

RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA
2. **TÍTULO:** Autenticidad y cuidado de la existencia. Una lectura de la alteridad en *Ser y Tiempo*.
3. **AUTOR:** Wilson Alberto Díaz González
4. **LUGAR:** Bogotá D.C.
5. **FECHA:** junio de 2013
6. **PALABRAS CLAVE:** Dasein; Otro; alteridad; autenticidad; responsabilidad; Heidegger; Lévinas.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** En contravía de las reflexiones filosóficas que consideran que, al otorgarle primacía a la investigación por la pregunta por el ser, la filosofía de Heidegger deja en un lugar secundario la dimensión humana, especialmente la relación del ser humano con el Otro en cuanto tal, el objetivo principal de esta monografía consiste en demostrar que en la filosofía de Heidegger, específicamente en su obra *Ser y Tiempo*, es posible encontrar ciertos elementos sobre el problema de la alteridad.
8. **LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía contemporánea.
9. **FUENTES CONSULTADAS:** HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, 2003, HEIDEGGER, M, *Being and time*, StateUniversity of New York Press, 1996, LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad en infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, 2002, LÉVINAS, Emmanuel, *De la existencia al existente*, Arena Libros, 2000, VATTIMO, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, 1995.
10. **CONTENIDOS:** Nadie puede negar que la filosofía de Heidegger sea de carácter metafísico. Las primeras páginas de *Ser y Tiempo* confirman la necesidad del filósofo por reformular la pregunta por el ser. No obstante, esa preocupación de Heidegger parece incurrir en la omisión de otras reflexiones como, por ejemplo, la ética. En efecto, la ausencia de una reflexión sobre lo ético por parte del filósofo, sumado a su filiación con el partido nacionalsocialista en 1933, condujo a diversas críticas por parte de otros pensadores. Así, por ejemplo, recordemos la célebre crítica de Lévinas a Heidegger a propósito de la alteridad. Según el filósofo franco-lituano, el pensamiento de Heidegger, al otorgarle especial primacía al ser en general sobre lo ente y lo humano, subordina las relaciones humanas, especialmente la relación con el Otro en cuanto tal. En ese sentido, sostiene Lévinas, no resultaría posible pensar en una relación genuina del yo con la alteridad.
Sin embargo, consideramos que en el pensamiento de Heidegger, a pesar de su preocupación por la pregunta por el ser, se pueden encontrar algunas reflexiones sobre la alteridad. ¿En qué sentido? En contravía de lo sostenido por Lévinas, queremos demostrar que el Dasein, tal como lo concibe Heidegger en *Ser y Tiempo*, sólo tiene la posibilidad de realizar una existencia auténtica si abre lugar a un trato solícito frente a los otros con quienes comparte el mundo. Expresado de manera negativa: la existencia es inauténtica si no se da lugar a ese encuentro con la alteridad.
11. **METODOLOGÍA:** Es de carácter crítico-hermenéutico, con base en el análisis y la interpretación de textos de carácter filosófico.
12. **CONCLUSIONES:** Ciertamente, la filosofía de Heidegger plantea la necesidad de reformular la pregunta por el ser, y esta preocupación atraviesa como *leitmotiv* toda su empresa filosófica. Con todo, no resulta del todo acertado considerar que el filósofo alemán otorgue un lugar secundario a la dimensión humana, puesto que en su obra capital *Ser y Tiempo* podemos encontrar elementos que lleven a pensar que Heidegger tuvo en cuenta, de una u otra manera, la necesidad de consolidar relaciones responsables entre el Dasein y los otros.

**AUTENTICIDAD Y CUIDADO DE LA EXISTENCIA
UNA LECTURA DE LA ALTERIDAD EN *SER Y TIEMPO***

WILSON ALBERTO DÍAZ GONZÁLEZ

Trabajo monográfico para optar al título de Licenciado en Filosofía

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ
2013**

**AUTENTICIDAD Y CUIDADO DE LA EXISTENCIA
UNA LECTURA DE LA ALTERIDAD EN *SER Y TIEMPO***

WILSON ALBERTO DÍAZ GONZÁLEZ

Trabajo monográfico para optar al título de Licenciado en Filosofía

Directora: Diana María Muñoz González

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA, SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE FILOSOFÍA
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ
2013**

A la profesora Diana María Muñoz:

Gracias por seguir con rigor y paciencia
no sólo este trabajo monográfico, sino también
gran parte de mi trayectoria académica.

A la Orden de los Ministros de los Enfermos,
que me enseñó la importancia de atender al Otro
que sufre, el que me llama a la responsabilidad
de responder a su llamado.

ÍNDICE

Introducción.....	6
Agradecimientos.....	9
1. INAUTENTICIDAD Y AUTENTICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA EN MARTIN HEIDEGGER.....	11
1.1 Análisis de las estructuras ontológicas del Dasein.....	12
1.2 Ser-con y la coexistencia como condiciones para la interacción humana.....	15
1.3 El problema de la inautenticidad.....	17
1.4 La disposición afectiva de la angustia.....	21
1.5 El Dasein como ser finito.....	24
1.6 El llamado de la conciencia y la culpabilidad originaria.....	29
1.7 La autenticidad humana.....	32
2. LA CRÍTICA DE LÉVINAS A HEIDEGGER: A PROPÓSITO DE LA ALTERIDAD.....	36
2.1 «Hay»: ser anónimo e impersonal.....	38
2.2 Hipóstasis: la posición del sujeto.....	40
2.3 La soledad del existir.....	44
2.4 La alteridad.....	49
3. LA ALTERIDAD EN <i>SER Y TIEMPO</i>.....	60
3.1 Dejar “ser” a los otros.....	63
3.2 El Dasein auténtico como “conciencia” de otros.....	70
4. Bibliografía.....	81

INTRODUCCIÓN

El problema capital del pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976) es la pregunta por el ser en cuanto tal, pregunta que, como se sabe, es característica de la filosofía occidental. Pero lejos de continuar una tradición filosófica que, a su manera, trató de abordar dicho interrogante, el filósofo establece un diálogo crítico con la metafísica misma. Desde los albores de la filosofía, dice Heidegger, la pregunta por el ser tuvo en vilo la investigación de grandes pensadores como Platón y Aristóteles; aunque sólo para enmudecer desde entonces¹. De ahí que el filósofo hable del olvido del ser [*Seinsvergessenheit*], es decir, de la preocupación de la metafísica exclusivamente por lo entitativo, sin ahondar en la problemática del ser *qua* ser. En pocas palabras, la filosofía ha discurrido sobre el olvido de la diferencia óntico-ontológica. Por las anteriores razones, Heidegger propone en *Ser y tiempo* la reformulación y la reelaboración de la pregunta ontológica por antonomasia, efectuando así una nueva investigación diferente a la expuesta por la tradición tal como lo podemos constatar a lo largo de su obra.

Ahora bien, esa preocupación fundamental de Heidegger por el ser *qua* ser parece llevar, de una u otra manera, al olvido de otras importantes reflexiones como, por ejemplo, la ética. En efecto, el silencio del filósofo acerca del problema de lo ético, silencio que fue mal juzgado, entre otras, por las críticas que suscitó su filiación al partido nacional-socialista, condujo al señalamiento de otros filósofos a propósito del carácter ‘anti-humanista’ de su filosofía, en tanto privilegió la pregunta por el sentido del ser dejando en un segundo plano el problema de la dimensión humana. Destaca en este sentido la conocida crítica de Lévinas a Heidegger acerca de la alteridad. Dicho sea brevemente, el filósofo franco-lituano considera que, al otorgarle especial primacía al ser en general sobre lo ente y lo humano, el pensamiento de Heidegger desatiende las relaciones humanas, especialmente la relación con el Otro en cuanto tal. De ahí que el pensamiento del filósofo alemán, visto como un episodio más dentro de la filosofía occidental que ha incurrido en esa falta, reciba el calificativo de ontología, es decir, “filosofía primera que no cuestiona el Mismo, [que] es una filosofía de la injusticia”². En este sentido, Lévinas afirma que mientras haya por delante una investigación ajena al problema de la dimensión humana, específicamente a la problemática de la Otredad, no resultaría posible pensar en una relación genuina entre el Mismo y la alteridad.

¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003. p. 25.

² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad. Traducido por Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002. p. 70.

Pero, ¿resulta justa en su totalidad la crítica de Lévinas a Heidegger sobre el problema del Otro? ¿Acaso porque el filósofo alemán tome en sus manos una pregunta que es propia de la tradición occidental, la pregunta por el ser en general, se sigue que este pensador no haya dedicado un espacio a la reflexión sobre la alteridad? Así, pues, lo que intentamos en este trabajo es mostrar que en el pensamiento de Heidegger, específicamente en *Ser y tiempo*, es posible encontrar elementos para una reflexión sobre este tema. Nuestro trabajo quiere demostrar, en contravía de lo que sostiene Lévinas, que el Dasein, tal como lo concibe Heidegger, sólo tiene la posibilidad de realizar una existencia auténtica [*eigentlich*] en tanto da lugar a un trato solícito de los otros con quienes comparte el mundo. Expresado de manera negativa: la existencia es inauténtica [*uneigentlich*] si no se da lugar a ese encuentro con la alteridad de los otros.

Con el fin de sustentar dicha lectura, nuestro trabajo está dividido en tres capítulos. El primer capítulo, *Inautenticidad y autenticidad de la existencia humana en Martin Heidegger*, tiene como propósito presentar la manera como pueden entenderse estos dos términos de la filosofía heideggeriana: inautenticidad y autenticidad. Se mostrará que la distancia entre ambos pasa por la relación que en cada caso el Dasein tiene con los otros. En efecto, Heidegger presenta la autenticidad como una modificación óptica del Dasein, que abre paso a una elección más decidida de las propias posibilidades y, junto con ello, a una comprensión más propia de los demás Dasein.

El segundo capítulo titulado *La crítica de Lévinas a Heidegger: a propósito de la alteridad*, reconstruye dos temas del pensamiento de Lévinas, a saber: la emergencia del existente concreto – hipóstasis– y la relación entre el yo y el Otro. Con ello queremos mostrar cómo este filósofo, quien parte en principio de la ontología heideggeriana, pasa posteriormente a criticar ese discurso que ha privilegiado la pregunta por el ser por encima de lo ente. Dicho de modo más claro, el primer tema se refiere al dominio del ser sobre lo entitativo, y el segundo tema –la relación del sujeto con el Otro– lleva a Lévinas a situar la ética como filosofía primera por encima de la ontología.

Será en el tercer capítulo, *La alteridad en Ser y tiempo* en donde haremos ‘hablar’ a Heidegger para ‘responder’ en parte a las críticas de Lévinas. Este capítulo sostiene la posibilidad de encontrar en la filosofía de Heidegger, específicamente en *Ser y tiempo*, una preocupación por la relación del Dasein hacia los demás. En el marco de la reflexión sobre la autenticidad humana–modificación óptica lograda por el reconocimiento de la finitud, el llamado de la conciencia y la culpa originaria–, el Dasein establece un trato respetuoso con los otros, superando así la

desconfianza y la indiferencia propias de los vínculos cotidianos e inauténticos que dificultan la solidaridad y el respeto por la alteridad.

Esperamos que el lector juzgue la pertinencia de nuestra lectura acerca de una reflexión sobre la alteridad en *Ser y tiempo* de cara a las críticas que plantean el carácter meramente secundario que le dio Heidegger al problema del Otro. Lejos de concluir o de cerrar definitivamente este tema, esperamos que nuestro ejercicio permita abrir espacios de diálogo, en donde la polifonía de voces permita conformar una pieza por lo pronto inacabada.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a Dios haber llevado a buen término esta parte de mi trayectoria académica, Guía de mis decisiones y mis elecciones de vida. En segundo lugar, quiero darle las gracias a mi familia: a mis padres –Gilberto e Isabel– quienes me acompañaron en cada momento de alegría y de dificultad presentes en mi vida. Les agradezco su constante apoyo y su infinita paciencia para conmigo. A mi hermana –Brenda– a quien le adeudo el tiempo que siempre me exigió, justa o injustamente, para fortalecer nuestra relación fraternal, y que por cuestiones académicas algunas veces le negué. ¡Gracias por tu comprensión, cuidado y cariño!

Sería un acto negligente, casi imperdonable, pasar por alto las orientaciones y las ayudas constantes – académicas y personales– de cada uno de los profesores de la Facultad de filosofía de la Universidad de San Buenaventura –Miguel Ángel Villamil; Olvani Sánchez; José Luis Luna; Tatiana Castañeda; Tulia Almanza; Manuel Alejandro Prada; Giovanni Púa; Alejandro Rojas; P. Fernando Benítez; P. Publio Restrepo; Luisa Fernando Barrero (Tata) y César Delgado–. A todos ellos: ¡muchísimas gracias y que Dios los bendiga! Asimismo, me siento completamente agradecido con la profesora Diana María Muñoz, quien supo guiar con rigor, lectura aguda y atenta, pero a la vez con paciencia este trabajo monográfico y, a lo largo de mi carrera, ha sabido guiarme en este arduo sendero de la formación filosófica. Vaya para usted este trabajo como un sencillo homenaje.

También quiero agradecer a la Orden de los Ministros de los Enfermos que dejó una impronta imborrable en mí, a saber: atender al Otro que sufre, que está desnudo y que necesita mi atención a ejemplo de San Camilo, patrono de los enfermos. Sin lugar a dudas, fue la experiencia pastoral la que incitó mi preocupación por el problema del Otro que en este momento se constituye como tema de mi trabajo monográfico. Vaya también para ustedes este trabajo como una oración ¡Gracias por tan magnífica enseñanza!

Finalmente, agradezco a cada uno de mis compañeros de estudio que prestaron oído a mis perspectivas e inquietudes acerca de este trabajo, quienes, por su parte, se mostraron interesados y me brindaron palabras de aliento para que yo pudiera llevar a feliz término esta reflexión. Quiero dejar un espacio sencillo para mencionar también a Libia Stella Díaz, a quien le agradezco sus constantes ayudas para conmigo.

A todos ustedes, ¡Muchas gracias!

1. INAUTENTICIDAD Y AUTENTICIDAD DE LA EXISTENCIA HUMANA EN MARTIN HEIDEGGER

El *leitmotiv* del proyecto filosófico de Heidegger es la búsqueda por el sentido del ser en cuanto tal. Así, pues, las consideraciones que se desarrollan en *Ser y tiempo (ST)* tienen como propósito la *reformulación* y la *reelaboración* de la pregunta por el ser. Ello obedece a una discusión continua con la tradición filosófica occidental, la cual, según el filósofo, ha incurrido en nada menos que en el *olvido del ser [Seinsvergessenheit]*. Quiere decir que la metafísica occidental, lejos de ahondar en la problemática del ser en cuanto tal, habría consagrado sus investigaciones al campo de lo entitativo. La tradición filosófica, sostiene el filósofo alemán, ha discurrido sobre el olvido de la diferencia óntico-ontológica. Es por eso por lo que Heidegger toma distancia de las reflexiones metafísicas hechas hasta su momento y emprende una nueva trayectoria investigativa.

El nuevo sendero que traza Heidegger se anuncia en el desarrollo argumentativo de los primeros párrafos de *ST*. Allí el filósofo expresa no sólo la necesidad de abordar nuevamente la pregunta por el ser, sino que también pone de relieve el nuevo punto de partida para emprender su investigación. Al reformular la pregunta *par excellencede* la filosofía, Heidegger afirma que el único entre los entes que pregunta por el ser es la existencia humana. Contrario a la tradición occidental que emprendió sus reflexiones ontológicas partiendo de los entes, el filósofo pone su mirada en la existencia humana que denomina como *Dasein*. Este término indica “la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (ahí o, en alemán, *Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido”³. Así, y tal como se puede constatar a lo largo de su obra, el filósofo presenta un novedoso lenguaje ontológico como reacción adversa a las meditaciones metafísicas que le precedieron.

La elección hecha por Heidegger del *Dasein* como ente privilegiado para abordar la pregunta por el ser no es accidental, puesto que entre todos los entes él es el único que se pregunta por el ser. No obstante, la comprensión del *Dasein* sobre el ser *qua* ser no es diáfana, ya que su intento de aprehensión intelectual y conceptual queda siempre a medio camino. Lejos de considerarla como un obstáculo, dicha ‘incomprensión’ es tomada por el filósofo como un aspecto positivo, en la medida en que el *Dasein* *comprende*, aunque sea de modo vago, aquello que llama *ser*. Por estas razones, el

³ ESCUDERO, Jesús Adrián. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009. p. 64.

