

Elsa Siu Lanzas²⁸

*En el Dasein, mientras él es,
queda siempre aún algo pendiente
que él puede ser y será.
(ST §45, 233-234)*

I. Introducción

En lo que sigue, se sostiene que la formación conduce a la comprensión de la existencia del *Dasein* como proyecto de individuación. Si bien Heidegger no tematiza la educación en la obra *Ser y Tiempo* (ST) sino en textos posteriores, por ejemplo, en *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, se afirma que en el texto de 1927, aparecen algunos conceptos básicos que anticipan un concepto de formación.

La línea expositiva que a continuación se sigue retoma el término individuación, mismo que aparece en el capítulo segundo de la introducción de *Ser y tiempo* (ST). Para estudiar la relación entre la formación, la individuación y el *Dasein* se recurre a los constitutivos existenciales del *no todavía* y *adelantarse al fin*, en su relación con el *Uno*.

El trabajo se divide en tres momentos, primero, se realiza una aproximación a la referencia sobre individuación en ST; segundo, se explicita la existencia como el poder ser propio del *Dasein*; y tercero, se discuten algunas consideraciones para una propuesta heideggeriana de formación en individuación.

II. Individuación en *Ser y tiempo*

El motivo que dirige la investigación de ST es el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser. El método que sigue es la fenomenología hermenéutica, pues “de la investigación misma se desprenderá que el sentido la descripción fenomenológica en cuanto método es la interpretación” (ST §7, 17).

El ser no aparece como fenómeno, la tarea es entonces, develar los fenómenos que por su inmediata regularidad no están dados. Se trata entonces de reelaborar la pregunta por el ser e interpretar al tiempo como horizonte de posibilidad para su comprensión.

Todo preguntar es uno de los modos de ser de un ente que al cuestionar

28 Docente de la Universidad de Costa Rica; estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia.

intenta esclarecer su propio ser. La investigación heideggeriana apunta a desentrañar las estructuras fundamentales del ente que es ontológicamente privilegiado, al estar siendo en la comprensión del ser. Pero interesa saber sobre aquel que pregunta, pues preguntar es un acto que muestra de suyo la actividad comprensora de la existencia, como un modo de ser.

Así pues, la comprensión por la pregunta de la investigación se va desarrollando en el desvelamiento de las estructuras de la existencia del *Dasein*, pero, en medio de esto ¿cómo aparece el término individuación? Individuación se menciona en dos ocasiones en *ST*. La primera, en relación con la trascendencia del ser del *Dasein* en disparidad del ente intramundano que *está ahí dentro del mundo*. Existencia es un término amplio que abarca todos los entes, incluyendo al *Dasein*, pero la existencia de este último, es privilegiada pues es un ente al que le va su ser como comprensión y proyecto:

El ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente. Su ‘universalidad’ no debe buscarse más arriba. Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óptica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del *Dasein* es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento transcendental. *La verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis*. (*ST*, §7, 38-39).

Individuación es mencionado en una segunda oportunidad: “la pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad más radical individuación en el *Dasein* singular” (*ST*, §8, 40-41). La ontología tradicional no ha diferenciado los modos de ser del ente *que está a la mano* de los modos de ser del *Dasein*, pero además, acuden a los términos: ego, sujeto, yo, conciencia, concepciones que prescinden de la discusión por el desenvolvimiento²⁹ del ser que involucra la comprensión del *Dasein*.

