevancia esencial. Por lo tanto, las acciones (siempre discursivas) de los humanos individuales, quedan subsumidas a puro número, el cual denota los comportamientos regulares de los miembros de dicha *hiperfamilia*.

En la esfera social “siempre [se] exige que sus miembros actúen como si lo fueran de una enorme familia con una sola opinión e interés” (Arendt, 2016: 50)²⁷. La decadencia de la familia coincide, según Arendt, con el hecho de que el fenómeno de lo social ha suplantado el rasgo privado de la unidad familiar con su extrapolación pública, a un enorme número de personas (la familia conformada por los *miembros de la nación*). Sin embargo, existe una diferencia con la esfera doméstica antigua: no existe en lo social un *despotés* o *pater familias* que sea distintivamente libre a la sociedad que administra.

En la nación-familia *todos* actúan como uno, piensan como uno y laboran como uno. La forma de gobierno *par excellence* de lo social es la burocracia, un *gobierno de nadie*, el cual puede llegar a ser bastante cruel y tiránico. Por eso, la estadística es el instrumento por antonomasia de los gobiernos burocratizados (Cfr. Arendt, 2016: 52 - 53). Únicamente la acción puede *individualizar*, mientras que los grandes números *homogenizan* y organizan de forma eficiente. Respecto a la carencia de acción política en la sociedad, Arendt dice que:

Es decisivo que la sociedad, en todos sus niveles, excluya la posibilidad de acción, como anteriormente lo fue de la esfera familiar. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a ‘normalizar’ a sus miembros, a hacerlos actuar, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente. (Arendt, 2016: 51)²⁸

²⁶ En el original: “Where private interests assume public significance” (Arendt, 1998: 35).

²⁷ En el original: “[Social sphere] always demands that its members act as though they were members of one enormous family which has only one opinion and one interest” (Arendt, 1998: 39).

²⁸ En el original: “It is decisive that society, on all its levels, excludes the possibility of action, which formerly was excluded from the household. Instead, society expects from each of his members a certain kind of behavior, imposing innumerable and various rules, all of which tend to normalize its members, to make them behave, to exclude spontaneous action or outstanding achievement” (Arendt, 1998: 40). Existe un error en la traducción. Es una incongruencia afirmar que la sociedad hace que sus miembros *actúen*, si Arendt nos ha repetido una y otra vez que la *acción* siempre

La *conducta* de los humanos, que sí se puede nivelar estadísticamente y es regida por un gobierno de nadie, ha suplantado a la acción política en la esfera pública. El humano pasa a ser miembro de la nación, en la cual sus mudos intereses privados y conformistas²⁹ han adquirido carácter público: nuestra *aparición* se ancla en los quehaceres cotidianos, y sólo manifiesta un interés privado común a todos en la sociedad. ¿Y qué es aquello que es *común* a todos? El proceso consumista y repetitivo de la propia vida. El humano se convierte en un *animal laborans* público. Como diría la propia Arendt:

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye una organización pública del propio proceso de la vida, pueda hallarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados. (Arendt, 2016: 56)³⁰

Es en la esfera de lo social, donde la vida se toma como bien supremo y se reducen todas las acciones sobresalientes del humano individual, que denotan su *areté* o su *virtus*, a *logros de la humanidad*, al *progreso de la nación*, a la *emancipación del proletariado*, etc. El *animal laborans* ha triunfado frente a los agentes de *grandes palabras y grandes acciones*. Estos rasgos de lo social, son la *conditio sine qua non* del surgimiento del fenómeno de la sociedad de masas, en la que lo más predominante es el acentuado individualismo que sólo ve por la felicidad privada y que conlleva a su vez a que nos convirtamos en ávidos consumidores. Arendt dice al respecto que:

La incómoda verdad de esta cuestión es que el triunfo logrado por el mundo moderno sobre la necesidad se debe a la emancipación de la labor, es decir, al hecho de que el *animal laborans* se le permitió ocupar la esfera pública [...]. El resultado es lo que llamamos con eufemismo cultura de masas, y su enraizado problema es un infortunio universal que se debe, por un lado, al perturbado equilibrio entre labor y consumo y, por el otro, a las persistentes exigencias del *animal laborans* para alcanzar una felicidad que sólo puede lograrse donde los procesos de

es discursiva y nos revela ante los otros, mientras que la sociedad *encubre* a sus individuos homogeneizándolos. En el original Arendt escribe *to make them behave*, que sin ningún problema, habría podido ser traducido como *a hacerlos comportarse*, pues *comportarse* en español y en inglés, denotan hacer *algo de manera correcta y predeterminada*, por ejemplo, cuando una madre le dice a su hijo: *comportate bien frente a tus tíos*, o la expresión en inglés *good behavior at school* etc.

²⁹ Conformistas en tanto que el hombre social, sólo está interesado por los placeres de una felicidad privada, en sus propios intereses individualistas, sin estar preocupado por la situación del mundo al no buscar la felicidad pública en el actuar (Cfr. Arendt, 2006a: 386–388).

³⁰ En el original: “Perhaps the clearest indication that society constitutes the public organization of the life process itself may be found in the fact that in a relatively short time the new social realm transformed all modern communities into societies of laborers and jobholders” (Arendt, 1998: 46).

agotamiento y regeneración de la vida, [...] encuentren un perfecto equilibrio. (Arendt, 2016: 141)³¹

Es en la sociedad de consumidores, en donde la esfera pública es conquistada por la manifestación de comportamientos privados abiertamente manifestados (esto es, el proceso de la vida que se agota en laborar para consumir y consumir para laborar). En la sociedad de masas, el comportamiento de todos es medido y homogeneizado, así como todos buscan su propia felicidad en el *consumo*, al ser esclavos liberados de la fatiga de la labor. Es así como surge lo que Arendt denomina el fenómeno extremo y antihumano de la soledad o aislamiento en la sociedad de masas (Arendt, 2016: 68), manteniéndose los humanos aislados entre sí, encerrados en su propia subjetividad anónima, pero *unidos* por la repetición de frases hechas y *slogans*³² con carácter pseudo-político. Al respecto, Arendt dice que:

Si la identidad del objeto deja de discernirse, ninguna naturaleza común de los hombres, y menos aún el no natural conformismo de una sociedad de masas, puede evitar la destrucción del mundo común, precedida por lo general de la destrucción de los muchos aspectos en que se presenta a la pluralidad humana. Esto puede ocurrir bajo condiciones de *radical aislamiento*, donde nadie está de acuerdo con nadie, como suele darse en las tiranías. Pero también puede suceder bajo condiciones de la sociedad de masas o de la histeria colectiva, donde las personas se comportan de repente como si fueran miembros de una familia, cada una multiplicando y prolongando la perspectiva de su vecino. En ambos casos, los hombres se han convertido en completamente privados. (Arendt, 2016: 67; énfasis agregado)³³

³¹ En el original: “The rather uncomfortable truth of the matter is that the triumph the modern world has achieved over necessity is due to the emancipation of labor, that is, to the fact that the *animal laborans* was permitted to occupy the public realm; [...] The outcome is what is euphemistically called mass culture, and its deep-rooted trouble is a universal unhappiness, due on one side to the troubled balance between laboring and consumption and, on the other, to the persistent demands of the *animal laborans* to obtain a happiness which can be achieved only where life’s processes of exhaustion and regeneration, [...] strike a perfect balance” (Arendt, 1998: 133).

³² El fenómeno en el que el *hombre masa* repite una y otra vez lo que dicen los otros miembros que conforman la *familia* nacional a la que pertenece, se expresa claramente en el hecho de que Eichmann, un *animal laborans* de *textbook*, solo pudiera expresarse a partir del *Amtsprache*, esto es, el lenguaje burocrático o de oficina, así como sólo repitiera frases pre-hechas, *know hows* en el más amplio sentido de la palabra, al momento de explicar los motivos que lo orillaron a cumplir con el *deber moral* de mandar a cámaras de gas a cientos de miles de judíos (Cfr. Arendt, 2008: 78-79).