Dasein es un ente que posee una doble primacía: óptica y ontológica. Óptica por cuanto es el *único* ente que se pregunta por el sentido del ser; ontológica, en la medida en que tiene una comprensión del ser aunque sea de manera media, lo que lo convierte en vía de acceso a la pregunta por el ser. Así las cosas, el Dasein es el punto de partida indicado para que Heidegger efectúe su investigación ontológica. Pero, ¿cuál es el modo apropiado de acceso a él? Es aquí donde el filósofo presenta como apuesta interpretativa la *analítica existencial*, que consiste en el análisis ontológico de las estructuras inherentes al Dasein.

1.1 Análisis de las estructuras ontológicas del Dasein

Fiel a su cometido de tomar distancia de la metafísica occidental –entendida ésta como la reflexión filosófica que olvidó la pregunta por el ser en cuanto tal–, Heidegger concibe al Dasein como un ente que, de suyo, posee una relación originaria con el ser y los entes. Dicha concepción manifiesta una crítica implícita a la metafísica de la subjetividad, la cual concibió al Dasein como un cierto *subiectum* fundamentador de sí mismo que, posteriormente, establece comercio con lo que es, con los entes. De ahí que el filósofo, como reacción a la tradición filosófica, denomine como *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*] esa ligazón primaria entre el Dasein y el mundo circundante.

Ser-en-el-mundo es una de las estructuras más importantes de la existencia humana, en tanto posibilita un análisis pormenorizado de la relación inherente que el Dasein en su cotidianidad⁴ establece con el mundo. El enfoque triple de dicha estructura expuesta por Heidegger en el § 12 (en-el-mundo, el ente que comporta esa estructura ontológica y el ser-en) refleja de antemano que el Dasein *está en* el mundo, entendido este último no como el receptáculo o contenedor de objetos, sino como el espacio vital donde el Dasein se desenvuelve diariamente. Al hacer alusión al ser-en [*In-sein*], lo que el alemán está presentando es que esa estructura ontológica le posibilita al Dasein los diversos modos de *habitar* el mundo (*In: Innan*, i.e., habitar, residir, quedarse en). Entendámonos: el Dasein habita, está familiarizado con el mundo, se ocupa del mundo de diversas formas en su diario vivir (cultivar, interrogar, cuidar de, etc.)

Ahora bien, el *ser-en*, en cuanto habitar el mundo, devela el carácter de apertura de la existencia humana. Esto quiere decir que el Dasein está siempre abierto al mundo, a las cosas, a los

⁴ La cotidianidad del Dasein es el punto de partida que toma Heidegger para sacar a la luz las estructuras ontológicas fundamentales de este ente ejemplar. Así al menos lo expresa el filósofo: “El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido [...] de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediata y regularmente*, en su cotidianidad media”. HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 40-41.

demás y a sí mismo a la manera de: a) la disposición afectiva [*Befindlichkeit*]; b) la comprensión [*Verstehen*] y; c) el discurso [*Rede*]. Veamos brevemente cuál es la importancia atribuida por Heidegger a estas estructuras ontológicas:

La *disposición afectiva* revela, junto con la comprensión, el temple anímico del Dasein en su relación con el mundo. En todo momento y en toda ocupación el Dasein está anímicamente dispuesto (sea en la serenidad, en el mal humor, en la inquietud), condición ésta que determina su comprensión de las cosas, los otros Dasein y los sucesos que le rodean, incluso de sí mismo (por ejemplo, cuando nos irritamos al presenciar un suceso chocante para nosotros, o cuando nos encontramos con alguien con la que no tenemos una relación cordial). En lo tocante a la comprensión de sí mismo llama la atención que Heidegger ponga su mirada en la indeterminación afectiva – descolorida, monótona –, pues ella devela la ‘carga’ de la existencia que el Dasein debe asumir. Esto indica que cada uno de nosotros debe asumir sus opciones o elecciones de vida en virtud de su condición histórica y fáctica. Aquí es donde la *disposición afectiva* descubre al Dasein como un ser arrojado en el mundo [*Geworfenheit*]. Quiere decir que en su *facticidad*, el Dasein está consignado en un mundo cuya significatividad *ya* ha sido constituida por experiencias previas, está inmerso en una urdimbre de significaciones. La facticidad indica los rasgos inherentes que constituyen al Dasein en virtud de su historicidad – que yo sea, por ejemplo, colombiano, del S. XX, hijo de padres colombianos, que hable español, etc. –

A partir de su estado de arrojado y de su facticidad, la comprensión⁵ del Dasein se articula sobre el mundo, sobre sí mismo y sus elecciones. Gracias a este modo de ser, el Dasein no sólo se puede desenvolver en sus quehaceres cotidianos, sino que también –en su ser fáctico– debe asumir sus posibilidades, lo cual implica renunciar a otras. La comprensión del Dasein, en tanto abre un elenco de posibilidades que él puede asumir o no, tiene la estructura esencial del proyecto (*Entwurf*), el cual debe entenderse como la condición de posibilidad de cualquier decisión o elección bosquejada a futuro. Gracias a este modo de ser el Dasein puede, en primer lugar, interpretar [*auslegen*] (§33) no solamente los entes intramundanos que comparecen –esto es, explicitarlos en su carácter de *algo en cuanto algo* a partir de la urdimbre de significaciones establecida en un contexto específico–, sino también elaborar las posibilidades que constituyen su

⁵ Cabe advertir, junto con Heidegger, que la comprensión que tiene el Dasein no es de entrada un acto teórico, reflexivo como se entiende comúnmente; es básicamente el modo como el Dasein se enfrenta y se desenvuelve hábilmente en sus ocupaciones de la vida diaria: ser capaz de una cosa, poder hacer frente a algo, saber hacer algo, *ser entendido en algo* en su vida cotidiana. Cf. *Ibid.*, p. 167.

existencia (que dentro de las diversas profesiones que encuentro en el mundo, por ejemplo, elija la opción de la docencia); y en segundo lugar, puede predicar o emitir un enunciado de aquello que lo rodea o lo que sucede en su mundo. Dicho acto es efectuado por el Dasein por medio del lenguaje, entendido por el alemán como la totalidad de palabras, gestos y signos que posibilitan la comunicación verbal, y que está fundamentado por la tercera estructura ontológica del *discurso* (§ 34). Dicha estructura, en últimas, está basada en la interpretación y ésta, a su tiempo, está constituida por la comprensión.

Así, mientras que la disposición afectiva indica el estado de arrojado del Dasein –lo sido–, el comprender posee un carácter proyectivo hacia las posibilidades –por-venir–. Ambos modos de ser del Dasein en su carácter de apertura, determinan las posibilidades que asume este ente ejemplar. En su condición fáctica, arrojado al mundo, el Dasein ‘ve’⁶ un panorama de elecciones que él mismo puede o no elegir. El Dasein *es* de acuerdo a sus elecciones, su existencia se constituye en virtud de las posibilidades elegidas.

Ahora bien, ¿en qué consiste la existencia del Dasein? Según Heidegger, la *existencia* [*Existenz*]⁷, el ser del Dasein, no es un contenido ‘quiditativo’, una esencia completamente definida. Todo su desarrollo consiste en las posibilidades que la existencia humana elige o no en cada momento o situación de su ‘vida’ –lo que Heidegger denomina *ser-en-cada-caso-mío* [*Jemeinigkeit*] –. En cada una de esas circunstancias el Dasein se juega su existencia, se hace o no responsable de la misma: bien puede hacerse cargo de ella al tomar o elegir sus decisiones –ganarse a sí mismo– o bien dejar que su existencia sea tomada por otros (como se ve en §27) –perderse a sí mismo–.

⁶ Según Heidegger, a la comprensión, en cuanto carácter proyectivo, le pertenece existencialmente la *visión* [*Sicht*] del Dasein. Lejos de concebirlo como una mirada aprehensora del espíritu o como el acto de la facultad de la vista, la visión para Heidegger es aquella característica del Dasein que consiste en dejar comparecer a los entes que se encuentran en el mundo, sea en su ocupación de las cosas [*Umsicht* y *Hinsicht*], en su solicitud con los seres humanos [*Rücksicht* y *Nachsicht*] o consigo mismo en su existencia íntegra [Transparencia: *Durchsichtigkeit*]. Todas estas formas de visión se fundan en la comprensión. Cf. *Ibid.*, p. 170.

⁷ La existencia [*Existenz*] del Dasein, como lo afirma Heidegger en el §9 de *ST*, no es equiparable a la existencia [*Vorhandenheit*] de los entes intramundanos, en la medida en que la *Vorhandenheit* indica la mera presencia de las cosas que nos salen al encuentro (como una mesa o como un árbol). Así las cosas, la constitución ontológica del Dasein no es equiparable a la constitución de los entes intramundanos. De ahí que Heidegger atribuya el término *existencial* y *categorías* a los modos de ser de la existencia humana y de las cosas, respectivamente. Cf. *Ibid.*, p. 67-70.

Pues bien, en esas dos modalidades de la existencia se vislumbra la temática central de este capítulo: el problema de la autenticidad e inautenticidad de la existencia humana⁸. Dicho de modo interrogativo: *¿Qué entiende Heidegger por una existencia inauténtica y qué, entonces, por una existencia auténtica?*

Antes de entrar al desarrollo propuesto por Heidegger en torno a la temática de la inautenticidad humana, conviene presentar algunos aspectos que se derivan de la pregunta que presenta el filósofo, a saber: *¿quién es el Dasein en la cotidianidad?* Haciéndola más extensiva, *¿quién es ese ser que posee un trato inmediato con el mundo y con los entes que le salen al encuentro?* Como veremos, Heidegger expone y analiza la coexistencia [*Mitdasein*] y el ser-con [*Mitsein*] –siendo este último un modo de ser de la existencia humana–, los cuales figuran como condiciones de posibilidad de la existencia humana para relacionarse con los otros. Partiendo de esas dos estructuras, Heidegger estudia el modo *cotidiano* de ser-sí-mismo del Dasein, esto es, el *Uno (das Man)*.

1.2 El ser-con y la coexistencia como condiciones para la interacción humana

En el § 25 Heidegger manifiesta la necesidad de responder a la pregunta por el *quién* del Dasein en la cotidianidad. Dicho de modo interrogativo, *¿quién es aquél que habita el mundo?* Ciertamente, y desde el marco de lo óntico, una respuesta inmediata podría ser el yo o el ‘sujeto’: yo soy aquel que habita el mundo, que en la cotidianidad se ocupa de él. Sin embargo, el filósofo alemán conserva su distancia frente a esa concepción de la subjetividad, puesto que ella –implícita o explícitamente– comporta la idea de una existencia que *permanece* invariable, inmutable o idéntica frente a los avatares y las vicisitudes de la ‘vida’. Ahora bien, supuesto que el yo es el único *quien* habita en el mundo, *¿acaso es él quien únicamente constituye el mundo y su entramado de significaciones?* De ningún modo. Entonces, *¿qué sucede con los demás que también lo habitan en la cotidianidad?* Lejos de pensar al Dasein como un *subiectum* encapsulado en sí mismo que, *posteriormente*, establece trato con el mundo, las investigaciones de Heidegger apuntan a la descripción de la existencia humana en su relación con los otros en el mundo. *¿En qué sentido?* El Dasein, además de hallar entes intramundanos en el mundo circundante, habita el mundo con los otros. A los otros, nos dice el filósofo, les corresponde el modo de ser de la coexistencia [*Mitdasein*], que se refiere a la existencia de otros seres humanos que también habitan y se ocupan

⁸Cf. HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

del mundo. De ahí que Heidegger advierta que los otros no son equiparables a los utensilios de los que nos ocupamos a diario, no son entes a la mano o que estén meramente presentes como cosas ‘inanimadas’, sino, más bien, son de la misma índole del Dasein.

Así como la existencia humana establece una cierta relación con los entes intramundanos, también entabla un *commercium* con los otros. Ese comercio es posible merced a la estructura ontológica del ser-con [*Mitsein*], la cual, según Heidegger, posibilita la relación del Dasein con otros Dasein. En nuestra vida cotidiana vivimos siempre con los otros, relacionándonos con ellos; el mundo del que nos ocupamos a diario también lo *habitan* otros Dasein; es, como lo afirma Heidegger, un mundo en común o mundo compartido [*Mitwelt*].

La estructura ontológica del ser-con que expone Heidegger deja ver que a la existencia humana le es inherente una relación con los otros, su modo de *convivir* con los otros en un mundo compartido no consiste en un mero encuentro de seres humanos a la manera de las cosas que están presentes. Es aquí donde cobra sentido la distinción que el filósofo hace entre la ocupación [*Besorge*] y la *solicitud* [*Fürsorge*], entendidos respectivamente como los modos de relación del Dasein con los entes intramundanos y con los seres humanos.

De acuerdo con Heidegger, la solicitud del Dasein en su *vidacotidiana* se mueve de la siguiente manera: “Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros.”⁹ Así las cosas, podemos apreciar que estas maneras de relación hacia los otros se caracterizan por la indiferencia y la desconfianza mutua. A esto el filósofo denomina los modos deficientes de la solicitud. Al respecto, el filósofo alemán reconoce, como veremos más adelante, que es preciso superar dicho trato indiferente con los demás, ya que esa indiferencia para con ellos no es igual a la que asumimos con los entes intramundanos. Frente a esto, la diferencia entre la ocupación y la solicitud se deja ver en la breve alusión de Heidegger con respecto a dos modos de visión [*Sicht*] que pertenecen al trato solícito del Dasein con los otros: la *consideración* [*Rücksicht*] y la *tolerancia* [*Nachsicht*]:

Así como la circunspección pertenece a la ocupación de las cosas a la manera de descubrir los entes a la mano, la solicitud [*Concern*] es guiada por la *consideración* y la *tolerancia*.

⁹ HEIDEGGER, Ser y tiempo, Op. cit. p. 146.

Con la solicitud, ambos pueden recorrer los modos deficientes e indiferentes al punto de llegar a la *desconsideración* y la tolerancia que es guiada por la indiferencia¹⁰.

Resumamos: el ser-con es una estructura ontológica del Dasein que se funda en la relación de éste, en cuanto *ser-en-el-mundo*, con los otros entes con carácter de Dasein y que comparecen ante él, coexisten con él, cuyo trato con ellos es a la manera de la solicitud. A los otros, nos dice Heidegger, los encontramos ocupados en su mundo con las ‘cosas’, como lo estamos también cada uno de nosotros en nuestra vida cotidiana. En otras palabras: el Dasein, en su inmediatez, está absorto en el trato de los entes intramundanos que le salen al encuentro. Esto da pie a Heidegger para que afirme que en su relación con los otros, el Dasein no es él mismo, esto es, que aún no asume propiamente sus decisiones y sus posibilidades, en fin: su existencia. ¿Qué significa esto? Entramos de lleno al problema de la existencia inauténtica.

1.3 El problema de la inauténticidad

Para Heidegger los otros cumplen un papel mediador en la comprensión y la toma de decisiones de la existencia humana: todo acto comprensor del Dasein está, *inmediatamente*, bajo las normas y los cánones establecidos por los otros. Estos otros, nos dice el filósofo, no son individuos en concreto o específicos. Muy propio de los ‘otros’ es su carácter anónimo, esa colectividad sin identidad precisa a la cual Heidegger bautiza con el nombre de *elUno* [*das Man*].