A pesar de que Heidegger no referencia a Duns Escoto en *ST*, como sí lo hace con Descartes, Kant y Husserl, es de suyo conocida la influencia del ‘doctor sutil’ en su pensamiento. Para Escoto, es inútil buscar un principio de individuación, por ejemplo la cantidad o la cualidad, como si fuera posible que a partir de un único principio de la realidad surgiera el proceso de singularización del ente. El individuo es un compuesto de materia común y heceidad. De la realidad común participan todos los seres, pero la heceidad es el principio individuante y singularizador. La materia común posee una realidad imperfecta de las sustancias naturales que les impide por sí misma ser individuos. La heceidad perfecciona a la naturaleza común y la convierte en unidad perfecta, en individuo. De modo

29 El problema de la ciencia y la Filosofía es que “terminan declarando un ‘Ser’ *Sein* –no despeja ni despliega el *Seyn-* que piensa haberlo captado en su *verdad*. El problema de la metafísica es el de su *acabamiento*: el dar por comprensión lo que sólo tiene carácter *indicial*” (Vargas, 2014, 171).

que, la materia común es el suelo en el que la individuación es posible, y cada uno de los individuos individuados “es una ‘determinación última’ de lo Común, ninguno de ellos lo contiene en sí por entero” (Virno, 2001, 178).

Es la *heceidad* la que permite que la naturaleza común sea singular y diferente de las otras sustancias individuales, pero esta individuación sólo surge de lo *Común*. Si bien Heidegger no hablará de materia común, la *heceidad* pudo ser retomada en la apuesta por el *Dasein* como un ente con singularidad, posibilidad y proyecto; y el *Uno* puede leerse como el ámbito de lo *Común*. Es al *Dasein*, a quien le pertenecen las formas particulares de *ser posible* en el *Uno*.

En el siglo XX es Simondon (2009) quien sistematiza una teoría de la individuación. El filósofo francés propone cuatro dominios en el estudio de la individuación, el físico, biológico, psíquico y colectivo. En el dominio de individuación colectiva es donde se despliega la individuación psíquica, la cual a su vez ocurre a partir de la individuación biológica sobre un fondo de individuación física. En esta línea expositiva, se podría afirmar que en Heidegger, el *Dasein* se comprende desde la individuación psíquica, como aquel capaz de problematizar-se y problematizar el entorno.

La individuación es una operación que ocurre únicamente en una relación *transductiva* de información entre el individuo preindividuo y el medio, entorno, *milieu*. El énfasis está en el proceso ontogenético que comprende estas relaciones y no en el individuo ya constituido, por ello, “palabras como individuo, persona y sujeto no son más que pantomimas de individuaciones producidas en todos los niveles” (Rodríguez en Simondon, 2009, 19).

De modo que, para Simondon (2009) no hay principio de individuación sino una operación individuante que se establece en relación. El individuo entonces, es una “actividad en relación” (Simondon, 2009, 84) y la vida es “una individuación continuada a través del tiempo, que prolonga una singularidad” (Simondon, 2009, 85).

Desde la perspectiva simondoniana, no existen individuos sino realidades preindividuales -y transindividuales-, lo que interesa son los vínculos permanentes entre la integración y la diferenciación del individuo con el colectivo. Por ello, Simondon (2009) se divorcia de los términos persona y sujeto, puesto que desconocen a la individuación como proceso y se centran la interrupción del devenir, en el que “todo puede ser individuado y nada puede ser individuado completamente” (Simondon, 2009, 88). En el individuo individuado queda una carga preindividual que es la que posibilita individuaciones posteriores, es precisamente, lo preindividual lo que posibilita que surja el individuo colectivo.

A partir de esta perspectiva, Virno (2001) formula el principio de individuación como componente político diferenciador entre multitud e imperio. El imperio promueve la unidad política para que el pueblo tienda a lo que en Heidegger

es el Uno, en cambio, la multitud le rehúye a la unidad pero a sabiendas que sólo puede derivarse de ella, es decir, “para el pueblo, la universalidad es una promesa; para las ‘múltiples’, es una premisa” (Virno, 2001, 10).

En Heidegger se pueden encontrar características similares al concepto de individuación simondoniano, en cuanto:

1. El *Dasein* es una individuación siempre parcial e incompleta, comprendida de aspectos preindividuales (singulares) que propician el cambio.
2. Lo colectivo, en el caso heideggeriano, el *Uno*, lo no individual, sirve de suelo para el despliegue de la individuación.