³³ En el original: “If the sameness of the object can no longer be discerned, no common nature of men, least of all the unnatural conformism of a mass society, can prevent the destruction of the common world, which is usually preceded by the destruction of the many aspects in which it presents itself to human plurality. This can happen under conditions of *radical isolation*, where nobody can any longer agree with anybody else, as is usually the case in tyrannies. But it may also happen under conditions of mass society or mass hysteria, where we see all people suddenly behave as though they were members of one family, each multiplying and prolonging the perspective of his neighbor. In both instances, men have become entirely private” (Arendt, 1998: 58; énfasis agregado).

En la sociedad de masas no se puede ser público exactamente; por eso, los humanos han perdido la capacidad de relacionarse entre sí, carentes de mundo; eso es lo que vuelve insoportable el fenómeno del aislamiento y la soledad en la esfera social. Es debido a que no existe un verdadero intercambio discursivo entre uno mismo y los otros, sino la repetición *ad nauseam* de lo que se *debe pensar* y la forma en la que *debemos comportarnos*, que lo inquietante de los gobiernos de nadie es que funcionan demasiado bien (Cfr. Arendt, 2016: 242). Una sociedad de humanos conformistas, consumidores, ocupados en las labores del día a día y en completo aislamiento los unos de los otros³⁴, es una colectividad anti-política, en vez de ser una comunidad donde coexiste la pluralidad. El mundo deja de ser compartido y se vuelve así privado.

Es bajo el cómodo funcionamiento de la *eficiencia de lo normal*, que las personas comunes y anónimas, aisladas y hostiles unas contra otras, pueden rendir completamente su identidad bajo el yugo de la sociedad, y *pensar* como todos deben pensar, comportarse de cierta forma si así se dice que es lo correcto, sin ninguna clase de resistencia o reflexión moral-existencial sobre qué es lo que yo como humano individual considero que es correcto o incorrecto. Una vida que transcurre sumergida en la esfera de lo social no es plenamente vivida; la ausencia del diálogo con uno mismo, de la rememoración de lo que ha sido nuestra propia biografía, de la capacidad de presentarnos ante los otros y de distinguir nuestra propia excelencia y virtud, implica existir como sonámbulos (Cfr. Arendt., 2002: 14).

No queda más que citar a la propia Hannah Arendt al respecto, para cerrar la exposición sobre la conquista de lo social sobre lo público y lo privado, así como el surgimiento de la sociedad de masas y el aislamiento:

La última etapa de la sociedad laboral exige de sus miembros una función puramente automática, como si la vida individual se hubiera sumergido en el total proceso de la especie y la única decisión activa que se exigiera del individuo, fuera soltar, por decirlo así, abandonar su individualidad [...] y conformarse con un deslumbrante y 'tranquilizado' tipo funcional de conducta. (Arendt, 2016: 346)³⁵

³⁴ Y esta condición de radical aislamiento, la pérdida de la identidad y la exigencia de que las personas rindan completa sumisión y lealtad hacia ciertas creencias o *principios políticos*, son los rasgos más predominantes de los movimientos totalitarios y la forma en que movilizan a las masas (Cfr. Arendt, 1976: 323).

³⁵ En el original: "The last stage of the laboring society, the society of jobholders, demands of its members a sheer automatic functioning, as though individual life had actually been submerged in the over-all life process of the species and the only active decision still required of the individual were to let go, so to speak, to abandon his individuality [...] and acquiesce in a dazed, 'tranquilized', functional type of behavior" (Arendt, 1998: 322).

Habiendo delineado los rasgos principales de la cotidianidad impropia del Dasein en *Ser y tiempo*, así como de la esfera de lo social y sus implicaciones (el surgimiento de la sociedad de masas y el aislamiento) en *La condición humana*, es que se puede exponer la tesis principal de este trabajo: los análisis heideggerianos son asumidos por Arendt, al momento de describir el fenómeno de lo social y sus consecuencias en la *vita activa*, especialmente la habladuría.