En efecto, en cuanto está *ya* arrojado en el mundo, el Dasein se encuentra en un mundo donde están presentes ciertas ideas gestadas por otros y en las que él se encuentra viviendo y que, en principio, asume para comprender su entorno¹¹. Al estar inmerso en una comprensión común de las cosas, el Dasein está sometido a los cánones de conducta establecidos por la colectividad anónima –el *Uno*– en su convivir cotidiano: todas las elecciones, deseos y decisiones por las que constituimos nuestro ser están mediadas por la comprensión común que, al fin y al cabo, es la que constituye nuestra ‘identidad’. Según Heidegger, el Dasein sigue pasiva y acríticamente aquellas

¹⁰ En la traducción de Jorge Rivera de *Ser y tiempo* las nociones alemanas *Rücksicht* y *Nachsicht* son vertidas al castellano como *respeto* e *indulgencia*, respectivamente. Elegimos, en este caso, la traducción al inglés de Joan Stambaugh para evitar ciertos equívocos en lo concerniente a la palabra indulgencia presentes en el castellano al tener ciertas resonancias morales. Queda como registro al menos las líneas en inglés: “Just as *circumspection* belongs to taking care of things as a way of discovering things at hand, concern is guided by *considerateness* and *tolerance*. With concern, both can go through the deficient and indifferent modes up to the point of *inconsiderateness* and tolerance which is guided by indifference”. Cf. HEIDEGGER, *Being and time*, Op. cit. p. 115.

¹¹ Cf. VATTIMO, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Traducido por Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 1995. p. 41.

normas ya instituidas por los ‘otros’ anónimos, determinando cualquier comprensión del Dasein sobre el mundo y despojándolo de su posibilidad de hacerse cargo o responsable de su existencia, de asumir sus propias decisiones con un carácter más decidido.

Así, cualquier posibilidad de asumir o de comprender nuestra vida diaria, de hacernos responsables de nuestro existir, queda reducida a cosa trivial, sin importancia, nivelada por la comprensión corriente y común, en tanto que la colectividad anónima prescribe nuestra comprensión del mundo y las decisiones que debemos asumir. En otras palabras: esa colectividad sin identidad conduce a la regulación de la interpretación del mundo y del Dasein, interpretación que carece de fundamento. De ahí que en principio el Dasein no se hace cargo genuinamente de su ser, de su existencia, pues sus posibilidades ya están establecidas por los ‘otros’. Esto es a lo que Heidegger denomina la existencia inauténtica: una existencia que sigue pasivamente la comprensión común establecida por la colectividad anónima, que no toma en manos sus decisiones propias con un carácter decidido, siguiendo irreflexivamente las normas que de antemano están instauradas.

El análisis de la inautenticidad humana se despliega aún más cuando Heidegger asevera que los tres existenciales del Dasein en su carácter de apertura (la disposición afectiva, la comprensión y el discurso) están determinados por la dictadura de la colectividad anónima, por el *Uno*, a la manera de la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. Estos tres modos cotidianos del ser del Dasein, en su aperturidad, convergen en lo que Heidegger denomina la *caída* [*Verfallen*] (§§28-38). Este estado cadente de la existencia humana es la piedra de toque para mostrar con más claridad la inautenticidad del Dasein en la cotidianidad. Sigamos esto con más detalle.

Heidegger reconoce que la comprensión del mundo y, a una con ello, de los entes intramundanos, los otros y sobre sí mismo están mediados por los cánones e interpretaciones establecidos por la colectividad anónima, por el *Uno*. Pues bien, el filósofo interpreta esta suerte de comprensión común, de término medio del Dasein como *habladuría*, cuya característica estriba en un cierto discurrir sobre las cosas sin fundamento alguno (esto es, los entes o los otros de los que *se habla*), como se patentiza en la convivencia cotidiana. Más que comprender al ente del que *se habla*, *se presta oídos* a lo que se habla. La *habladuría* es un discurso de oídas, puesto que se presenta de modo superficial o vago.

Según Heidegger, la *habladuría* conduce a la propagación y a la repetición de lo medianamente comprendido por el Dasein y los otros co-existentes. Tan insidiosa llega a ser esta difusión de la comprensión común, que la *habladuría* toma un carácter autoritario. La dictadura de

la habladuría dificulta y exime al Dasein de efectuar una comprensión auténtica del mundo, lo cual le impide volver al fundamento de las cosas comprendidas. En otras palabras: la habladuría cohibe todo intento de interrogación o puesta en cuestión de las cosas o de las circunstancias presentes en la vida cotidiana, a través de una suerte de represión o de trivialización de las mismas. Así las cosas, la habladuría del Dasein en su cotidianidad coarta cualquier intento de establecer relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con los otros y consigo mismo.

Moviéndonos aún en el campo de la comprensión humana, Heidegger asevera que la existencia humana, en su inmediatez y cotidianidad, tiene una cierta tendencia al ‘ver’, esto es, a la *curiosidad*. Propio de la curiosidad es la posibilidad que ella abre para que el Dasein establezca un trato con aquello que le resulta novedoso, llamativo, interesante. Ese encuentro perceptivo del Dasein con la novedad presente en el mundo no se reduce a la facultad de la visión. Cuando el filósofo trae a la memoria la concupiscencia de los ojos (§ 36) expuesta por Agustín de Hipona, quiere confirmar que la visión juega un papel análogo a los demás sentidos (¡mira cómo suena!; ¡mira cómo huele!; ¡mira cómo sabe!, etc.) Similar a la habladuría, la curiosidad no pretende establecerse en un horizonte de sentido fijo, sino que busca ver por mero ‘contagio colectivo’, porque a los ojos de los demás resulta llamativo, distractor, atrayente.

Así, la habladuría y la curiosidad, a los ojos de Heidegger, conducen a la *aparente estabilidad* de la existencia humana en su vida cotidiana. Ambas le garantizan al Dasein la presunta autenticidad de una vida plenamente vivida pero, a decir verdad, lo que se advierte es una cierta comodidad facilista de la comprensión de los entes del mundo, dificultando así una comprensión más decidida de los asuntos del mundo.

Con esto entramos, siguiendo a Heidegger en el § 37 de *Ser y tiempo*, al tercer modo de ser del Dasein en la cotidianidad: la *ambigüedad*. En esa comprensión interpretativa común ya establecida, que posibilita una suerte de acceso fácil a los entes del mundo, se despliega paulatinamente una imposibilidad de discernir entre lo que es una comprensión auténtica y una comprensión inauténtica. Esa ambigüedad no sólo se manifiesta en la comprensión del mundo, sino que también determina la convivencia con los otros y la relación del Dasein consigo mismo. Para efectos de nuestro interés, queremos poner la mirada en la presentación que Heidegger efectúa a la hora de exponer la ambigüedad entre los seres humanos en la vida cotidiana.

En el convivir cotidiano –dice Heidegger– nuestra comprensión de los otros es ambigua en el sentido en que tenemos noticia de ellos solamente de lo que *se* ha oído, de lo que *se* ha dicho o lo

que *se* sabe de él. Negativamente expresado, la convivencia con los demás no está fundamentada mediante un trato *directo* con ellos, sino por el discurso de oídas que nos ofrece dicha sociedad anónima. Así, esa convivencia determinada, establecida, estipulada por el *Uno*, abre campo para el espionaje mutuo y la tensión vigilante recíproca. Esto quiere decir que cada uno se fija en lo que los demás dicen o en su manera de actuar cotidianamente. Si existe trato con los otros, en principio, estará mediado por intereses y desconfianzas. Es por eso que el filósofo sostiene que, en el marco de la cotidianidad, “bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra otros”¹², resaltando así que la relación del Dasein con los otros no resulta genuina en el orden de lo inauténtico.

La habladuría, la curiosidad y la ambigüedad son los tres caracteres que constituyen el ser del Dasein en su cotidianidad, lo que Heidegger denomina la *caída* de la existencia humana. El estado cadente al que se refiere el filósofo consiste en que el Dasein está inmediatamente absorto en las ocupaciones del mundo, entregado completamente a los entes que le circundan. De esta manera, la responsabilidad del Dasein de tomar en sus manos su existencia y sus elecciones quedan bajo el amparo de la colectividad anónima. Es aquí donde el análisis de la existencia inauténtica llega a su punto álgido, puesto que el Dasein es develado como un ser cuyas decisiones están mediadas por la comprensión común. En la caída el Dasein se entrega pasivamente a las normas ya establecidas sin ningún asomo de posición crítica, al igual que toda elección que asuma para su vida estará controlada por aquellos que lo rodean. Al moverse en esa suerte de pasividad el Dasein cree llevar una vida auténtica, cree que ha tomado sus decisiones por sí mismo. Esa actitud tranquila del Dasein frente a su existencia, en virtud de las reglas instituidas, paradójicamente conduce a una absorción más aguda en la habladuría y en la novedad, precipitándolo a una suerte de ‘alienación’ que le oculta sus propias posibilidades y que, por lo demás, lo fuerza insidiosamente a vivir en la inautenticidad. En suma, el Dasein está absorto continuamente en la comprensión y el discurso sin fundamento, de oídas, y en lo fútil de la cotidianidad inauténtica.

Los análisis de Heidegger expuestos hasta aquí han puesto de relieve, mediante la empresa de la analítica existencial, las estructuras fundamentales del Dasein en su relación con el mundo, esto es, con los entes intramundanos, los otros y consigo mismo. El Dasein, en su inmediatez y cotidianidad, está absorto en las ocupaciones y está entregado a la comprensión de término medio y a las reglas establecidas por los demás, por la colectividad anónima. En pocas palabras, el Dasein está, de suyo, inmerso en la inautenticidad.

¹² HEIDEGGER, Ser y Tiempo, Op. cit. p. 197.

No obstante, cabe resaltar con Heidegger que la inautenticidad es inherente al Dasein, lo cual disipa cualquier intento de interpretar dicho estado bajo una mirada moral o religiosa, como si el Dasein fuera inauténtico a raíz de algún acto inmoral o pecaminoso que haya cometido y por el cual habría que reprocharle. De ahí que no quepa concluir que la existencia inauténtica sea una existencia '*inferior*', esto es, degradada al compararse con la existencia auténtica. Este último modo de existir, dicho sea de paso, estriba en la manera decidida de asumir las decisiones, las posibilidades y la comprensión del mundo, de las cosas y de los otros que la rodean. En últimas, la autenticidad es una modificación existencial, óptica de la existencia humana.

Hemos visto que el Dasein está siempre abierto al mundo a través de la disposición afectiva, la comprensión y el discurso. Estos tres existenciales están determinados por la esfera anónima del *Uno* como habladuría, curiosidad y ambigüedad, los cuales convergen en la caída del Dasein, que radica en la entrega absorta de sus ocupaciones cotidianas en el mundo y, a su vez, en seguir acríticamente o pasivamente las reglas y las normas de la convivencia humana. Por esta razón, al Dasein le queda vedada, *por el momento*, la posibilidad de apropiarse de su existencia, puesto que no elige sus posibilidades por sí mismo, lo que Heidegger bautiza como *inautenticidad*. El Dasein inauténtico es aquel que evade continuamente el trabajo de responsabilizarse de su ser.

Empero, ¿no cabe pensar que el Dasein *pueda* asumir tal responsabilidad? En términos heideggerianos, ¿el Dasein *puede* llegar a ser auténtico? Si esto es posible ¿cuáles son esas experiencias que conducen a la autenticidad? Lo que sigue a continuación, siguiendo al filósofo, es una exposición de aquellas experiencias del Dasein que lo conducen a la autenticidad. Como punto inicial, Heidegger presenta una exposición sobre la angustia [*Angst*], disposición afectiva fundamental que es característica del Dasein que se reconoce como ser finito, como un ser *volcado para la muerte* [*Sein-zum-Tode*]. En ese reconocimiento de su mortalidad, proviene del Dasein mismo un llamado destinado para él. Hablamos del *llamado de la conciencia* [*der Ruf des Gewissens*], el cual cumple una doble función: primero, pone de presente el carácter de culpabilidad [*Schuldigkeit*] originaria del Dasein y, a su vez, lo impele a apropiarse de su existencia, a ser auténtico [*eigentlichsein*]. Dicho modo de ser auténtico exige la resolución [*Entschlossenheit*], que es el modo de apertura auténtico del Dasein, donde él se resuelve decididamente a ser sí mismo.

1.4 La disposición afectiva de la angustia

A menudo solemos equiparar la angustia con otro fenómeno similar, a saber: el miedo, considerando simplemente que la primera es una intensificación del segundo. Sin embargo,

Heidegger establece una distinción importante frente a estas dos disposiciones afectivas, puesto que el miedo se manifiesta en el Dasein cuando se enfrenta a un ente del mundo, mientras que la angustia, anticipémoslo, es la disposición afectiva fundamental por la cual el Dasein reconoce su condición mortal y finita. Veamos esto con mayor detenimiento.

En el § 30 Heidegger presenta los tres componentes del fenómeno del miedo: el ante-qué del miedo, el tener miedo y el por-qué del miedo. Como seres que habitamos en el mundo decimos que *tenemos miedo* cuando anímicamente estamos afectados por algo o alguien cuya característica principal es ser amenazante. Aquello que se presenta de esa manera puede ser un ente del mundo, sea intramundano o los otros con carácter de Dasein. Entonces, tememos *ante* algo o alguien que se manifiesta de modo pernicioso, perjudicial, puesto que puede poner en peligro nuestra existencia. Así, por ejemplo, sentimos miedo cuando un ladrón se avecina. No sabemos si él trae intenciones de atacarnos o robarnos, pero sabemos que sus propósitos no son nada benévolos hacia nosotros. Analizando este ejemplo, podemos evidenciar que somos miedosos *ante* alguien que nos afecta, el malhechor, quien nos sale al encuentro de modo amenazante y que, posiblemente, puede asaltarnos y, por ende, puede perjudicar nuestra vida. El miedo se da siempre y cuando haya un ente amenazante que nos puede perjudicar.

Cosa diferente sucede con la angustia, puesto que no nos angustiamos *ante* un ente perjudicial como pasa cuando sentimos miedo, sino al relacionarnos con nosotros mismos. El hecho de sentirnos angustiados (en tanto nos enfrentamos a nuestra condición mortal, como se verá después) pone en suspensión la familiaridad, la relevancia del mundo en el que nos movemos y del que nos ocupamos a diario. En la experiencia de la angustia, los entes y la coexistencia de los otros que están en el mundo carecen de importancia. Aquello de lo que nos angustiamos no es *nada*, si por nada entendemos la total ausencia de significado de los ‘objetos’ intramundanos o de los otros que, en el marco de la cotidianidad, configuran la existencia del Dasein.

Según Heidegger, al poner entre paréntesis esa significatividad del mundo y de sus circunstancias cotidianas, la angustia pone en cuestión la posibilidad de que el Dasein se comprenda a partir de los cánones ya establecidos por la interpretación pública. Cuestionada la importancia de las ocupaciones y el significado de las comprensiones cotidianas, dicha disposición afectiva aísla al Dasein llevándolo ante sí mismo, ante su más propio ser. Sin embargo, dicho aislamiento no debe llevarnos a pensar que el Dasein rompe cualquier nexo intencional con el mundo –encerrándolo en un solipsismo –, puesto que, como se sabe, el Dasein ya está siempre ligado con el mundo de

manera indisoluble. Más bien, lo que expone Heidegger al respecto es que gracias a la experiencia de la angustia el Dasein tiene la *posibilidad* de apropiarse de las elecciones que constituyen su existencia bien sea de modo inauténtico, siguiendo acríticamente las normas ya disponibles en la cotidianidad, o de manera auténtica, decidida y críticamente. Es esto a lo que el filósofo denomina *anticiparse-a-sí [Sich-vorweg-sein]* del Dasein.

Cabe advertir que la anticipación de esas posibilidades que configuran la existencia del Dasein se efectúa siempre desde la condición fáctica. Esto es, al estar ya arrojado en el mundo – *estando-ya-en-(el-mundo)*, como dice Heidegger – el Dasein encuentra una gama de elecciones establecidas en su entorno cotidiano, ya presentes en su cotidianidad, las cuales puede o no elegir. En primera instancia, el Dasein las asume de modo ‘involuntario’, de manera irreflexiva, dado su carácter inauténtico y cadente en cuanto ser absorto en las ocupaciones cotidianas del mundo, entregado de lleno a sus quehaceres cotidianos, renunciando a la apropiación de su existencia (*en medio de-[el ente que comparece dentro del mundo]*).