III. La existencia: *el poder ser propio del Dasein*

El *Dasein* es la alternativa heideggeriana al ego cartesiano, sujeto trascendental kantiano y yo puro de Husserl³⁰. Intenta ser un acercamiento diferente al problema del Ser y de la ontología tradicional. La *destrucción* que provoca el replanteamiento de la pregunta por el Ser busca romper con la ontología que habla de sujeto, yo, razón, espíritu y persona, sin cuestionar la estructura del Ser que involucran estos dominios. Tradicionalmente, el Ser se ha dado por supuesto o se le ha caracterizado como un *estar-ahí*, esto para Heidegger es “la omisión ontológica del *Dasein*” (ST, §6, 24-25).

Una omisión semejante ocurre con el término ser humano³¹. En cambio, la analítica existencial heideggeriana se propone “poner al descubierto *aquel* a priori que tiene que ser visible si la pregunta ‘qué es el hombre?’ ha de poder ser filosóficamente dilucidada” (ST, §9, 45-46). Entonces tampoco es el hombre³² el que pueda contribuir a la comprensión del ser³³, pero, además, Heidegger opta por no utilizar estos términos porque conservan la idea de *subjectum*, de sustancia. De manera que, la apuesta por el *Dasein* no es una extravagancia lingüística inmotivada, mas bien responde a que:

30 La epojé husserliana, al colocar entre paréntesis las cosas, precisa únicamente del yo que racionaliza y reflexiona, del yo puro, mientras que se desentiende del yo empírico, del yo del cuerpo, y por tanto, de la existencia.

31 No necesariamente debe identificarse ingenuamente al *Dasein* con el ser humano, según Thomson (2004) “mientras Haugeland sugiere que no todo *Dasein* necesita ser un ser humano, Dreyfus apunta a la inversa, que no todo ser humano cuenta como *Dasein*” (traducción propia, 442).

32 Aunque Heidegger ha dejado claro que el propósito de ST es la ontología fundamental “Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero esa no es la finalidad de la presente investigación” (ST, §28, 131-132).

33 Pues, “el ser no es un ente. El ser (*Seyn*) (desocultación- evento)” (Vargas, 2014, 174).

Toda idea de ‘sujeto’ –si no está depurada por un previa determinación ontológica fundamental– comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὑποκείμενον) (...) No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones ‘vida’ y ‘hombre’, para designar al ente que somos nosotros mismos. (ST, §9, 46-47).

El *Dasein* no es el sujeto moderno, pero tampoco tiene el modo existencia del estar-ahí del útil. Expresa una existencia que trasciende al útil, que abre el mundo y que su ser auténtico se da en el tiempo. El *Dasein* sobresale frente a los demás entes pues no sólo comparece como uno más entre otros, él se comprende “desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo” (ST, §4, 12-13). Se diferencia del útil porque la existencia le determina, no quiditativamente, sino como una posibilidad que hace suya.

El propósito heideggeriano es poner de relieve las estructuras originarias del ser del *Dasein*, estructuras desde las cuales “se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras ‘de ser’ ” (ST, §28, 131). Esto es, la existencia le viene al *Dasein* no como una propiedad sino como su constitutivo: el *Dasein* tiene-que-ser.

El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una primacía sobre todo otro ente. En primer lugar, una primacía *óntica*: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo (ST, §4, 13-14).

El *Dasein* existe en ocupación con los útiles a la mano, en solicitud con otros en *coestar* y consigo al *ser-sí-mismo*. No es tan sólo un ente que se encuentra frente o entre otros entes, sino que, tiene una relación de apertura consigo mismo, es un ser ontológico, es decir, que se comprende.