3. La cotidianidad impropia del Dasein como momentos constitutivos de lo social

Como se mencionó al principio de este trabajo, la influencia que ejerció Heidegger sobre Arendt fue de importancia decisiva para su pensamiento. Entre estas influencias, una de las que más se ha señalado³⁶ es la del existenciario estar-en-el-mundo³⁷, pues resalta el hecho de que no somos seres aislados. Compartimos un mundo en común y existimos fácticamente no desde la relación sujeto-objeto, sino como seres interpretativos, imbuidos en un entramado de significaciones y de prácticas cotidianas con útiles y con otras personas. La propia Arendt en su escrito *¿Qué es la filosofía de la existencia?* menciona que la filosofía de Heidegger es la “primera filosofía que es mundana de manera absoluta” (Arendt, 2005: 222).

Sin embargo, dicho existenciario no agota el enorme influjo del pensamiento heideggeriano sobre *La condición humana*. Son sorprendentes las palabras de la propia Arendt, en un conmovedor momento de su correspondencia con Heidegger. Ella le dice respecto a *La condición humana* que:

Verás que el libro no lleva dedicatoria. Si alguna vez las cosas hubieran funcionado correctamente entre nosotros [...] te habría preguntado si podía dedicártelo; *surgió de forma directa de los primeros días en Friburgo y te debe casi todo en todos los sentidos.* (Arendt y Heidegger, 2000: 140; énfasis agregado)

La asimilación que lleva a cabo Arendt de todos los momentos de la cotidianidad impropia del Dasein, especialmente de la habladuría³⁸, son los que le sirven para configurar su descripción de la

³⁶ Véase Benhabib (Benhabib, 2000: 53), Barcena (Barcena, 2006: 125) quien considera el *Amor mundo* de Arendt influido por el *cuidado* en Heidegger, Bunkhorst (Bunkhorst, 2009: 182), por mencionar algunos.

³⁷ *In-der-Welt-Sein* (Escudero, 2009: 117).

³⁸ Cabe notar, que en su extraordinario análisis comparativo *Heidegger y Arendt. El destino de lo político*, Dana Villa lleva a cabo un análisis de la influencia de la caída del Dasein en el pensamiento de Arendt (Cfr. Villa, 1996: 145-149). Sin embargo, el énfasis que se pone en el presente trabajo sobre la importancia de la asimilación de la habladuría en *La condición humana* es más amplio, así como nuestras reflexiones se desarrollaron con independencia a las de Villa. Dicho sea de paso, al ser existenciaros cooriginarios, no se pueden dar de manera completamente aislada: la asimilación de la habladuría o de la caída presuponen, tanto en el presente análisis como en el de Villa, la simultaneidad

esfera de lo social. Si el discurso revela nuestra singularidad frente a los otros, la habladuría de las masas lo encubre de manera radical. La interpretación arendtiana de los existencialistas heideggerianos conlleva un *giro político* en los términos meramente ontológicos del pensador de Meßkirch. Si bien Heidegger habitaba en la serenidad tranquila del reino del pensamiento (Cfr. Arendt, 1988: 5), Arendt enraíza dicho reino al frágil entramado de las acciones humanas en la Tierra.

A continuación, se muestra cómo se da este *giro político*, en el orden en el que Heidegger expuso los existencialistas constitutivos de la cotidianidad impropia, excepto por la habladuría, que se expondrá hasta el final para remarcar su carácter decisivo: primero se mostrará cómo se ve asumido el Uno en Arendt, y así sucesivamente la curiosidad, la ambigüedad y la caída.

Una de las cuestiones que más resaltan de los análisis que lleva a cabo Arendt del fenómeno de lo social, es que, al comportarse las personas como una gran familia estas son regidas por un gobierno de *nadie*, el burocrático. Heidegger también señala que el Uno nunca es alguien determinado, es un nadie anónimo que se manifiesta en todos los Dasein. Esta similitud entre Arendt y Heidegger, más que denotar una simple analogía, tiene consecuencias importantes.