Pues bien, estos tres momentos –anticipación, facticidad y estado cadente– conducen a Heidegger a la presentación formal del *cuidado* (anticiparse-a-sí-estando-ya-(en el mundo)-en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)) como fundamento de las estructuras ontológicas del Dasein. Allende una exposición de carácter formal, la relevancia del cuidado estriba en que ella sirve como fundamento a los modos de relación del Dasein con el mundo. Nuestra ocupación [*Besorge*] con los entes intramundanos y nuestra solicitud [*Fürsorge*] para con los otros están fundamentadas en el cuidado. Además, la novedad planteada por Heidegger en lo tocante a esta estructura originaria reside en que, *por vez primera*, y según el momento de la *anticipación-de-sí*, el Dasein se enfrenta con la posibilidad de ser sí mismo, de hacerse cargo de su ser mediante la elección *propia* de sus posibilidades.

Hasta ahora hemos expuesto que Heidegger pone de presente la angustia como la disposición afectiva fundamental que, primero, suspende la familiaridad cotidiana del Dasein con el mundo y, segundo, lo conduce al aislamiento, en el sentido en que se enfrenta con la posibilidad de asumir las elecciones que constituyen su existencia. Gracias a esa experiencia particular el Dasein se encuentra como un ser que, en su carácter fáctico, está vuelto, lanzado hacia las posibilidades constituyentes de su ser, las cuales no son creadas o inventadas, sino que él mismo las encuentra ya establecidas en el mundo del que se ocupa a diario y, a su vez, se las apropia. La disposición

afectiva, la condición fáctica y el estar vuelto hacia las posibilidades asumidas de modo inauténtico o auténtico revelan el carácter finito de la existencia humana. Así lo expresa Vattimo:

La situación afectiva revela el hecho de que el proyecto que constituye el Dasein [*esserci*] es siempre un «proyecto arrojado», es decir, pone de relieve la finitud del Dasein. En la situación afectiva, de hecho, nos encontramos *siendo*, sin poder dar razón radicalmente de ello. El Dasein es finito en cuanto el proyecto sobre el mundo que constituye su ser no es un presupuesto que él pueda «resolver» y consumir, como quería Hegel (...) El Dasein es, pues, finito en cuanto es, aunque siendo aquel que abre y funda el mundo, a su vez lanzado a esta apertura, la cual no pertenece ni como algo de lo que pueda disponer, ni como una determinación trascendental de cada sujeto como tal. Esta estructura lanzada es lo que Heidegger llama la *facticidad* [*effettività*] de la existencia¹³.

De acuerdo con estas líneas, podemos evidenciar que el Dasein, en cuanto ser arrojado en el mundo, está vuelto no solamente hacia las posibilidades constituyentes de su ser, sino que también está volcado hacia la posibilidad de morir, lo cual pone de relieve su condición mortal. Aquí es donde la angustia juega un papel relevante, puesto que es la disposición afectiva propia del Dasein que reconoce su finitud. Dicho más claramente, el Dasein se angustia al descubrir su condición finita, que en cualquier momento no existirá más, que la muerte le vedará la posibilidad de seguir configurando su existencia. Pues bien, llegamos al punto donde Heidegger expone el tema de la finitud de la existencia humana, momento en que el Dasein reconoce su fragilidad mortal, su estar siempre vuelto hacia la posibilidad de morir (§§ 47-53). Veámoslo con más detenimiento.

1.5 El Dasein como ser finito

En las primeras líneas del § 47, Heidegger reconoce que la muerte conduce a la imposibilidad de que el Dasein se apropie por sí mismo de sus posibilidades. Aquel que muere, evidentemente, no puede darnos noticia alguna de su experiencia de morir. Entonces, ¿cómo reconoce el Dasein su finitud si no ha experimentado la muerte? En su cotidiano vivir, el Dasein, en cuanto ser que ‘vive’ con otros el mundo, constata que los demás mueren, fallecen, no *habitan* más el mundo, su experiencia de tomar entre manos sus posibilidades les queda definitiva y

¹³ La traducción al castellano de *Introducción a Heidegger* vierte el término *situazione affettiva* por disposicionalidad. A nuestro juicio, traducimos dicho término por *situación afectiva*. Igualmente, y siguiendo la recomendación de los traductores de la obra de Heidegger, dejamos el término alemán *Dasein*, término que Vattimo traduce en su idioma por *Esserci*. Cf. VATTIMO, Gianni. *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1991. p. 35-36.

absolutamente vedada. Los allegados al difunto, por su parte, se ocupan solícitamente de él organizando el sepelio, los rezos, el recuerdo de las vivencias, etc.

Pero aquel o aquellos que presencian la muerte de los otros, ¿cómo se reconocen finitos? Evidentemente no experimentamos en ‘carne propia’ nuestra pérdida de la existencia en la muerte de los otros. Perdemos a alguien cuando muere, sí; pero esto no implica que nosotros mismos hayamos experimentado esta crucial experiencia de la vida. Sin embargo, este suceso de la muerte de los otros figura como piedra de toque para que el Dasein, en cuanto ser-con otros, se reconozca como un ser finito, como un existente que, al igual que el otro que ha fallecido, también correrá con la misma suerte de morir. Dentro de ese elenco de posibilidades que definen la existencia del Dasein figura también la posibilidad de morir, afectándolo de manera directa. Es por eso que Heidegger ve en la muerte la posibilidad más propia e irremplazable del Dasein, la cual debemos asumir por cuenta propia, puesto que allí, en nuestro carácter finito, reconocemos que está en juego nuestra existencia. En suma, el Dasein es un ser que dejará de vivir, es un *ser-para-la-muerte*[*Sein-zum-Tode*],e.d., *anticipa* la muerte como su posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable, es una experiencia ineludible.

Hablar de anticipación, como hemos visto, es hablar de uno de los momentos constitutivos del cuidado. Y es que, en efecto, lo que propone el filósofo es vincular el fenómeno de la muerte con los tres caracteres esenciales de la *Sorge*, recordemos: la anticipación, la facticidad arrojada y el estado cadente del Dasein. ¿Cómo se relaciona, entonces, la muerte con el *cuidado*?

Sabemos, siguiendo a Heidegger, que la anticipación del Dasein posibilita una suerte de previsión de sus posibilidades en cuanto ser consignado en el mundo en su estado inauténtico. Entre todas las posibilidades se encuentra también la posibilidad de morir. El Dasein está volcado hacia esa posibilidad que lo lleva a descubrirse como ser finito en el mundo. Ahora bien, si el Dasein está vuelto hacia sus posibilidades en cuanto *ser-en-el-mundo*, tenemos que él está también arrojado fácticamente hacia su muerte. Y si recordamos que el estado de arrojado es develado en virtud de la disposición afectiva, podemos ver que el fenómeno anímico del Dasein al confrontarse con su posibilidad de morir es la *angustia*. En fin, el Dasein se angustia al comprenderse como un ser finito vuelto hacia su ‘fin’, a su posibilidad de no existir más en el mundo.

Según Heidegger, la muerte es la posibilidad que pertenece a la condición de arrojado del Dasein que se patentiza en la angustia. Que él asuma por sí mismo o no su finitud es sólo una prueba de que en su cotidianidad la existencia humana está huyendo de la muerte, consagrándose

únicamente a sus ocupaciones y también, al seguir pasivamente las interpretaciones comunes de la colectividad anónima. En una palabra: el Dasein huye, en su condición inauténtica, cadente, de su posibilidad de morir.

Así las cosas, podemos evidenciar que el cuidado de la existencia humana, conformada por los tres momentos constitutivos ya señalados, es el fundamento de la muerte como posibilidad del Dasein. Esta posibilidad *eminente* del Dasein, como lo anota Heidegger, es comprendida en la cotidianidad bajo la interpretación común, e.d., el Dasein, en sus quehaceres cotidianos, encuentra un determinado modo de pensar y de actuar ya establecido por las normas sociales cuando se presencia la muerte de alguien. A decir de Heidegger, la muerte es interpretada en la convivencia cotidiana como un mero suceso que acaece constantemente, es un evento habitual. Pese a que se reconozca la posibilidad de morir, la interpretación común busca una suerte de aplazamiento de tal ‘acontecimiento’, interpretación según la cual concibe la muerte como un acontecimiento indeterminado que llegará en cualquier momento, pero que mientras no nos afecte directamente, por lo pronto no nos ‘amenaza’ (sabemos que vamos a morir, sí, pero mientras ‘no nos toque’, estamos a salvo).

Tras dicha interpretación de término medio de la muerte, continúa Heidegger, subyace el interés de la colectividad anónima de que el Dasein renuncie a comprender por sí mismo la vulnerabilidad de su existencia finita, de suerte que continúe absorto, consagrado, dedicado a sus ocupaciones diarias. Heidegger ve aquí un actuar tenaz de la dictadura de los ‘otros’, a tal punto que la muerte intenta soslayarse puesto que es concebida como una contrariedad social. Pensar la muerte en la inautenticidad suele calificarse como una conducta insegura, débil, cobarde. Lo conveniente y lo valorado al respecto es asumir una actitud de tranquilidad indiferente ante el hecho de que morimos. En síntesis: en el marco de la inautenticidad, la interpretación común acerca del fenómeno de la muerte sugiere una cierta evasión de la misma, concibiéndola como un evento casual sobre el cual, no obstante, debemos evitar reflexionar para continuar con nuestros quehaceres cotidianos, preservando así el equilibrio ‘social’.

El aplazamiento de la muerte, surgido por la interpretación común, suele dificultar al Dasein una comprensión genuina de su condición finita, de su posibilidad más propia de la existencia. El Dasein comprende inauténticamente su posibilidad de fallecer. Con todo, tenemos también, como lo expresa Heidegger, la modalidad de la autenticidad de la existencia. ¿Cabe pensar la probabilidad de que la muerte sea comprendida por el Dasein de manera auténtica? Si es así,

¿cuáles son las condiciones para que el Dasein sea auténtico en su existencia? En palabras de Heidegger ¿cuáles son las condiciones de posibilidad ontológico-existenciales que permiten contemplar la apropiación *decidida* de la existencia finita del Dasein?

De acuerdo con Heidegger, es en los fundamentos ontológicos del Dasein donde hunde sus raíces la modalidad de la autenticidad humana y la apropiación ‘personal’ de la posibilidad de morir. Asumir auténticamente la muerte exige al Dasein el enfrentamiento y la reinterpretación por sí mismo de *su* muerte. En otras palabras, el Dasein, partiendo de la comprensión común de la muerte, se apropia auténticamente de su posibilidad de morir sin intento alguno de evasión. Pero, ¿cómo es posible que el Dasein se enfrente ante su posibilidad de fallecer? Lo esencial aquí para el filósofo es que la muerte, en cuanto posibilidad más propia, se revele al Dasein de una manera tal que él reconozca su condición finita, su posibilidad de no existir más en el mundo. A esto Heidegger lo denomina el *adelantarse hasta la posibilidad* [*Die vorlaufen die Möglichkeit*] de la muerte del Dasein.

El adelantarse hasta la posibilidad de morir, aclara Heidegger, no indica una suerte de realización efectiva de la muerte –como si el filósofo fomentara el suicidio– sino que convoca al Dasein a comprender de modo precursor dicha posibilidad. El adelantarse, como modo de ser del Dasein, lo abre a su extrema posibilidad de morir y, junto con ello, lo *proyectacomprensoramente* – toda comprensión de posibilidades se efectúa desde un carácter proyectivo, de proyecto [*Entwurf*] – y de modo auténtico hacia su muerte. Visto así, esta condición ontológico-existencial del Dasein solicitada por Heidegger es la ‘antesala’ a la posibilidad existencial, óptica de una existencia auténtica.

En el momento en que el Dasein se adelanta a su posibilidad de fallecer –dice Heidegger– enfrenta y reconoce su condición mortal. Descubre que su ser está radicalmente en juego y que, a raíz de ello, queda imposibilitada o anulada cualquier planificación estratégica para esquivarla o evadirla. Es por eso necesario, a juicio del filósofo, que el Dasein se haga cargo por sí mismo de su existencia finita, que la asuma como una posibilidad que figura dentro de sus posibilidades de vida, tarea ésta en la que nadie ni nada podrá reemplazarlo, puesto que la muerte es una experiencia única y ‘personal’ de cada Dasein. Éste asume por sí mismo su muerte en la medida en que, en su ocupación con el mundo circundante y en el trato solícito con los otros, se proyecta primariamente hacia la muerte dejando en un plano secundario la interpretación de término medio sobre dicho fenómeno. Pero lo que más llama la atención es que el adelantarse hacia la muerte posibilita la

elección *auténtica* de las demás posibilidades que realizan la existencia humana. Prestemos atención a la explicación que ofrece el filósofo italiano Gianni Vattimo:

La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar al *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el *Dasein* de un modo auténtico, que sea reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la *anticipación de la muerte*, que no significa un “pensar en la muerte”, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades *en su naturaleza de puras posibilidades*¹⁴.

Si seguimos esta cita de Vattimo, podemos evidenciar que el reconocimiento por parte del *Dasein* de su condición mortal lo lleva a la posibilidad de apropiarse de sus posibilidades por sí mismo, y no de manera irreflexiva, inauténtica. La muerte figura como el momento articulador entre la inautenticidad y la autenticidad humana, en la medida en que el *Dasein* descubre que él y su mundo son *pura posibilidad*, esto es, que aquello que le rodea, incluso su ser mismo, rebasa la mera objetividad, que son *posibilidades* constituyentes de su existencia. Descubrimiento que, a decir verdad, confiere a su existencia una condición abierta, flexible, no rígida ni predefinida. Es por eso que en el adelantarse hacia la posibilidad de morir se contempla la posibilidad de que el *Dasein* asuma auténticamente la muerte como posibilidad y, a su vez, que se apropie por sí mismo de las otras posibilidades que desarrollan su ser, sin que por ello se propongan ideales concretos de existencia –como una figura concreta y ejemplar que se debe alcanzar–, ni mucho menos imponiendo normas exteriores para cumplirlas o seguirlas.

El adelantarse o anticiparse hacia la posibilidad de morir, donde el *Dasein* se reconoce como ser finito, volcado hacia la muerte, es la antesala para la autenticidad de la existencia, puesto que el *Dasein* se preocupa por vez primera de *su* existencia. Sin embargo, ¿qué es aquello que lo intima a dar ese paso de ser auténtico? En el lenguaje común hablamos de un llamado que viene de nuestro interior, que nos interpela, nos sacude, nos impele a la responsabilidad y a la toma de decisiones a saber: el llamado de la conciencia. En su exposición ontológica, Heidegger expone la conciencia [*Gewissen*] como aquella estructura humana que, lejos de concebirse como la condición para el conocimiento teórico de las cosas [*Bewusstsein*], es un modo de ser del *Dasein* que lo

¹⁴ VATTIMO, Introducción a Heidegger, Op. cit. p. 49. El resaltado es nuestro.

interpela, en primera instancia, a reconocer su culpabilidad originaria y, en segunda instancia, a tomar su existencia entre manos.

1.6 El llamado de la conciencia y la culpabilidad originaria

En el § 54 Heidegger va en búsqueda de una estructura ontológica del Dasein que cumpla el papel de testigo en el momento en que el Dasein decide ser auténtico, responsable de sí mismo, en donde asume auténticamente su existencia como modificación óptica de su existir inauténtico. Pasar al ‘plano’ de la existencia auténtica sólo es posible en la medida en que él asume por sí mismo su existencia finita y también sus elecciones.

¿Qué modo de ser cumple el papel de ‘testigo’ para una existencia auténtica? Heidegger expone la llamada de la conciencia [*Gewissen*] como el momento en donde el Dasein es intimado a la modificación de su existencia. Como punto de partida, el filósofo presenta las características particulares de la conciencia. La primera señal de dicho fenómeno es el acto de hablar: la conciencia *habla*, puesto que tiene ‘voz’. Sin embargo, lo particular de esa llamada es su carácter apelante e interpelante del y para el Dasein, intimándolo a despertar de su estado cadente y aletargado de inautenticidad, lo que el filósofo denomina la *culpabilidad originaria*. En este caso, el Dasein debe aguzar su oído para escuchar atentamente dicho llamado, escucha que en la cotidianidad presta atención exclusivamente a la habladuría y a la novedad cotidiana.