En su condición de arrojado, de *ser-sí-mismo*, tiene el modo de ser sus posibilidades, a partir de las cuales se comprende y se proyecta. La existencia es el poder ser propio, por ello “en el *Dasein*, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será” (ST, § 45, 233-234) y “mientras exista, el *Dasein*, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía* algo” (ST, § 45, 233-234).

En su estar siendo, el *Dasein* se comporta según su poder ser, “por mor de lo cual el [...] es en cada caso tal como es” (ST, § 41, 191-192). Incluso, asegura Heidegger, la desesperanza o un estar sin ilusiones, son peculiaridades del *estar vuelto hacia* de las posibilidades del *Dasein*. De modo que, el poder ser del *Dasein* es una permanente no conclusión, es decir, “en el *Dasein* siempre hay algo que todavía *falta*, que, como poder ser de sí mismo, no se ha hecho aún” (ST, § 46, 236-237); el *Dasein* está en devenir siendo lo que todavía no es.

La existencia como constitución fundamental del *Dasein* es una permanente inconclusión. Si el *Dasein* se nos muestra como entero, en el que ya no queda nada pendiente, ello anuncia que ha llegado la muerte y con ello la pérdida de su *estar-en-el-mundo*. El fin del *estar-en-el-mundo* es la muerte, y este es el límite de las posibilidades de ser del *Dasein*, pero a la vez, es la afirmación del sí mismo, pues: “nadie puede tomarle al otro su morir” (ST, § 47, 240-241).

La muerte es un existenciario *estar vuelto hacia la muerte*, y por ello no se equipara a la conclusión o desaparición de un útil que ha dejado de *estar-a-la-mano*. La muerte como existensivo es un *no todavía*. Esto es, el *Dasein* en su siendo está *vuelto a su fin*, a partir de que existe se hace cargo de su posibilidad más próxima: “apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (ST, § 48, 245-246). Al existir, el *Dasein* está arrojado a esta posibilidad, el fin es una amenaza inminente, insuperable, pero es en este *estar vuelto hacia* que el *Dasein* se comporta consigo mismo en tanto poder ser.

Pero el *Dasein* tiende a perderse en el Uno que encubre el *estar vuelto hacia la muerte*, “el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte” (ST, § 51, 254-255). El *Dasein* se entrega con angustia a la posibilidad inevitable de morir, el Uno, en cambio ante esta posibilidad de existencia se vuelve con miedo.

No obstante, el Uno, al ser una estructura existencial, es el marco para las posibilidades del *Dasein*. El *Dasein* está *caído*, siempre en medio de lo a la mano y el coestar con otros, como una huida de sí mismo que se reemplaza por el se:

El uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza, leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga [...] El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad (ST, §27, 126-127).

El Uno es el modo ser impropio del *Dasein*, enfatiza un impersonal que desdibuja su proceso individual. El *Dasein* es siempre proyectante, mas en su cotidianidad se encuentra absorto en el Uno que le impide asumir con responsabilidad sus proyectos, pues los promueve como si fuesen de todos y de nadie:

El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero, como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada *Dasein* de su responsabilidad [...] Con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo. Siempre ‘ha sido’ el uno y, sin embargo, las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie (ST, §27, 127-128).

El *Dasein* en el Uno carece de tiempo propio, vive en el tiempo de los demás. Su existencia se comprende en el tiempo de la historia, como una sucesión de fechas y hechos; en el tiempo del Uno, se aliviana la responsabilidad que im-

plica desplegar una existencia como proyecto propio. En la caída el Dasein se interpreta y confunde entre los entes del mundo, se aleja de su ser más propio. Absorto en lo cotidiano, el Dasein se encuentra en situación de impersonalidad e indiferencia de su propio tiempo.

El tiempo extático, tiempo propio, es un ir hacia la muerte desplegando una existencia auténtica que sólo ocurre como individuación del Dasein respecto del Uno. Esta existencia sucede en una temporalidad propia de su ser-ahí, como pasado, presente y futuro en el que los proyectos acaecen como posibilidad de desarrollarse.