El hecho de que la burocracia sea un gobierno de nadie, y que el Uno no sea un alguien en específico, no quiere decir que no sometan decisivamente a las personas; la *conditio sine qua non* de un gobierno burocrático es que la vida política esté sumergida en la sociedad; así como el Uno despliega una *auténtica dictadura* a través de los medios de comunicación, en lo social no hay un *quién* definido que sea libre dentro de la gran familia de la nación, donde se pretende que todos *se comporten, opinen y sean iguales*.

Aquí se encuentran algunos de los momentos constitutivos del Uno: el distanciamiento (porque en el gobierno de nadie, no existe un mundo que una a las personas en su singularidad), el dominio y la dictadura (a través de los *slogans* y las frases hechas que repiten los miembros de la gran familia social, con un carácter anónimo) y la publicidad (porque en lo social, todas las interpretaciones humanas están reguladas a través de lo que *se dice* que se tiene que hacer, y cómo *se tiene* que pensar). Sin embargo, los dos modos de ser del Uno que más pueden apreciarse en *La condición humana* son la medianía y al alivianamiento de ser.

La medianía, que vela sobre toda excepción y originalidad, es bastante similar al uso de la estadística en la economía política; casi de manera textual a Heidegger, Arendt considera que la sociedad

de los otros existencialistas. Lo decisivo es qué tanto influye en Arendt cada uno de los momentos que constituyen la cotidianidad impropia del Dasein.

busca excluir todo logro sobresaliente y espontáneo. Medianía y estadística funcionan como *regularizadores* a puro número de la singularidad humana, tanto en un sentido de encubrir las posibilidades originarias del Dasein, como de realizar acciones políticas que *iluminen un tiempo histórico*, que sean originales y que revelen la *virtud* y *excelencia* de su agente.

El alivianamiento del ser resuena en el conformismo del humano privado. Es mucho más fácil *seguir órdenes* sin cuestionar su carácter moral, que hacerse cargo responsablemente de uno mismo e interesarse en el mundo común de los asuntos políticos. El conformismo inherente a la sociedad de masas, centradas en el consumo desmedido, adquiere sentido sólo en una humanidad socializada y despojada de una unidad familiar privada. El humano existe sólo como un *jobholder* en el mundo público, pues es mucho más fácil ser un miembro eficiente de partidos totalitarios que *jugarse el propio ser* decidiendo por uno mismo, a sabiendas que dichas decisiones presuponen la fragilidad de nuestra existencia finita y arrojada al mundo.

Esto conduce a la manifestación de la curiosidad en *La condición humana*. De la mano del conformismo del fantasmagórico y común *animal laborans* público, el consumismo arraigado en la cultura de masas mantiene ocupado en las labores del día a día a las personas. Peor aún: siendo que la vida se ha vuelto más *ligera* y los entretenimientos de la cómoda vida privada se han diversificado, el tiempo que tenemos libre o de ocio no se ocupa en pensamientos acerca del ser, o en *actividades elevadas* como el arte o la ciencia. Nos hemos convertido en una sociedad de consumidores que gastan su tiempo *consumiendo*.

Aquí se pueden apreciar los tres momentos de la curiosidad: la distracción (manifestada en los *hobbys* en los que gasta su tiempo el humano privado), la incapacidad de quedarse (pues el *animal laborans* ávido de novedades, no puede ni quiere detenerse en algo que no sea su propio consumo privado) y la carencia de morada (despojado de un mundo común, el humano-masa está en todas partes y en ninguna, sin cuestionar su propia existencia, y buscando solamente estímulos banales). A la búsqueda insaciable de la felicidad del consumista *animal laborans* corresponde el análisis heideggeriano de la curiosidad.

En el caso de la ambigüedad, su manifestación en la esfera de lo social es igualmente decisiva. Bajo los regímenes tiránicos, nuestra convivencia con los otros como mencionó Hannah Arendt puede ser de hostilidad, donde nadie está de acuerdo con nadie. Bajo la máscara de la *Füreinander* (el *altruismo* que existe entre los miembros *unidos* de una familia) se esconde un *Gegeneinander*, un estar todos contra todos aislados entre sí, vigilándose y espíandose mutuamente.