Sin embargo, ¿cómo diferenciar con claridad entre el llamado de la conciencia como un llamado venido de la interioridad del Dasein y el hablar común o exterior de la vida social? Las características propias de la conciencia atribuidas por Heidegger no son accidentales: si la habladuría cotidiana se presenta en el modo de la novedad y del bullicio, la llamada de la conciencia es, por el contrario, una llamada de carácter silencioso e inequívoco, apela a la singularidad del Dasein y no es de uso corriente como los discursos de oídas de la ocupación diaria. Además, la manifestación de la conciencia no da ninguna información de lo que acaece en el mundo, no dice nada, no se expresa en la mera palabrería, ya que su fin apunta a interpelar al Dasein para que asuma su posibilidad auténtica de existir. En una palabra: el llamado de la conciencia se manifiesta única y exclusivamente en el silencio [*Verschwiegenheit*]. Con todo, el objetivo principal de la conciencia interpelante estriba en despertar al Dasein de su entrega completa a los entes intramundanos, a sus ocupaciones y quehaceres, provocando una ‘sacudida’ que apela al Dasein a la responsabilidad de la apropiación de su existencia. Por todo esto, el convivir público y la ocupación

cotidiana son puestos en segundo plano, de suerte que la dictadura de lo común y de la vaguedad se ve debilitada en su efecto dominador.

A decir de Heidegger, por su carácter de intimación, apelante y silente, el llamado vocativo de la conciencia escapa a todo intento de aprehensión y de teorización reflexiva, en la medida en que ella únicamente quiere ser escuchada por cada Dasein interpelado. En cuanto carácter ontológico, dicho llamado es llevado a cabo *en y para* el Dasein mismo de una manera imprevista, sin algún momento específico, poniendo en suspenso los quehaceres y las ocupaciones de la vida cotidiana. De manera breve, el Dasein es al mismo tiempo el que llama y el interpelado. Siendo así las cosas, al presentar el papel doble del Dasein en cuanto la llamada de la conciencia viene de su ser y está destinada para él mismo ¿no cae el filósofo en una suerte de contradicción? Con el fin de salir de esa supuesta aporía Heidegger demostrará que el llamado de la conciencia –en su doble papel de llamante y de llamado– corresponde con el modo de ser originario del Dasein, es decir, con el cuidado.

Según Heidegger, el Dasein es un ser que en su mundo se encuentra envuelto en una urdimbre de significaciones y con un elenco de posibilidades constituidas por experiencias previas, las cuales constituyen su condición arrojada –como un ser ya arrojado en el mundo– y fáctica (facticidad). Con base en su condición fáctica, el Dasein está proyectado hacia esas posibilidades que configuran su existencia. Dentro de esa gama de posibilidades está también la posibilidad de morir. Así, en tanto que reconoce que es un ser destinado para la muerte, el Dasein *se angustia*, se encuentra en un estado inhóspito o desazonado, i.e., carente de familiaridad alguna con los quehaceres del mundo. Ahora bien, si la llamada de la conciencia es ajena al ajetreo y a la habladería de la cotidianidad, se sigue entonces que el vocante de dicho llamado es el Dasein en su desazón¹⁵. Al mismo tiempo, esa llamada angustiante enfrenta al Dasein *por vez primera* a la posibilidad de tomar sus elecciones inauténtica o auténticamente (anticipación). Más aún, la conciencia lo intima a ser responsable con su existencia finita, la cual está, en primera instancia, ampliamente determinada por la colectividad anónima en donde el Dasein está inmerso en lo inauténtico (caída). Es aquí donde cobra razón de ser la proposición de Heidegger: la llamada de la conciencia se fundamenta en el *cuidado*. En suma, la llamada de la conciencia, en cuanto que es angustiante y desazonada, interpela al Dasein a afrontar por sí mismo su posibilidad de fallecer, de suerte que pueda ‘pasar’ de un existir inauténtico a un existir auténtico.

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, Ser y Tiempo, Op. cit. p. 296.

Si bien Heidegger afirma que el llamado de la conciencia intima al Dasein a apropiarse de su existencia, de sus elecciones, no obstante la radicalidad de tal llamada va más allá, en el sentido en que devela al Dasein un cierto estado originario de culpabilidad [*Schuldigkeit*]. El filósofo reconoce de entrada que el término de culpa está impregnado de interpretaciones de índole moral y teológica. En el marco de la cotidianidad hablamos de culpabilidad refiriéndonos a la falta del cumplimiento de la ley o del deber. Nos hacemos culpables cuando por negligencia no cumplimos satisfactoriamente las leyes públicas y, por consiguiente, nos hacemos dignos de castigo. También nos hacemos culpables cuando cometemos actos que irrespetan la propiedad de los otros y, por ende, atentan o violentan la existencia cada uno de ellos, aunque no necesariamente rompamos con las normas públicas.

Tomando distancia frente a estas interpretaciones del fenómeno de la culpa, el interés de Heidegger se centra en descubrir y tematizar esta idea *ontológica* de la culpabilidad originaria del Dasein. Partiendo del *factum* de la interpretación común de la culpabilidad –ser causante de algo, hacerse culpable de algo–, el filósofo sostiene que el fundamento de esa culpabilidad acuñada por la comprensión cotidiana es la culpabilidad originaria del Dasein. Dicho más claramente: todas nuestras acciones ‘culpables’ en el marco del diario vivir están sobre la base del originario *ser-culpable*. El Dasein es un ser-culpable al no apropiarse por sí mismo de las posibilidades que realizan su existencia, por cuanto está inmediatamente absorto en la inautenticidad. Así las cosas, el Dasein es por ‘esencia’ culpable.

A juicio de Heidegger, la llamada de la conciencia le lanza en cara al Dasein su condición culpable al no tomar en sus manos sus elecciones y, junto con ellas, su posibilidad más propia, la de morir. Al intimarlo al reconocimiento de su culpabilidad, la conciencia sacude al Dasein, de suerte que despierte de su aletargado estado inauténtico de existencia al estar absorto en los entes del mundo, en el discurso de oídas, en las novedades, en fin, en la inautenticidad.

Lejos de cargar al Dasein con una culpa generada por un acto o una omisión, Heidegger ve en el llamado de la conciencia un factor clave para hacer caer en cuenta al Dasein de su culpabilidad originaria, esta es, la no apropiación de su propia existencia. Al respecto, al Dasein no le queda sino prestar oído a dicho llamado silente en su ‘singularidad’, y estar dispuesto y disponible a la interpelación de la conciencia desazonada. Vemos, pues, que la angustia por la muerte y, a la vez, el llamado de la conciencia que apela al Dasein a modificar su existencia inauténtica son condiciones

que posibilitan la comprensión y la modificación óptica de la existencia humana, llevándola a una existencia auténtica.

1.7 La autenticidad humana

La concepción de la autenticidad de la existencia consiste en la apropiación decidida del Dasein de las posibilidades que realizan su ser, asumiendo un carácter crítico frente a las normas, los hábitos o las interpretaciones presentes en la sociedad. El Dasein llega a ser auténtico gracias a la intimación de la conciencia que lo despierta de su originaria culpabilidad y, consecuentemente, a la disposición de asumir por sí mismo dicho llamado, el cual es concebido por el filósofo como un modo de apertura particular en el Dasein, a saber, la *resolución* [*Entschlossenheit*].

Para Heidegger, la resolución es un modo *sui generis* de apertura del Dasein que posibilita una comprensión auténtica, no solamente de las elecciones constituyentes de su existencia, sino también de los entes intramundanos y de los otros que coexisten con él en un mundo compartido. Dicho de otro modo, la relación comprensora del Dasein con su mundo, de las ‘cosas’ y de los otros ya no se efectúa exclusivamente a la manera de la dictadura del *Uno*, sino que ahora cobra la condición de la autenticidad. Heidegger concibe este modo de existencia como la manera en la que el Dasein es impelido a modificar ópticamente su comprensión de los entes del mundo y de los otros. En palabras del filósofo: “La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al [ser-con] solícito con los otros”¹⁶.

Valga aclarar que el acto resolutivo no conduce a un cierto cambio o ‘reemplazo’ radical de los entes del mundo que rodean al Dasein. En su carácter de arrojado en el mundo, el Dasein está inmerso en una urdimbre de significatividades previamente constituidas que no puede simplemente ignorar. En otras palabras, el acto resolutivo de la existencia auténtica no es aquel que destruye significaciones ya establecidas sino que se las apropia. Una cosa es que el Dasein se abandone espontáneamente a esas posibilidades establecidas por el *Uno* y otra cosa es que las asuma por sí mismo. No se trata de desconocer lo ya constituido –valores, instituciones, tradiciones– sino que la autenticidad supone apropiarse de ello como posibilidades para poderlas asumir o no y no como realidades meramente objetivas, elección que se efectúa esta vez con un carácter más decidido, más *resoluto*. En el acto resolutivo el Dasein no echa mano de manera ‘involuntaria’ de posibilidades propuestas y recomendadas, puesto que no se llevaría plenamente a cabo la modificación de la

¹⁶Ibid., p. 315.

existencia. En otras palabras, la existencia humana asume las elecciones o las posibilidades; pero lo hace desde la autenticidad, de manera responsable, reflexiva. De ahí que no haya entonces un cierto determinismo en la toma de elección de posibilidades constituyentes de la existencia del Dasein.

No hay que caer en el error, empero, de creer que la existencia auténtica puede ser concebida como un cierto estado permanente del Dasein, estado en el que abandona completamente mi inautenticidad. Incluso Heidegger sostiene que el Dasein está desde siempre en la irresolución, en la inautenticidad. Y es que en esta idea de la ‘inherente’ inautenticidad surgen, a nuestro juicio, dos cosas que vale la pena presentar: 1) Heidegger reconoce que la existencia humana está *ya* ‘constituida’ por ciertos condicionamientos o normativas que determinan su comprensión del mundo en cuanto ser consignado en el mismo, donde se topa con un entramado de significatividades constituidas por experiencias propias, donde comprende, para hablar como Gadamer, a partir de prejuicios. Con esto 2) el filósofo se libra de cualquier intento de interpretación del Dasein como un ‘sujeto’ que se desliga, en su existencia auténtica, de su carácter relacional con el mundo y, junto con ello, de su condición histórico-temporal, a la manera de un *subjectum* cartesiano que es pura *res cogitans*, mero *sujeto pensante*.

Así, pues, la autenticidad humana en Heidegger consiste en la modificación óptica del Dasein de su existencia, en tanto que asume por sí mismo sus elecciones de una manera decidida. En su carácter resolutivo, el Dasein se apropia de sus posibilidades sin desperdigarse en la curiosidad o la novedad de la cotidianidad; le brinda también un aspecto diferente a su mundo circundante en la medida en que cambia su comprensión y, junto con ello, su modo de relacionarse con los entes intramundanos y con los otros. En el marco de la autenticidad, las ‘cosas’ y los demás seres humanos no figuran respectivamente como meras objetividades o como aquellos seres cuya interacción está impregnada de la desconfianza y del espionaje mutuo. Más bien, todos ellos están incluidos dentro del proyecto propio de la existencia del Dasein, esto es, como puras posibilidades. Apropiarse de ellas implica un cierto cambio notable de la existencia del Dasein que conduce a asumir en cierto modo responsabilidades¹⁷.

En tanto la comprensión del mundo es modificada gracias a la resolución del Dasein auténtico, incluso la espacialidad expuesta por Heidegger en los párrafos 23 y 24 cobra un significado diferente en el marco de la autenticidad humana. En el orden de la inautenticidad, la espacialidad es el ‘lugar’ vital donde el Dasein se desenvuelve en virtud de sus necesidades y de sus

¹⁷ VATTIMO, Introducción a Heidegger, Op. cit. p. 43-44.

quehaceres cotidianos. A dicho aspecto de la espacialidad del Dasein, desde el marco de la resolución, el filósofo lo denomina *situación*. En el § 60, Heidegger no concibe la *situación* como un ‘entorno’ meramente presente donde se instala el Dasein debido a sus quehaceres y oficios cotidianos. Al contrario, el filósofo concibe la *situación* como un cierto espacio donde las cosas, los demás y los sucesos de la cotidianidad cobran importancia para el Dasein. No en vano afirma el filósofo que “solamente a la resolución le puede sobre-venir [*zu-fallen*], en el mundo compartido y circundante, eso que llamamos los azares de la vida [*Zufälle*]”¹⁸. Nótese, pues, el juego de palabras que usa Heidegger al asociar *zu-fallen* y *Zufälle*. Posiblemente lo que se quiere mostrar aquí es que las vicisitudes del existir afectan al Dasein de un modo directo, le sobre-vienen en su trasegar vital, situaciones que, por lo demás, le importan, le atañen, con las cuales se compromete. Mientras que en la inautenticidad, la situación le está *cerrada* al Dasein, es decir, únicamente conoce de oídas aquellas circunstancias que suceden, sin implicarse, sin comprometerse con ellas. Esto sucede puesto que el Dasein se pierde en las posibilidades de fácil acceso, más cercanas, con las cuales configura su ser, su existencia. Así, la situación de la resolución humana en Heidegger deja ver que al existente auténtico le importa aquello que le rodea, y frente a ello toma decisiones y ejecuta acciones frente a los avatares de la vida no sólo con él mismo sino con el mundo y los otros.

Ahora bien, pese a que el Dasein se relacione de manera auténtica con el mundo, los entes y los otros, siempre lo hará en función del desarrollo dinámico de *su* propia existencia. Así las cosas, ¿qué podríamos decir con respecto a la existencia del Otro? Hemos visto, siguiendo a Heidegger, que los otros también existen con el Dasein y que, como él, están en sus ocupaciones cotidianas; que, igualmente, el Dasein establece un trato con ellos, bien sea a la manera de la indiferencia y de la desconfianza –inauténtica–, o bien de modo solícito –auténtico–. Pero, ¿la relación auténtica con la alteridad se da *únicamente* con el fin de reformular la pregunta por el ser? De ser así, ¿por qué el filósofo dejó en segundo plano una reflexión *explícita* sobre el Otro? ¿A qué se debe ese silencio frente a una reflexión de carácter ético? No podemos negar que el trabajo de Heidegger es evidentemente ontológico, pues, como se sabe, tiene como interés principal la pregunta por el sentido del ser en cuanto tal. Pero este privilegio del filósofo alemán por la pregunta por el ser, ¿deja de lado otras reflexiones como, por ejemplo, el problema de lo humano? Esa primacía de lo ontológico, ¿acaso no deja de lado la problemática de la relación del ser humano con la alteridad? Si es así, ¿ese descuido sobre la reflexión del otro en su ‘singularidad’ conduce a su exclusión y al egocentrismo del ‘yo’? Pues bien, no cabe duda de que la empresa filosófica de Heidegger ha

¹⁸HEIDEGGER, Ser y Tiempo, Op. cit. p. 317.

suscitado diversas críticas por parte de varios filósofos, quienes lo acusan de guardar un silencio fatal en lo tocante a la dimensión ética de lo humano y de la alteridad al poner en primacía la pregunta por el ser. Hablar de la ética y, a su vez, del problema del Otro en cuanto tal nos lleva a pensar en la filosofía de Emmanuel Lévinas, quien consideró que la ontología, desde sus inicios hasta Heidegger, es filosofía del poder y de la violencia, esto es, de la omisión y de la anulación de la alteridad. De ahí que el filósofo franco-lituano considere necesario reivindicar asuntos como la preponderancia del Dasein sobre el ser en cuanto tal y, junto con ello, la relación del sujeto con la alteridad del otro, entendido este último no como un ente captable a la mirada espiritual, sino como aquel que, de entrada, me intima a ser hospitalario con él. Es aquí a donde apunta su propuesta de la ética como *filosofía primera*. De esto nos ocuparemos a continuación.

2. LA CRÍTICA DE LÉVINAS A HEIDEGGER: A PROPÓSITO DE LA ALTERIDAD

El pensamiento de Lévinas se caracteriza por asumir una postura crítica contra cualquier empresa intelectual que estime como lo más relevante la reivindicación de la pregunta por el ser, ya que un proyecto semejante comporta, a su juicio, el olvido de la importancia del Otro y, por consiguiente, de la dimensión ética del ser humano. Es por eso que Lévinas hace referencia en algunas de sus obras (así, por ejemplo, su obra magna *Totalidad e infinito*) al Otro con mayúscula inicial y no del otro. El primer término, como veremos, enfatiza el carácter absoluto de la alteridad, esto es, que el Otro no es un espejo del yo *-alter-ego-*, sino que es el Otro en cuanto tal, y, a su vez, que escapa y desborda cualquier intento de aprehensión o comprensión subjetiva. En este sentido, la alteridad constituye el problema capital en el proyecto de dicho filósofo, tema que ha quedado a su juicio en un segundo plano por la tradición filosófica y en particular por el mismo Heidegger, ya que tiene ante su mirada la pregunta ontológica por antonomasia. Al respecto, nuestro interés consiste en mostrar de manera general cómo las reflexiones de Lévinas sobre el existente concreto y la alteridad se constituyen como temas críticos frente a la investigación hecha por Heidegger, sin olvidar, ciertamente, la influencia del filósofo alemán sobre Lévinas.