Conforme el Dasein se adelanta sobrellevando la muerte como posibilidad, se abre a sí mismo: “el poder ser se desvela en el proyecto” (ST, § 53, 263-264). Adelantarse al fin es saber que la muerte, “no le presenta al Dasein ninguna ‘cosa por realizar’, ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real” (ST, § 53, 262-263). Es precisamente la posibilidad inminente de la pérdida de la existencia, la que hace que el *Dasein* se haga cargo de sí mismo. Esta posibilidad lo aísla y le muestra un dominio en el que el *estar en medio de lo que nos ocupa* y el *coestar con otros* no intervienen en el ser más propio:

La muerte no ‘pertenece’ tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella reivindica a éste en su singularidad. La irrespectividad de la muerte, comprendida en el adelantarse, singulariza al Dasein aislándolo en sí mismo. Este aislamiento es un modo como el ‘Ahí’ se abre para la existencia. (ST, § 53, 263-264).

Cuando se proyecta desde el fin, el *Dasein* se hace libre para posibilitarse. Sabe que sus posibilidades son finitas y que debe desarrollarlas en la existencia fáctica desde sí mismo. Esta libertad se alcanza en la disposición afectiva de la angustia, la cual “revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (ST, § 40, 188-189).

La angustia es propia y solitaria, es la angustia un fin singular que es inevitable. Como disposición afectiva no se encuentra en el ente intramundano, surge en el *Dasein*, cuya existencia tiene el privilegio de anticiparse a las posibilidades de su ser. Con la angustia se aísla y comprende que la pérdida de existencia se asume singularmente. Pero esta comprensión es la que finalmente le libera porque le permite desplegar, en apertura, las posibilidades de ser.

IV. Formación para la individuación

Como se adelantó en la introducción de este artículo, se hecha en falta la tematización de la educación en ST. El presente apartado constituye una propuesta de aproximación a lo que sería la práctica pedagógica conducente a la formación del Dasein.

La existencia del *Dasein* se diferencia de la existencia del útil porque no es un mero *estar-ahí*, es una muestra de individuación porque en su despliegue se comprende de suyo y toma su existencia con propiedad. El ser del *Dasein* no está dado con anticipación, sino que es un hacerse existencial que se desarrolla de modos distintos. Entendido como un *no todavía*, que mientras exista, se estará desarrollando desde su poder ser. Su existencia se proyecta hacia lo que todavía no es, pero en ese proyectarse ya está siendo.

En el desarrollo existencial del *Dasein* se deja siempre un resto pendiente, una posibilidad. Su ser está siempre en proceso y como tal se conforma como su proyecto, se encarga de su existencia en el por mor de sí que él mismo ha elegido y que él mismo es.

En el *adelantarse al fin*, el *Dasein* se abre como posibilidad existencial antes que se ponga en juego su ser. La muerte es la posibilidad entre la diversidad de posibilidades, pero la única que con seguridad se presentará. Ella es la que reivindica al *Dasein* como un ser reemplazable en la ocupación pero irremplazable para el fin. Es entonces, el asumirse como finito lo que resalta la singularidad del *Dasein*.

La angustia es la disposición afectiva del resultante *poder-estar-en-el-mundo* que posibilita asumir la existencia con propiedad. Si en el fin el *Dasein* es insustituible, nadie puede tomar su lugar, ello le hace comprender que su existencia puede ser desplegada en un anticiparse que lo ratifica como un singular.

En este orden de ideas, ¿es posible pensar la formación a partir del *no todavía* o del *anticiparse*? Para Heidegger al menos es necesario comprenderse como un *ser-para-la-muerte*, lo que implicaría una formación *vuelta-hacia-el-fin*. Sería asumir que en la posibilidad más inminente del existir, se es singular, por lo que, la formación se conformaría desde y para la individuación, como proyecto de una existencia auténtica.