Sin embargo, la ambigüedad en Heidegger también denota el carácter público del *presentir* y *sospechar* todos lo mismo, lo cual se manifiesta en lo social como la *histeria colectiva* donde todos prolongan y repiten la perspectiva del vecino. Nuestra relación *ambigua* con los otros³⁹ en Heidegger se manifiesta en el comportamiento de las personas bajo los totalitarismos según Arendt.

Ahora bien, la caída y sus momentos constitutivos se presentan, con todo lo antes dicho, en la descripción arendtiana de la sociedad de masas. La tentación y tranquilización de la caída se manifiestan en el *animal laborans* buscando su propia felicidad consumista, sintiéndose tranquilamente parte de una gran familia. Su mundo no es ni público ni privado: es la nación la que le ha retirado el peso de pensar por sí mismo. Así como la caída lo *tranquiliza* al empujarlo a *comportarse* como todos lo hacen, en los gobiernos totalitarios – que erradican la pluralidad humana– pareciera que todo *funciona bastante bien*. La eficiencia de lo normal resulta de gran alivio para el humano-masa.

El enredo, la precipitación y el torbellino en el que *cae miserablemente* el humano se manifiesta en sus distracciones privadas, existiendo como *sonámbulo* y no trascendiendo su propia vida, en la que queda encerrado sin poder escapar. Es un *esclavo* de su propia individualidad. Por último, en el momento de la alienación, el humano (o Dasein) termina sin poderse reconocer, abandonando su propia identidad a favor del Uno o de la sociedad de masas. Su más auténtica libertad e individualidad, quedan encubiertas de forma radical.

Esto conduce a exponer el último existenciario: la habladuría. Como se hizo mención antes, la habladuría no es negativa totalmente. Tenemos que comunicarnos cotidianamente con otros seres humanos, y no podemos conocer profundamente todo lo que hablamos. Así como el Dasein no puede existir sin cotidianidad, el humano no puede habitar siempre la esfera pública: este ocupa de la privacidad de su hogar para sentir arraigo, tanto con sus allegados, como con su familia. La

³⁹ Se tiene que hacer notar una aclaración importante (y que se había reservado para este momento). Es un *lugar común* criticar el pensamiento heideggeriano al interpretar la existencia impropia del Dasein, como una existencia en convivencia con los otros, y al mismo tiempo, interpretar su existencia propia como una “autenticidad prometeica” (Escudero, 2016a: 244), como la liberación de un “guerrero masculino” (Benhabib, 2000: 106) que sólo se relaciona ante sí mismo *afrentando* la muerte y al recuperar su ser *frente* a los otros. Autores como Jaspers, Buber, Sartre entre otros (Cfr. Barrett, 1967: 260) han interpretado a Heidegger de esta manera. Sin embargo, no sólo Heidegger remarca en *Ser y tiempo* que, *incluso en soledad*, el Dasein sigue coexistiendo con otros. No hay mundo sin otros, no hay otros (y yo mismo por lo tanto) sin mundo (Cfr. Heidegger, 1997: 145-146). Coherente con esto, así como existe una forma impropia de relacionarnos con los otros, al momento de “apropiarnos de nuestras posibilidades” (Cfr. Escudero, 2016a: 251), también seguimos *coexistiendo* con los demás, y nuestra relación con ellos se vuelve auténtica. Sin embargo, se tiene que aceptar de las críticas anteriormente dichas, que a pesar de que el mismo Heidegger tanto en el parágrafo 26 como en el 74 (en su discusión sobre la historicidad propia y el destino común) hace alusión a un modo propio de coexistir con los demás, no lo desarrolla ampliamente (Cfr. Escudero, 2016b: 147)

habladuría se vuelve *alienante* y *autoritaria* sólo cuando nos volvemos esclavos de lo que *se dice* y *hace a la ligera*.