Conviene aclarar que el presente capítulo está construido con base en dos textos de Lévinas, a saber: *De la existencia al existente*¹⁹ y *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*²⁰, los cuales nos permitirán abordar los temas que nos conciernen en esta reflexión. No obstante, se hará recurso también a otras obras del filósofo como *El Tiempo y el Otro*²¹; *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*²² y *Ética e infinito*²³ que ayudarán a una presentación más clara de algunos temas tratados por el filósofo en los primeros dos. Así las cosas, es preciso trazar el camino que seguirá nuestra presentación.

El primer problema para Lévinas es *la primacía del ser en general por encima de los entes y de sus relaciones particulares*. Quiere esto decir que la filosofía occidental siempre ha puesto su

¹⁹LÉVINAS, Emmanuel. De la existencia al existente. Traducido por Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000.

²⁰LÉVINAS, Emmanuel. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Traducido por Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.

²¹LÉVINAS, Emmanuel. El tiempo y el Otro. Traducido por José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993.

²² LÉVINAS, Emmanuel. Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Traducido por José Luis Pardo. España: Pre-textos, 2001.

²³ LÉVINAS, Emmanuel. Ética e infinito. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. España: Visor, 1991.

mirada sobre la pregunta ontológica por antonomasia: el ser *qua* ser, lo que ha dejado en segundo lugar el problema de lo entitativo y de lo humano. Con todo, llama la atención de Lévinas que no hayamos tenido noticia o respuesta alguna sobre el ser en cuanto tal. De ahí que el filósofo, como veremos, apele a cualidades como lo anónimo, lo impersonal y lo neutro para describir al ser en general. Es aquí donde Lévinas utiliza la expresión *hay* (*il y a*), que, como nos advierte, es distinta del *es gibt* *Sein* heideggeriano que se refiere a la donación del ser mismo. El *hay* que expone Lévinas es la expresión que designa la impersonalidad y el anonimato del ser, esto es, su falta de referencia o vínculo alguno con los entes o los seres²⁴.

De cara a lo anterior, Lévinas propone otorgar primacía al ser humano –hasta ahora determinado y subordinado– por encima del ser en cuanto tal. Se encuentra así con la emergencia de un existente *concreto e individual* que asume por sí mismo su ser, que está ligado a su existir. Aquí es preciso destacar la influencia de Heidegger sobre el pensamiento de Lévinas²⁵. Este último filósofo recurre a la diferencia heideggeriana ser-ente o existencia-existente, pero esta vez con el fin de atribuirle importancia al segundo término, esto es, al ente o al existente. Es esto, y a diferencia de Heidegger, a lo que denominará *hipóstasis*: “la conversión de un verbo en sustantivo: de «ser» (*il y a*) en «existente» (...) el acontecimiento merced al cual el existente se liga al existir”²⁶. Lo que antes era presentado como dominando de lo entitativo, el ser, se encuentra ahora subordinado por el existente: el hombre.

Sin embargo, la dificultad que comporta ese existente concreto, a decir de Lévinas, estriba en que él siempre estará destinado a asumir su existencia. En últimas, dicho destino figura como un matrimonio indisoluble en donde todo acto y decisión que efectúe el hombre, estando en el mundo y con las cosas que le rodean, serán para sí mismo, para su existir. En tanto asume esa tarea de tomar su propio ser entre manos, sostiene el filósofo, el ser humano está condenado al hartazgo de sí mismo. A esto Lévinas lo llamará *la soledad del existir*. Este es el segundo problema al cual Lévinas deberá hacer frente.

²⁴LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 10.

²⁵En efecto, el punto de partida de Lévinas en ese caso es de impronta heideggeriana, lo cual muestra la influencia de éste sobre el pensamiento de aquél. Sin embargo y como lo advierte Lévinas, “si, al comienzo, nuestras reflexiones se inspiran en amplia medida –para la noción de la ontología y de la relación que el hombre mantiene con el ser– en la filosofía de Martin Heidegger, lo cierto es que están presididas por una necesidad profunda de abandonar el clima de esa filosofía [...]” Ibid.,p. 18.

²⁶LÉVINAS, El tiempo y el otro, Op. cit. p. 22 y 79.

Entonces, ¿cómo rebasar la concepción solitaria de la subjetividad? Es aquí donde Lévinas presenta el problema del Otro *qua* Otro que, anticipémoslo, constituye el tema por el cual el filósofo pretende superar el discurso de la ontología en cuanto pensamiento de lo Mismo, i.e, que anula la alteridad y, por lo tanto, es filosofía del poder²⁷. Puesto que pretendemos exponer la crítica de Lévinas a Heidegger a propósito de la alteridad, es preciso destacar en qué medida la filosofía del alemán, específicamente su obra magna, se queda corta, según Lévinas, en el momento de abordar el tema de la Otredad. Ciertamente, aunque no se puede negar que Heidegger analiza en *Ser y tiempo* las relaciones del Dasein con los otros, Lévinas estima que sus reflexiones sobre la alteridad se quedan cortas en la medida en que el pensador alemán subordina las relaciones humanas a la investigación del ser en cuanto tal.

2.1 «Hay»: ser anónimo e impersonal

El pensamiento occidental, según Lévinas, dio primacía a la investigación del ser sobre el existente. Tan imperiosa ha resultado dicha investigación, que sin ella todo conocimiento filosófico carecería de importancia²⁸. Vista así, la filosofía occidental constituye para Lévinas “la tierra del ser, por ende, del ocaso, [donde] todo está reconciliado y consumado en el ser”²⁹. Siendo así las cosas, ¿será posible reivindicar y, a su vez, otorgar importancia a aquello que ha sido sometido por el ser en cuanto tal? Frente a esto, el propósito inicial de Lévinas radica en defender la importancia de lo humano por encima del ser. Ante todo, resulta oportuno exponer la concepción del filósofo sobre el ser en general.

¿Qué se puede decir del ser ‘a secas’? Más bien, ¿qué entiende Lévinas por el ser? Lo que el filósofo presenta a continuación es una operación reflexiva que, a su juicio, nos brinda una señal mínima sobre eso que llamamos ‘ser’. Dice: “Imaginemos la vuelta a la nada de todos los seres: cosas y personas. Resulta imposible situar esa vuelta a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero, ¿y esa nada misma? Algo pasa, aunque no sea más que la noche y el silencio de la nada”³⁰.

²⁷ “Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación del ser en general (...) permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía”. LÉVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Op. cit. p. 70.

²⁸ Cf. LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”. *En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Op. cit. p. 13.

²⁹ COSTA, Márcio. Lévinas: Subjetividad, intersubjetividad y ética. Bogotá: Bonaventuriana, 2010. p. 217.

³⁰ LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 77.

De acuerdo con estas líneas, ese ejercicio reflexivo quiere mostrarnos que, aunque hayamos anulado todo lo entitativo, aún resuena la presencia de ‘algo’ –“algo pasa” – que resulta *anónimo* e inaprehensible para nosotros, es ‘algo’ que escapa a todo intento de especificación. Ese ‘algo’ del cual no hay nada que decir o predicar es el ser en general. Por su carácter impersonal, recibe el apelativo del *hay* (*Il y a*).

La expresión *hay* le resulta oportuna a Lévinas para designar plenamente la noción del ser carente de vínculos o de relaciones con lo entitativo. No *hay* objetos, no *hay* personas, no *hay* relaciones entre ellos, sino simplemente *hay*, “(...) es el ser en cuanto campo impersonal, un campo sin propietarios y sin dueño”³¹. Suspendida toda actividad y todas las cosas existentes, lo único que permanece es la presencia del ser anónimo, neutro e impersonal que no puede ser nulificado, puesto que no es un ente concreto. Pues bien, con el fin de aclarar lo anterior, el filósofo presenta la metáfora de la noche para resalta el carácter anónimo e impersonal del ser –*hay* impersonal–. Quien haya tenido la oportunidad de experimentar la oscuridad nocturna, sabrá que además de cesar nuestras actividades y quehaceres diarios, todas las cosas quedan sumergidas bajo las oscuras tinieblas. Ninguno de los entes con los que establecemos comercio en la claridad del día – esto es, en nuestros oficios cotidianos– nos salen al encuentro, pues están cubiertos por esa oscuridad, incluso nosotros mismos somos imperceptibles a nuestra mirada. No obstante la ausencia de objetos, personas y relaciones, el espacio nocturno no figura como un espacio meramente vacío: *hay* ‘algo’ que aún está presente y que, a su vez, despoja de su carácter individual a todas las cosas, incluyendo al hombre mismo. Visto desde la exposición de Lévinas, esa presencia abrumadora o anónima es el ser o ése *hay* anónimo e impersonal que todo lo envuelve y abarca. Así lo expresa el filósofo: “El ser permanece como un campo de fuerza, como un pesado ambiente que no pertenece a nadie, pero permanece como universal [...]”³²

Si la presencia anónima del ser conduce a la pérdida del carácter individual de todo lo que existe, se sigue entonces que el hombre también resulta despersonalizado, en la medida en que no puede entablar comercio alguno con los entes ni con los demás individuos. Solamente está dominado por el *hay* impersonal, es decir, el existente se reconoce como un ser atrapado y

³¹Ibid., p. 86.

³²Ibid., p. 78.

domeñado por el ser en cuanto tal y, por ende, despojado de su individualidad³³, vivencia ésta que lo conduce a las experiencias del horror y del insomnio de las que habla Lévinas. Dicho sea de paso, el horror y el insomnio salen a flote en el momento en que el ‘yo’ se reconoce como un ente inevitablemente sometido por el ser anónimo. Pues bien, que el ser sea puesto por encima de los entes –incluyendo el hombre mismo–, lo confirman las entidades supremas de la tradición filosófica –Idea, sustancia, Dios como *ens creatum* y el *Cogito*– las cuales, de alguna u otra manera, determinaron y fundamentaron la constitución y la relación de los seres particulares. En cualquier caso, hablamos de un vínculo indisoluble entre el existente y el ser, en donde el primer término “[posee] conciencia de tener este ser como ser suyo y de no poder librarse de él (...) de poseer una existencia anclada en el ser”³⁴.

Se sigue de lo expuesto que hay dos momentos en los que el existente se reconoce como un ser atado al dominio del ser: el primero, ya expuesto más arriba, que concierne a la despersonalización del ser humano por el ser impersonal y anónimo; el segundo, asunto que nos concierne a continuación, radica en la relación del hombre con *su* existencia o con *su* ser. En este caso resulta preciso ampliar el tema de la relación del existente con *su* existir. Dicho de modo interrogativo, ¿qué posibilita a Lévinas el paso de un existente despersonalizado por el ‘hay’ a un sujeto³⁵ concreto ligado con su existencia? Como hemos dicho más arriba, el filósofo reivindica la necesidad de la emergencia de *un* existente mediante lo que él llama *hipóstasis*, que es la posición del existente por encima del ser, es el movimiento que, según Lévinas, conduce al “advenimiento del sujeto”³⁶.

2.2 Hipóstasis: la posición del sujeto

Frente al primado del ser anónimo sobre lo humano, Lévinas plantea la hipóstasis como el movimiento que, en primer lugar, abre paso a la primacía del ser humano sobre el ser y, en segundo

³³ “En esta vela anónima donde estoy enteramente expuesto al ser, todos los pensamientos que llenan mi insomnio están suspendidos de *nada*. Carecen de soporte. Si se quiere, yo soy más bien el objeto que el sujeto de un pensamiento anónimo” Ibid., p. 90-91.

³⁴ COSTA, Lévinas: Subjetividad, intersubjetividad y ética, Op. cit. p. 220.

³⁵ La subjetividad que planteará Lévinas no es equiparable a la idea del sujeto moderno que, como se sabe, pone las condiciones de posibilidad para conocer el mundo y, a su tiempo, relacionarse con los entes y los demás hombres. Más bien, el sujetolevinasiano, como se verá, está destinado a prestar atención a la alteridad, es una subjetividad que se las arregla para atender el llamado del Otro. Así al menos lo expresa el filósofo: “su nuevo sentido, más agudo que el carácter de ente del ente, el yo lo descubre en la proximidad del otro estructurada como una disimetría: mi relación con respecto al prójimo no es nunca la recíproca de la que va de él a mí, pues nunca estoy libre en relación con el otro.” LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 11.

³⁶ Ibid., p. 91.

lugar, le posibilita al existente recuperar su carácter individual y personal. El filósofo lo expresa con las siguientes palabras: “haría falta la posición de un sujeto para que el instante pueda hacer irrupción en el ser, para que se detenga ese insomnio que es como la eternidad misma del ser”³⁷. En ese sentido, presentamos a continuación los recursos que comporta el movimiento de la hipóstasis – la conciencia, el sueño o la inconsciencia y la corporalidad–y que, a juicio de Lévinas, permiten llevar a buen término la posición del hombre sobre el ser en cuanto ser.

El primer momento que resalta Lévinas es la toma de conciencia del existente de que está bajo el dominio del ser anónimo. Situados entonces en el predominio del ser en general sobre lo entitativo, incluido el ser humano, resulta preciso para el filósofo concebir *un* ser separado del ser *qua* ser, un ente particular que esté situado por encima del ser. Al respecto, Lévinas sostiene que, “ser conciencia es ser separado del *hay*, puesto que la existencia de una conciencia constituye una subjetividad, ya que ella es sujeto de existencia, es decir, en cierta medida, dueña del ser, ya nombre [...]”³⁸. Bien visto, podemos afirmar que el existente comporta una característica: tiene conciencia, es un ‘*cogito*’ pensante. A pesar de lo anterior, llama la atención que esa subjetividad comporte un acto particular que, sin duda, constituye otro de los momentos de la hipóstasis: el sueño. Reconocida la imposibilidad de desligarse completamente de la presencia eterna del ser, a la conciencia –dice Lévinas– no le queda sino recurrir a la posibilidad de dormir. ¿Por qué recurre el filósofo al sueño? Si el ser, como se vio, es presencia anónima que, en primera instancia, nunca desaparecerá, y que, en segundo lugar, conduce al hombre a la experiencia del insomnio, tal parece que el sueño es el acto que podría poner fin a esa continua vigilia. Así, de cara a la presencia anónima del ser en general, el sueño es el recurso de la conciencia, es el momento en donde el sujeto recurre al descanso mediante la inmersión en la inconsciencia.

Fuera de toda perspectiva psicoanalítica, el inconsciente hace referencia al momento en que la conciencia duerme³⁹. Ciertamente, estos estratos de la mente humana no son presentados como contrarios, sino que están ligados entre sí. Lo anterior en el sentido en que la conciencia se constituye como tal gracias a la posibilidad de retornar a la inconsciencia, esto es, de poder descansar e interrumpir sus actividades mediante el sueño. Ahora bien, si la conciencia duerme, no puede hacerlo en un lugar indeterminado e indiferente. No es una conciencia abstracta carente de base. En esa necesidad de localización de la conciencia, el filósofo reconoce su cercanía con la

³⁷Ibid., p. 90.

³⁸Ibid., p. 80.