El *Dasein* puede leerse desde el principio de individuación como un aporte de lo singular y la diferencia, no posee un proyecto único y cerrado, en cuanto su apertura hay variedad de posibilidades. Asimismo, no se encuentra dado ni permanece estático, es un permanente despliegue existencial que se va dando, es una existencia que en su desarrollo está siempre individuándose.

Si se forma para poder ser con propiedad, no es indiferente a lo que elige y a lo que le sucede en su existencia. Una formación que privilegie lo Uno y se estructure en el *se*, y no en la autenticidad del *Dasein*, lo encubrirá como posibilidad singular, hace a cada quien indistinguible del otro, y por tanto, despoja al *Dasein* de su responsabilidad existencial.

El proceso de formación del *Dasein*, que está también inmerso en el Uno,

sólo podría ser significativo si otorga las posibilidades para el paso de un estar-en-el-mundo inauténtico a un estar-en autenticidad. La existencia se desarrolla, no como un hecho, sino como posibilidad, una de las mayores diferencias con aquello cuya existencia es un simple estar-en-el-mundo. Una formación auténtica ha respondido al llamado del ser, y por tanto, sabe que el camino no es una educación instrumental u orientada a la obtención del éxito, sino una que facilite un Dasein proyectado en posibilidades. La caída se manifiesta en dicha educación positiva, instrumental, eficiente y normalizadora, en ella, el Dasein evade su propio ser.

Para lograr una formación auténtica, es necesario un docente que, más que ‘maestro experto’, posea además de su dominio científico una visión “comprensiva con los procesos de la vida del enseñar” (Oral, 2013, 220). De aquí que, el docente no es una unidad de conocimiento, un simple ejecutor burocrático o aquel que realiza labores para cumplir con estándares internacionales, sino un ser humano con una existencia concreta sobre la cual le conciernen preocupaciones y proyectos. En razón de ello:

La enseñanza es comprendida como relación pedagógica primordial (...) No se trata simplemente de un trabajo en el que se siguen un conjunto de disposiciones, se es experto en un tipo conocimiento o se posee la habilidad para enseñar un programa educativo conforme a cumplir, de manera efectiva, con un empleo. La enseñanza es intrínsecamente relacional. Se trata de que aquello que pedagógicamente se encuentra desarticulado, se transforme en la capacidad de articular, en términos propios, la comprensión del mundo en el que viven y en el que otorgan significado a su existencia (...) Para lograr formar en relaciones pedagógicas, los profesores también necesitan comprometerse con la articulación de su propia experiencia de vida (Oral, 2013, 220, traducción propia).

Por lo que, un proceso de formación que convierta a la educación en instrumentalización, profesionalización o corporación, es un proceso esterilizante que no conduce a una existencia auténtica. Pero la autenticidad no es un estado de llegada, sino un desenvolver existencial de cada quien en el *coestar* con otros:

Únicamente en la relación concreta con otros seres humanos puede cada quien convertirse en uno. Ser docente es primariamente ayudar a sus estudiantes a devenir ser humano –desarrollando su propia singularidad– a través del encuentro entre su propio ser singular y el de los otros (Oral, 2013, 220, traducción propia).

La autenticidad o inautenticidad es la relación que establece cada quien con su propio ser, auténtico es aquella que se ha hecho cargo de su propia muerte, inauténtico aquel que la ignora. Una educación auténtica es aquella que cuya formación va dirigida a que los estudiantes se comprendan a sí mismos como

un ser capaz de desarrollarse en su totalidad, y así se apropien de su existencia como un proyecto que implica responsabilidad.

V. Consideraciones finales

En la investigación que propone Heidegger, el *Dasein* es el ente que ha de ser interrogado sobre su ser, que es la existencia. Este, no se encuentra únicamente como la existencia de un *ser-ahí*, su ser está abierto al mundo y abierto a sí mismo, no se asume como determinación pasiva sino como un *estar-en-el-mundo* siendo siempre posibilidad.