El verdadero problema para Arendt, no radica en la labor ni en el *animal laborans*, mucho menos en la esfera privada. Radica en que *todas las actividades del ser humano se han homogeneizado*. Con ello, en la sociedad de masas el humano pierde su *arraigo* en el mundo privado y público. El *fundamento* y *raison d'être* de su propia individualidad es el discurso, la posibilidad de presentarnos ante los demás a través de acciones que son narradas, de contar una historia que revele quiénes somos, sabiendo que otros escucharán dicho relato. La trivialización del lenguaje y su despojo de todo rasgo de comprensión, adquiere su forma más inhumana y extrema en la soledad o aislamiento a la que nos vemos despojados en la esfera social.

La *difusión* y *repetición* de todo lo que se dice que es bueno y nuevo, a partir de la *escribiduría* y lo escuchado a oídas, le *privan radicalmente* al ser humano de ser él mismo. La habladuría, en un sentido radicalmente inauténtico, es la antítesis misma de la pluralidad humana, condición necesaria de la acción política y la *libertad*. Todos los momentos de la cotidianidad impropia en Heidegger, y los rasgos de lo social en Arendt, adquieren su verdadero peso y concretización en el aislamiento radical del ser humano en las tiranías y totalitarismos.

La habladuría, el modo de ser que encubre todo al creer que *todo está comprendido* y que imposibilita todo acto de debate y dilucidación, es asimilado por Arendt bajo la forma de soledad o aislamiento. El humano es subsumido por un proceso de automatización en el que *sólo y a solas tiene que laborar*, más no hablar con los demás. Es arrastrado por el mudo proceso de la vida y no puede esperar nada más de la vida que conformarse con gastar su tiempo libre, aislado de los demás, en su mundo privado lleno de distracciones y consumo.

La burocratización de la nación, su uso de estadísticas y el conformismo del humano privado (caracterizadas por el Uno y sus modos de ser), el consumo y la búsqueda insaciable de la felicidad (curiosidad), la hostilidad e histeria de las personas en los gobiernos tiránicos (ambigüedad) en donde todos están libres de la responsabilidad de pensar y actuar, al ser miembros de la sociedad de masas en donde todo funciona bien (caída), son los elementos constitutivos de lo social, y su forma más acabada es el aislamiento privado al que conduce la *muda* habladuría.

Conclusión

Como conclusión, se puede afirmar que el análisis completo de la cotidianidad impropia del Dasein se encuentra en la descripción de los rasgos que caracterizan lo social, así como el existencial más relevante para dicha descripción es el de la habladuría, y el *giro político* que le brinda Arendt en su

asimilación, se manifiesta en el aislamiento del humano-masa, esclavo de sus ocupaciones diarias, sin pasado o futuro que pueda convertir en una narración; como un fantasma anónimo, está privado de todo lenguaje y audición, encerrado en sí mismo de manera irremediable.

Los momentos estructurales del análisis heideggeriano de la cotidianidad impropia del Dasein pueden verse específicamente reflejados en los rasgos de la esfera social de la siguiente manera: el análisis del Uno anónimo sirve a Arendt para poder describir los fenómenos de la burocratización del estado-nación, el uso de estadísticas para determinar la conducta de la *gran familia* y el conformismo del humano completamente *privado* de otros; la curiosidad se manifiesta en el consumo insaciable y búsqueda de felicidad del *animal laborans*; la ambigüedad a su vez, se presenta como la hostilidad e histeria que se da en regímenes tiránicos; la caída sale a relucir en la descripción de la sociedad de masas y su funcionamiento eficiente y automatizado; y por último, la habladuría se ve encarnada en el fenómeno del aislamiento radical, en el que el humano ha perdido la posibilidad de revelar quién es a otros a través del lenguaje.

La esfera social ha conquistado el único espacio en donde las personas pueden ser auténticas y libres, donde pueden ser *propriamente* humanas. La publicidad de la esfera política ha sido despojada de todo lenguaje. El humano-masa cree comprenderlo todo, no necesita de cuestionamientos o de interrogaciones, y repite de manera incesante lo que su gran familia piensa y dice. La habladuría en *La condición humana*, constituye la pérdida de un mundo en común, y con ello, de la pluralidad y la acción, donde el discurso ha sido suplantado por la conducta y la automatización, y toda forma propia de aparición ante los demás y el reclamo por nuestra individualidad, quedan *encubiertos y ocultos* radicalmente. ¶

BIBLIOGRAFÍA

ARENDR, Hannah 1948 (1976). *The origins of Totalitarianism* [Los orígenes del totalitarismo]. A Harvest Book.