³⁹Ibid., p. 90.

cuestión del *cogito* cartesiano. El mérito de Descartes, a decir de Lévinas, radica en que el *yo pienso* comporta dos características que se dejan ver en la afirmación “Soy una cosa que piensa”, a saber: el carácter de *yo* que se encuentra tácito en el verbo *soy*, y el rasgo que caracteriza a la palabra *cosa*: es algo que se pone, que no está carente de lugar. Visto así, ambos rasgos marcan el carácter individual y concreto de la subjetividad expuesta por Lévinas, de tal forma que el ser anónimo pierde su carácter relevante por encima de los entes. Pero, ¿qué es lo que Lévinas llama el *lugar* de la conciencia? Es la cabeza en cuanto parte del cuerpo, que figura como el ‘fundamento’ que le permite al sujeto pensante no sólo efectuar sus actividades, sino también descansar o dormir. Atendamos a las palabras del filósofo al respecto:

El saber del saber [i.e., la conciencia] está igualmente aquí, sale, de alguna manera, de un espesor material, de una protuberancia, de una cabeza. El pensamiento, que se expande instantáneamente en el mundo, conserva una posibilidad de recogerse en el *aquí*, del que aquél no está desligado nunca (...) la cabeza cae sobre los hombros –uno se duerme⁴⁰.

Así, pues, el asunto de la corporalidad que presenta Lévinas resulta relevante al menos en dos sentidos: en primer lugar, y teniendo en cuenta que la hipóstasis pretende otorgar importancia al existente sobre el ser, el cuerpo, específicamente la cabeza como base, posibilita no solamente el acto del sueño, sino también apropiarse o adueñarse del ser o de la existencia⁴¹ que, como se sabe, se constituye como dominador de lo ente. Por esta razón, el cuerpo es la condición de posibilidad que conduce a la emergencia de *un* ente concreto, de *un* existente. En segundo lugar, la corporalidad es el fundamento que, en cierto modo, posibilita las actividades efectuadas por la conciencia o el sujeto pensante. En efecto, en esa reivindicación del existente corporal nos parece oír la inconformidad de Lévinas con aquellos análisis del ser humano que, en cierto sentido, han olvidado la corporalidad. Sin el ánimo de forzar los argumentos a favor de nuestros intereses, sabemos que la existencia humana analizada por Heidegger en *Ser y tiempo* carece de este análisis del cuerpo como estructura del hombre, ausencia que ha suscitado diversas críticas por parte de otros pensadores. Por lo demás, no sería desatinado aseverar que Lévinas, de alguna manera, también figura como un filósofo que exige el análisis del cuerpo como característica esencial del sujeto, puesto que la corporalidad posibilita, a su juicio, un cierto desenvolvimiento en la cotidianidad. Quiere esto decir que gracias al cuerpo podemos vivir en y del mundo, establecer comercio con los entes, evadiendo

⁴⁰Ibid., p. 95.

⁴¹ “Estableciéndose sobre una base, el sujeto, cargado por el bulto del ser, se recoge, se yergue, y se convierte en el dueño de todo aquello que le abulta; su *aquí* le da un punto de partida. El sujeto se apoya en él”. Ibid., p. 98.

así el carácter anónimo del ser⁴². Pero también, muy lejos de considerarlo desde una perspectiva mecanicista, el filósofo estima que en virtud de la corporalidad, en este caso la cabeza en cuanto sostén o base, la conciencia puede suspender todos sus actos, presentar un recurso contra sí misma, i.e., ser inconsciente, puede descansar o dormir.

Ahora bien, si la hipóstasis es un movimiento que se lleva a cabo en un determinado momento, resulta preciso señalar su carácter temporal. Según Lévinas, dicho momento crucial se efectúa en el instante presente. Como se ve en varias páginas de *De la existencia al existente*, Lévinas profesa cierta preferencia por el presente como el tiempo en que surge el existente. En esa modalidad temporal, el ser humano cobra su carácter personal e individual posicionándose sobre el seno del ser o del existir impersonal, en donde se constituye como un hombre concreto. A tenor de lo anterior, vale la pena escuchar a Lévinas en el siguiente pasaje:

El presente es, pues, una situación en el ser donde no hay sólo ser en general, sino donde hay un ser, un sujeto (...) el presente realiza la situación excepcional donde puede darse al instante un nombre, pensarlo como sustantivo⁴³.

Aunque no sea de nuestro interés desarrollar y detenernos aquí en la novedosa concepción del tiempo acuñada por el filósofo, queremos expresar brevemente que Lévinas concibe el presente como la modalidad temporal del existente concreto que, posteriormente, entablará relación con el futuro, es decir, con la alteridad. Aclaremos: el filósofo intentará presentar un tiempo que “no remite a un sujeto aislado y solitario, sino que se trata de la relación misma del sujeto con los demás”⁴⁴. En el pensamiento de Lévinas el tiempo se constituye mediante la relación entre el yo y el Otro, tomando así distancia de la concepción que Heidegger presenta sobre la temporalidad, la cual parece girar únicamente en torno al Dasein. Aclaremos lo anterior: recordemos que en *Ser y*

⁴² “Mi cuerpo no es para el sujeto solamente un modo de esclavizarse, de depender de lo que no es de él, sino un modo de poseer y trabajar, de tener tiempo (...) Existo como cuerpo, es decir, como elevado, órgano que podrá tomar y, en consecuencia, colocarse, en este mundo del cual dependo, ante fines técnicamente realizables”. LÉVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Op. cit. p. 136. Y también: “(...) el mundo es un episodio que, lejos de merecer el nombre de caída, tiene su equilibrio, su armonía y su función ontológica positiva: la posibilidad de alejarse del ser anónimo”. LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 57.

⁴³ LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 100-101.

⁴⁴ LÉVINAS, El tiempo y el otro, Op. cit. p. 77. El filósofo dice también: “Yo no defino al Otro por el porvenir, sino al porvenir por la otredad [...]” *Ibid.*, p. 126. En efecto, lo importante es resaltar que la relación entre los seres humanos conduce a la realización del tiempo. En este sentido, “la distancia entre el presente y el futuro es la distancia entre el yo y la alteridad”. URABAYEN, Julia. La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Lévinas. *En: Anuario filosófico*, 2003, XXX, VI/3, p. 765-766.

tiempo la existencia del Dasein no es concebida como algo meramente presente, sino como el modo de ser del Dasein caracterizado por el *ek-stasis*, la salida fuera de sí que se da en las tres modalidades del tiempo (lo sido, presente y por-venir), y que fundamenta el cuidado [*Sorge*] de este ser (en el pasado, recordemos, se refleja la facticidad; en el presente, la caída; en el futuro, el *adelantarse* hacia la posibilidad de morir. Los tres momentos, como se vio, son propios de la estructura del cuidado –anticiparse-a-sí-estando-ya-[en-el-mundo]-en-medio-de-[los-entes] –). Por el momento, cabe decir que el presente para Lévinas es el momento donde emerge el existente, modalidad temporal que no tiene magnitud ni duración, que no es concebido dentro de los principios metafísicos de causalidad ni de razón suficiente. En una palabra, en el presente, y solamente en él, se constituye la subjetividad mediante la relación consigo mismo.

Cabe advertir que este movimiento del sujeto con referencia a sí mismo no hace eco de la autorreflexividad del sujeto cognoscente que se sabe conocedor de los objetos como, por ejemplo, el yo pienso kantiano. Más bien, lo que Lévinas quiere presentar es el matrimonio indisoluble entre el existente y su propia existencia. Ciertamente, la hipóstasis posibilita, por un lado, la suspensión del ser anónimo e impersonal y, por otro lado, la emergencia de un sujeto concreto y personal que se apropia de ése ser o existir. Empero, el filósofo reconoce que esa apropiación comporta un problema considerable: el hartazgo de sí mismo. Quiere esto decir que el ser humano está destinado, como a una tarea irrescindible, a asumir su existencia; que está vinculado a su ser de una manera indisoluble. No importa si estamos en el mundo estableciendo comercio con las cosas y con los demás, lo importante es que el existente tome en manos su existencia. Es su tarea principal. Pues bien, todo lo anterior trae a la memoria la exposición que efectúa Heidegger en *Ser y tiempo* a propósito de la existencia humana y su apropiación de la existencia. En este sentido, veamos en qué medida lo que hemos expuesto del pensamiento de Lévinas – el anonimato del ser sobre el existente y, efectuado el movimiento de la hipóstasis, el encadenamiento del hombre a su existencia– pretenden ser críticas de la filosofía de Heidegger.

2.3 La soledad del existir

Durante el curso de nuestra exposición hemos presentado, siguiendo a Lévinas, dos momentos en donde el ser en cuanto tal determina lo entitativo, incluido el existente humano. Por una parte, está la figura de la impersonalidad del ser que, rehusándose a todo intento de especificación, despoja de su carácter individual y personal a los entes. Por otra parte, asunto que desarrollaremos más adelante, encontramos el vínculo indisoluble del existente con su existir,

correlación que lo conduce al encadenamiento de sí mismo. Tal parece entonces que la exposición de Lévinas sobre *elhay* anónimo e impersonal quiere reflejar, en cierto sentido, la consecuencia que comporta la relevancia de la pregunta por el ser: en el trasegar de la filosofía occidental, como se dijo, se habla de entidades fundamentadoras que domeñan lo particular, que se constituyen como *fundamento* de las mismas. En una palabra, el ser está por encima de lo ente.

Ahora bien, la exposición de Lévinas sobre el ser en general, ¿afecta de alguna manera el discurso de Heidegger?, ¿cabe hablar del proyecto del filósofo alemán como ontología en cuanto pensamiento del Mismo, que subordina lo humano y la alteridad a la investigación sobre el ser? No es del todo evidente. *Ser y tiempo* se caracteriza por efectuar un análisis pormenorizado del Dasein, destacando no sólo sus estructuras ontológicas, sino también su condición histórico-temporal. Asimismo, y tomando distancia de la metafísica de la subjetividad –que concebía al sujeto como un *solus ipse*–, el Dasein heideggeriano es un ente que está *ya* instalado en el mundo, que lo habita mediante la relación con los entes intramundanos, los otros y consigo mismo. Sin embargo, recordemos que la empresa de Heidegger no es antropológico-existencial, sino que la exposición del Dasein –en cuanto que posee una comprensión media del ser y de su ser– posibilita la búsqueda del sentido del ser en cuanto tal⁴⁵. Siendo así las cosas, lo humano y su praxis vital están condicionados por el ser. Al respecto, vale dejar la palabra a Lévinas, quien afirma que:

(...) la comprensión del ser no supone únicamente una actitud teórica, sino la totalidad del comportamiento humano. El hombre todo es ontología. Su obra científica, su vida afectiva, la satisfacción de sus necesidades y su trabajo, su vida social y su muerte articulan con un rigor que reserva a cada uno de estos momentos una función determinada, la comprensión del ser o la verdad⁴⁶.

De acuerdo con estas líneas, el hecho de que Lévinas afirme que, desde la empresa de Heidegger, la praxis humana o la ‘vida’ del ser humano esté determinada por el horizonte del ser, es lo que lleva a pensar que el filósofo alemán pareciera caer preso del pensamiento occidental, ya que Heidegger, sostiene Lévinas, parece partir de lo óntico o de un ente particular, la existencia humana, con el fin de ir tras la búsqueda y el sentido de algo general, esto es, el ser en cuanto ser⁴⁷.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit. p. 28-29 y p. 32-35.

⁴⁶ LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”, *En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Op. cit, p. 14.

⁴⁷ “(...) la comprensión, en Heidegger, recupera la gran tradición de la filosofía occidental: comprender el ser particular es situarse ya más allá de lo particular, comprender es entrar en relación con lo particular como existente único mediante un conocimiento que es siempre conocimiento de lo universal” Ibid., p. 17.

Frente a la primacía del ser sobre lo ente, como hemos visto, Lévinas parte de la diferencia ontológica heideggeriana –ser-ente– efectuando, no obstante, la inversión del segundo término sobre el primero, de tal suerte que pueda superar la primacía del ser *qua* ser para darle cabida a lo ente. Desde los mismos postulados del pensador alemán, pero llevando a cabo ciertas modificaciones del mismo, Lévinas pretende superar el discurso de la filosofía occidental en cuanto ontología. En ese caso es el existente, mediante la hipóstasis, el que se sitúa sobre el ser, sobre la existencia. *Un* ente, el hombre, asume su existir para cobrar su carácter personal. Sin embargo, como se anunció, en esa correlación se cifra un contrato irrevocable en donde el ser humano parece estar destinado a hacerse cargo de *su* ser, está encadenado a sí. Entramos a la cuestión de la soledad del existente humano.

La soledad del existente con su existencia, tal como la expone el filósofo, ¿constituye también una crítica a la filosofía de Heidegger? Parece ser. Posiblemente el siguiente pasaje (§ 9 de *Ser y tiempo*) nutra esa crítica de Lévinas a Heidegger a propósito de la relación entre el ente y la existencia. Leamos:

El ser de este ente [el Dasein] es cada vez el *mío*. En el ser de este ente se las ha [*Verhält*] este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el ser *mismo* lo que le va cada vez a este ente (...) La «esencia» de este ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]. El «qué» (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*)⁴⁸.

Con base en lo anterior Heidegger afirma que el Dasein *siempre* está destinado –hasta el momento de su muerte– a configurar su ser o existencia en virtud de *cada* elección o decisión que asuma en el trasegar de su vida. El Dasein se relaciona consigo mismo *cada vez* que elige posibilidades que configuran su ser. Para reafirmar esto, resulta oportuno señalar que la palabra alemana *Verhalten* –que puede ser vertida al castellano como *comportarse*– indica que el Dasein está vuelto sobre sí mismo mediante la posesión de su ser, comporta su existencia⁴⁹, condición ésta que, según Lévinas, lo conduce a la soledad y al hartazgo de sí.

Pues bien, ¿qué dificultades implica concebir una subjetividad monológica, encerrada en sí misma? Lévinas considera que la correlación del existente con su existencia figura como

⁴⁸ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 67.

⁴⁹ Cf. RIVERA, Jorge y STUVEN, María. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. II. Primera sección. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2010. p. 19.

una relación indisoluble, en donde el primer término siempre tiene que hacerse cargo del segundo término, responsabilidad inexorable que se convierte en una carga por asumir, resaltando así el carácter ‘solitario’ del existente. En esa relación está implícita una relación del ‘yo’ consigo mismo, en la medida en que el hombre tiene que habérselas, principalmente y por encima de todo, con el trabajo de tomar en manos su existencia. En últimas, el empeño constante del sujeto por asumir su ser lo conduce a las vivencias del cansancio y la pereza.

Por experiencia, sabemos que el cansancio y la pereza son momentos que manifiestan un retardo por efectuar cierto trabajo que nos resulta monótono. Cuando nos cansamos o sentimos pereza de algo, nuestras actividades no son llevadas a cabo de manera eficiente, nuestro ritmo es lento y jadeante intentando descansar del esfuerzo del trabajo que nos agita. Lévinas efectúa un análisis de estos actos para indicar, dicho sea de paso, un intento del sujeto por rechazar esa actividad incesante de hacerse cargo exclusivamente de sí mismo. Tanto la pereza como el cansancio manifiestan la aversión del ser humano a empeñarse ante su existir. En ellas quizás resulte expresa una vez más la necesidad de evadir el ser o existir que, en este caso, no cobra el carácter anónimo, impersonal y siempre presente, sino que en este caso está ligado con el existente⁵⁰. En consonancia con lo dicho, el siguiente pasaje refuerza esta crítica hecha por Lévinas a la existencia humana de Heidegger, la cual, recordemos, se adelanta a sí misma en su posibilidad futura de morir, adelanto que deja ver el carácter extático –fuera de sí– del ser del hombre:

El esfuerzo no es un conocimiento. Es un acontecimiento. En el adelantarse a sí mismo y al presente, en el éxtasis del impulso que quema el presente anticipándose, el cansancio señala un retraso en relación consigo mismo y con el presente.⁵¹

En síntesis, los fenómenos del cansancio y de la pereza reflejan la necesidad del sujeto de abandonar su hartazgo de sí; son momentos que intentan efectuar una ruptura de su soledad, “una luxación del yo consigo mismo”, para hablar con Lévinas.

Ahora bien, se le podría objetar que el existente no solamente se encarga de su existencia sino que también, como lo afirma el filósofo alemán, está íntimamente ligado con el mundo y con los entes que allí se encuentran. No en vano Heidegger expone el *ser-en-el-mundo* como estructura del Dasein para resaltar esa relación indisoluble entre éste y su mundo. En otras palabras, el Dasein habita el mundo por medio de su carácter comprensor. Como se sabe, la comprensión [*Verstehen*],

⁵⁰ Cf. LÉVINAS, Dela existencia al existente, Op. cit. p. 31-34.