El respecto esencial de *estar-en-el-mundo* como *ser-sí-mismo* es el que abre las posibilidades de que el *Dasein* pueda-ser. Esta posibilidad, cuando se da de modo propio, aparece como un *todavía no* y como un *anticiparse*. El *Dasein* es un ser que se encuentra desplegándose, de modo que no puede darse una última palabra sobre lo que es su existir, pues se va determinando con sus posibilidades de ser.

Anticiparse a la muerte, no con el afecto del miedo, sino como angustia de la imposibilidad de existir, contribuye a que el *Dasein* se asuma como 'responsable' de su existencia. La angustia como disposición afectiva es la que abre las posibilidades del *Dasein* porque le hace saber que entre la multiplicidad de posibilidades, el fin está asegurado.

118

Mas, es el fin el que recalca la singularidad del *Dasein*, en cuanto insustituible en su muerte. Pero también, recuerda que su existencia se desarrolla en singularidad, claro está en el estar en ocupación con lo *a-la-mano* y en la solicitud del *coestar*, pero el existir lo asume cada quien como suyo propio.

La existencia es lo que individua al *Dasein*, y sobre todo, su pérdida de existencia. El *Dasein* en su existir, es constitutivamente individuación, no se encuentra como un ser dado, sino como un despliegue existencial de posibilidades de sí mismo.

Desde la propuesta heideggeriana, la formación no puede divorciarse de la constitución existencial del *Dasein*, anclado en la estructura fundamental del *estar-con* y en el horizonte de comprensión del tiempo. Una educación tradicional se fundamenta en el Uno y se mantiene en él, en cambio, para la formación en individuación del *Dasein*, es necesario un docente se comprenda también como *Dasein*, para que logre tomar al Uno como suelo para desplegar en sus estudiantes constitutivos existenciales, por ejemplo el *no-todavía*, para una formación auténtica, responsable.

Una formación que tome al *Dasein* como referente, debe proponerse en aper-

tura, como un proceso en el que se proyecta el fin para asumir con propiedad la existencia. En cambio, una formación que tienda a una práctica existencial impropia, impide que *Dasein* muestre su singularidad y se comprenda en esta. Por el contrario, tendería a una formación en el Uno, en la cual la existencia misma puede tornarse indiferente.

VI. Referencias bibliográficas

Gamboa, S., Vargas, G. Didáctica en la condición Posmoderna, de las competencias a la cooperación. *Revista digital de investigación Lasalliana*, (3), (1998): 20-30.

Heidegger, M. *Ser y Tiempo*. Trad. José Eduardo Rivera. Chile: Editorial Universitaria, 1998.

Kreber, C. *Authenticity in and through teaching in higher education: the transformative potential of teaching*. Inglaterra: Routledge, 2013.

Marion, J. El sujeto en última instancia. *Revista de Filosofía*, VI (10), (1996): 439-458.

Muñoz, E. Heidegger y la pregunta por el hombre. *Veritas*, II (16), (2007): 91-105.

Oral, S. The teacher's world: heideggerian authenticity and existential thinking in initial teacher education. *Interchange*, (44), (2013): 219-239.

Pérez, A. De Duns Escoto a Martin Heidegger. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (13), (2006): 129-142.

Simondon, G. *La individuación*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

Thomson, I. Heidegger's perfectionist philosophy of education in Being and Time. *Continental Philosophy Review*, (37), (2004): 439-467.

_____. Heidegger in ontological education, or: How we become what we are. *Inquiry*, (44), (2001): 243-268.

Vargas, G. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Estados Unidos de Norteamérica: Editorial Académica Española, 2012.

Vargas, G. *Individuación y anarquía*. Colombia: Editorial Aula, 2014.

Virno, P. Multitude et principe d'individuation. *Multitudes* (7), Majeure : Après Gênes, après New York, 2001.