ARENDR, Hannah 1971 (1988). "Martin Heidegger, Octogenario". *Revista de Occidente*. N° 84. Sitio web: <https://fundacionfilosofica.com/wp-content/uploads/2022/09/Hannah-Arendt-Martin-Heidegger-octogenario.pdf>

ARENDR, Hannah 1958 (1998). *The Human Condition* [La condición humana]. The University of Chicago Press.

ARENDR, Hannah 1978 (2002). *La vida del espíritu*. Fina Birulés y Carmen Corral (Trads.). Paidós.

ARENDDT, Hannah 1954 (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Agustín Serrano de Haro (Trad.). Caparrós Editores.

ARENDDT, Hannah 1965 (2006a). *Sobre la revolución*. Pedro Bravo (Trad.). Alianza.

ARENDDT, Hannah 1970 (2006b). *Sobre la violencia*. Guillermo Solana (Trad.). Alianza.

ARENDDT, Hannah 1975 (2007). *The Jewish writings* [Escritos judíos]. Schocken Books.

ARENDDT, Hannah 1964 (2008). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Carlos Ribalta (Trad.). Debolsillo.

ARENDDT, Hannah 1958 (2016). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Paidós.

ARENDDT, Hannah y HEIDEGGER, Martin 1998 (2000). *Correspondencia 1925 – 1975*. Adan Kovacsics (Trad.). Herder.

BARRETT, William 1958 (1967). *El hombre irracional*. Aníbal Leal (Trad.). Siglo Veinte Editores.

BÁRCENA, Fernando (2006). *Hannah Arendt. Una filosofía de la natalidad*. Herder.

BENHABIB, Seyla (2000). *The reluctant modernism of Hannah Arendt* [El reacio modernismo de Hannah Arendt]. Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

BRUNKHORST, Hauke (2009). “Equality and Elitism in Arendt” [Igualdad y elitismo en Arendt]. En Villa, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* [Complemento Cambridge de Hannah Arendt]. Cambridge University Press.

CAPELLE-DUMONT, Philippe 2001 (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*. Juan Balaguer (Trad.). FCE.

DEMMERLING, Cristoph (2021). “Idle Talk” [Habladuría]. En Wrathall, Mark (Ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon* [El diccionario Cambridge de Heidegger]. Cambridge University Press.

- ESCUADERO, Jesús Adrián (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico*. Herder.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2016a). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Herder. Vol. 1.
- ESCUADERO, Jesús Adrián (2016b). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Herder. Vol. 2.
- HAN, Byung-Chul 2009 (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Paula Kuffer (Trad.). Herder.
- HEIDEGGER, Martin 1927 (1977). *Sein und Zeit* [Ser y tiempo]. Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin 1927 (1993). *El ser y el tiempo*. José Gaos (Trad.). FCE.
- HEIDEGGER, Martin 1927 (1997). *Ser y tiempo*. Jorge Rivera (Trad.). Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin 1982 (2000). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Jaime Aspiunza (Trad.). Alianza.
- HEIDEGGER, Martin 2004 (2008). *El concepto de tiempo. Tratado de 1924*. Jesús Adrián Escudero (Trad.). Herder.
- HEIDEGGER, Martin 1995 (2014 a). *Estudios sobre mística medieval*. Jacobo Muñoz (Trad.). FCE.
- HEIDEGGER, Martin 1985 (2014 b). *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica*. Jesús Adrián Escudero (Trad.). Trotta.
- Heidegger, Martin 1978 (2020). *Tiempo e historia*. Jesús Adrián Escudero (Trad.). Trotta.
- VILLA, Dana (1996). *Arendt and Heidegger and the fate of the political* [Arendt y Heidegger y el destino de lo político]. Princeton University Press.

XOLOCOTZI, Ángel (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Plaza y Valdéz.



Acceso Abierto. Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>