⁵¹ Ibid., p. 37.

en cuanto estructura ontológica, le permite al Dasein un desenvolvimiento pragmático en el mundo, puesto que ese modo de ser posibilita la relación con los entes intramundanos y con los otros.

Efectivamente, el existente, además de estar vinculado con su existencia, también está vinculado con el mundo en cuanto es su ‘espacio’ vital. Es allí donde él establece comercio con los entes y, por lo tanto, como se dijo, puede suspender el carácter anónimo e impersonal del ser en general. No obstante, ¿se sigue de ello que el ser humano supere su carácter solitario? De ningún modo, sostiene Lévinas, puesto que los entes del mundo remiten al hombre, le están dados a él, están a su disposición. En palabras del filósofo: “el objeto me está destinado, es para mí”⁵². El hecho de que las cosas remitan al yo obedece a que este último es quien pone las condiciones de posibilidad para conocer el mundo, sea por un medio aprehensor o conceptual, o bien por medio de un acto comprensor. Precisamente esa estructura ontológica –la comprensión– es la que resulta problemática para Lévinas. ¿En qué sentido? Recordemos que más arriba hemos dicho, siguiendo a Lévinas, que la praxis humana es ontología. Esto quiere decir que todo comportamiento del ser humano con las cosas, con los otros y consigo mismo está determinado por la comprensión del ser en cuanto tal. En este sentido, si la comprensión humana supone un comercio con los entes del mundo –cosas y personas–, se sigue entonces que cualquier acto comprensor estará fundamentado por el horizonte del ser y, por consiguiente, los entes y sus vínculos serán despojados de su carácter particular. A raíz de lo anterior, Lévinas sostiene que la existencia humana, tal como la expone Heidegger, cae presa de la relación entre el sujeto y el objeto, donde el primer polo es el que pone las condiciones para determinar el conocimiento del segundo polo –el objeto–. En efecto, puede que el Dasein se halle íntimamente ligado por un nexo intencional con el mundo, pero su comprensión sobre todas las cosas lo hace partícipe de la idea de un sujeto solitario. Conviene en este caso escuchar las palabras del mismo Lévinas, quien sostiene:

El mundo y la luz son la soledad. Estos objetos dados, estos seres vestidos, son otra cosa que yo mismo, pero son míos. Iluminados por la luz, tienen un sentido y, por consiguiente, son como si vinieran de mí. En el universo *comprendido*, estoy solo, es decir, encerrado en una existencia definitivamente *una*⁵³.

Si recordamos que la ontología, a decir de Lévinas, quiere decir pensamiento de lo Mismo, el anterior pasaje enfatiza aún más ese carácter solitario del existente concreto. Es decir, lo

⁵²Ibid., p. 50.

⁵³Ibid., p. 115. Resaltado nuestro.

entitativo es despojado de su carácter individual por la comprensión del ser humano, quien queda encadenado en su soledad y hartazgo de sí mismo. Es aquí donde cobra sentido lo que Lévinas denomina la “fatalidad de la hipóstasis”, esto es, la debilidad de la emergencia de un ente concreto –el hombre– sobre la existencia, ya que ese movimiento le confiere a sí mismo un carácter irremisible. Ciertamente, la comprensión es la que permite el trato y el manejo de los entes intramundanos. De ahí que le sean dados los objetos, como afirma Lévinas. Lo que llama la atención, sin embargo, es lo que dice el filósofo a propósito de los otros, o lo que él denomina en la cita anterior como “estos seres vestidos”. ¿Qué quiere decir esto? Parece apuntar al problema de la alteridad. Como lo anunciamos al principio, queremos señalar en qué medida el asunto del Otro en cuanto tal, tema relevante para Lévinas, constituye una crítica a la ontología, específicamente al pensamiento de Heidegger.

Así, pues, lo que sigue a continuación es una presentación donde exponemos, siguiendo a Lévinas, la inconveniencia y lo problemático de pensar la relación con la Otredad como *comprensión*, teniendo en cuenta que dicho acto comprensor, de acuerdo con Lévinas, se efectúa desde el horizonte del ser. Dicho de modo interrogativo, ¿qué consecuencias acarrea cifrar el encuentro con la alteridad en una relación de comprensión?, nuestra relación con el *alter*, ¿se agota en la comprensión humana? Ciertamente y tal como lo expone en *Ser y tiempo*, Heidegger presenta el problema de los otros –el *ser-con* [*Mitsein*] – en tanto convivimos o establecemos trato con ellos en un mundo compartido, lo que lleva a pensar que él no pasa por alto las relaciones sociales. Sin embargo, ¿qué es lo que le resulta problemático a Lévinas a propósito de ese análisis?, ¿cómo superar el discurso de la ontología que subordina el asunto del Otro *qua* Otro? En este sentido, sigue una exposición de algunos elementos de la alteridad en Lévinas que, en la medida de lo posible, expliquen por qué van en contravía de las reflexiones de Heidegger.

2.4 La alteridad

El hecho de que el ser humano represente los entes y los seres del mundo, asevera Lévinas, es lo que conduce a que estos últimos le estén destinados para sí mismo. Ejemplo de esto lo hemos tenido anteriormente cuando hablamos, siguiendo al filósofo, de que los entes intramundanos remiten hacia el existente, quien los aprehende de una manera teórica o práctica. Es aquí donde cobra sentido la metáfora de la luz que Lévinas presenta en *De la existencia al existente*, según la cual cualquier acto subjetivo volcado hacia el mundo reviste de una forma a los entes

intramundanos, de tal modo que puedan ser aprehendidos o comprendidos por él. En últimas, el existente mediante sus poderes intelectivos o prácticos condiciona todo ser o ente⁵⁴.

Pese a que el pensamiento de Heidegger trate de tomar distancia de esa concepción de la metafísica de la subjetividad, este filósofo, según Lévinas, también hace parte de ese pensamiento que él mismo pretendió criticar. En este caso, el principal punto de ataque del filósofo francófono es el cuidado [*Sorge*] del Dasein. Si bien esta estructura originaria del Dasein le posibilita entablar trato con los entes [*Besorgen*] y los otros Dasein [*Fürsorge*] que están en el mundo, ella está mediada por la *comprensión*. Por esta razón, el filósofo alemán caería nuevamente para Lévinas en la dualidad de lo exterior y de lo interior, haciéndose así tributario de la filosofía occidental o, en léxico levinasiano, de la ontología⁵⁵. Observar con detenimiento esta objeción de Lévinas a Heidegger cae fuera de nuestros propósitos actuales, por lo que decidimos dejarla como cuestión abierta. Sea como fuere, lo que nos interesa mirar ahora es en qué medida la comprensión, para Lévinas, resulta inadecuada para entablar trato con la alteridad. Quizá resulta oportuno seguir la reflexión de Lévinas en su breve ensayo *¿Es fundamental la ontología?*, texto donde el filósofo pone en tela de juicio la comprensión humana del hombre sobre el Otro.

Según Lévinas, la comprensión, tal como la concibe Heidegger, está fundamentada en el horizonte del ser, “reposa en última instancia sobre la *apertura* del ser”⁵⁶. Esto quiere decir que el Dasein no *comprende* al ente *en cuanto tal*, sino *el ser de* lo ente. Posiblemente las siguientes palabras del filósofo alemán, consignadas en *Ser y tiempo*, puedan dar mejor cuenta de lo que quiere exponer Lévinas:

Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar [la pregunta por el sentido del ser] es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no «es», él mismo, un ente (...) Ser es siempre el ser de un ente.⁵⁷

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 61.

⁵⁵ Cf. Ibid. Salvo con la distinción de que las reflexiones de Heidegger, según Lévinas, no forman parte de la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto, sino de la relación del Dasein con el ser. Así, dice Lévinas, “Mediante el éxtasis [salida de sí], el hombre asume su existencia. Así, pues, el éxtasis resulta ser el acontecimiento mismo de la existencia. Pero desde ese momento la existencia es «contemporánea» del mundo y de la luz”. Ibid., p. 111-112.

⁵⁶ LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”, *En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Op. cit. p. 16.

⁵⁷ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 29, 32.

Estas palabras ratifican una vez más lo que más arriba dijimos, de la mano con Lévinas, respecto a la primacía de lo general sobre lo particular. Recordemos brevemente: las reflexiones del Heidegger de *Ser y tiempo* se sirven de lo particular – de la existencia humana o del Dasein– para ir tras lo general –el sentido del ser *qua* ser–. Ahora bien, el hecho de que el Otro, en cuanto ente, sea concebido a partir de un horizonte previamente definido, conduce a la negación y a la anulación de su carácter de alteridad, puesto que se encuentra en el poder del que comprende. En otras palabras, la Otredad se ofrece, me pertenece, es mía. En este sentido, no hay cabida para una relación *vis-à-vis* entre el yo y la alteridad, puesto que, dice Lévinas, “todo lo que me llega de él [del otro] a partir del ser en general se ofrece sin duda a mi comprensión y a mi posesión”⁵⁸. Así, pues, cobra razón de ser la definición de ontología expuesta por el filósofo en *Totalidad e infinito* –y que hemos señalado más arriba– según la cual es pensamiento de lo Mismo, es decir, filosofía del poder que pasa por alto la cuestión del Otro para abordar el problema del ser en general, concepción ésta que, sin lugar a dudas, cobija el pensamiento filosófico de Heidegger y su preocupación por el ser *qua* ser⁵⁹.

A tenor de lo dicho por Lévinas, y si quisiéramos hacer justicia al pensamiento de Heidegger, podríamos decir que el filósofo alemán consagra algunas líneas en *Ser y tiempo* a la relación del Dasein con los otros. Con ellos establecemos un trato diferente, puesto que no son entes intramundanos. De ahí que Heidegger haga una importantísima distinción que hemos presentado previamente: la ocupación y la solitud como estructuras que posibilitan la relación del Dasein con las cosas y los demás, respectivamente. Así, pues, recordemos que la solitud, según el alemán, puede manifestarse de diversas maneras, desde el respeto del uno hacia el otro, hasta la indiferencia y la desconfianza mutua. Este último, recordemos, es un modo de relación cotidiano e inauténtico, mientras que el otro apunta a un modo auténtico de ser-con [*Mitsein*].

Si bien Heidegger pone de presente que el Dasein, como ser arrojado en el mundo, establece trato con los otros en un mundo compartido, esa exposición se queda corta para Lévinas respecto del problema de la alteridad. Ciertamente, sostiene el filósofo, “al otro no se lo trata como una cosa, pero no está jamás separado de las cosas.”⁶⁰ Quien haya leído los párrafos 26 y 27 de

⁵⁸ LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”, *En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Op. cit. p. 21.

⁵⁹ En tanto pone en primacía el ser por encima de lo humano, específicamente la alteridad, el pensamiento de Heidegger se hace partícipe de lo que Lévinas denomina filosofías de la totalidad, las cuales, dicho sea brevemente, privilegian lo general anulando así el existente concreto y sus relaciones particulares con los demás. Cf. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Op. cit. p. 48.

⁶⁰ LÉVINAS, *De la existencia al existente*, Op. cit. p. 50.

Ser y tiempo sabrá que las anteriores palabras de Lévinas se dirigen a los análisis de Heidegger a propósito del paso de los entes intramundanos a la coexistencia de los otros. Fijémonos bien: las cosas que se encuentran en el mundo circundante están destinadas o relacionadas con otros entes intramundanos –es, en la expresión heideggeriana, la totalidad de remisiones– o bien a otros seres que no son cosas. Así pasa, por ejemplo, cuando reconocemos que el libro que tengo en mis manos le pertenece a alguien o me lo regaló alguna persona. En ese sentido, las cosas a veces nos remiten hacia la existencia de los otros y, en cierta medida, nos dan noticia de su praxis cotidiana. Heidegger lo expresa con estas palabras: “En las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen.”⁶¹

Así, pues, encontramos a los otros *inmediata y cotidianamente* como seres que se ocupan de su mundo circundante, de sus ocupaciones y quehaceres cotidianos. En este sentido, Lévinas, quien parece seguir el §26 de *Ser y tiempo*, reconoce que los otros –quienes también establecen trato con su mundo, los entes y los demás– son seres que están dados en un contexto social, i.e., que siguen las normas y los patrones establecidos por la sociedad en la que están inmersos. En pocas palabras, el mundo compartido de los otros, dice Lévinas, cobra la forma de una socialidad que guarda las formas, que preserva el orden de las cosas.

Con base en lo anterior, ¿por qué resulta problemática para Lévinas esa concepción de los otros y sus relaciones sociales? Tenemos a bien considerar dos cosas al respecto: primero, la concepción de la alteridad que forja Heidegger en *Ser y tiempo* y, segundo, la insuficiencia de la relación del yo y el otro desde el terreno de la ontología. Veamos.

Aunque Heidegger hable de los otros como seres que comparten el mundo con el Dasein, dicha concepción de la alteridad, según Lévinas, carece de rasgos ónticos, i.e., es un ser que está limpio, abstracto: es el otro sin más. Y en tanto que son seres que están inmersos en un mundo ‘ordenado’, Lévinas echa de menos el Otro que irrumpe en el orden de la cotidianidad, esto es, el Otro frágil y desnudo que, como veremos, reclama hospitalidad. De ahí que Lévinas estime que los análisis de Heidegger sobre el mundo y la cotidianidad, en cuanto preservan el orden y las formas, pasan por alto situaciones tan relevantes para él como, por ejemplo, la debilidad del otro. Por lo tanto, estima Lévinas, en la ontología heideggeriana no encontraremos una experiencia genuina, atenta y solícita del yo hacia la alteridad del Otro como un ser débil, que radica en la atención responsable, en últimas, del yo hacia el Otro *en cuanto tal*. Es por eso que Lévinas sostiene que: “la

⁶¹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 150.

relación con la desnudez es la verdadera experiencia (...) de la alteridad del otro.”⁶² Y continúa diciendo, a propósito de lo que él denomina una socialidad decente, que,

La socialidad en el mundo no tiene ese carácter inquietante de un ser ante otro ser, ante la alteridad. Comporta ciertamente cóleras, indignaciones, odios, apegos y amores (...); pero la timidez radical ante la alteridad misma del otro, tratada como algo enfermizo, queda expulsada del mundo.⁶³

Bien visto y siguiendo el anterior pasaje, Lévinas no incurre en el olvido de otros modos de relación entre el hombre y los otros que habitan con él. Pero más allá de esos vínculos sociales, el filósofo propugna por una relación genuina del yo hacia el Otro como ser débil, relación que, a su juicio, también parece estar ausente en la empresa filosófica de Heidegger. ¿En qué sentido? Según el filósofo alemán, la relación cotidiana del Dasein con los otros está determinada por la indiferencia y la sospecha mutua, o también por el interés de las novedades de la vida diaria. En efecto, sabemos que los otros habitan con nosotros el mundo, pero nuestra relación con ellos, si la hay, está mediada por otros intereses, sean comunes o individualistas. Ahora bien, puede que demos respeto a los derechos y prerrogativas del otro, que nos relacionemos con él o con ellos a causa de un tercer término –para un favor o una atención, por ejemplo–. En ese sentido, dice Lévinas, estamos hablando de una colectividad de personas en donde, ciertamente, establecemos relaciones los unos con los otros y esta da lugar a un sentido de comunión alrededor de algo en común. En eso consiste, a juicio del filósofo, la convivencia o el estar-el-uno-con-el-otro [*Miteinandersein*] del Heidegger de *Ser y tiempo*.

Pero, señala Lévinas, en tanto que es una reunión colectiva o de varias personas, no encontramos en esa experiencia un acercamiento al Otro en su individualidad. Hablamos de otros que se reúnen conmigo en favor o contra de algo, pero no del *Otro* que me impele a ser responsable y solícito con él. Así al menos lo expresa Lévinas: “La colectividad es quien dice «nosotros», quien siente al otro al lado de sí, y no de cara a sí.”⁶⁴ Como veremos, y en contravía del ser-con [*Mitsein*] y de la convivencia heideggeriana, el filósofo expone la relación *cara-a-cara* entre el yo y el otro como signo de una relación íntima entre ambos términos. Así las cosas, una relación directa y responsable entre el yo y el Otro, como la que reivindica Lévinas, no la encontramos en los análisis de *Ser y tiempo*. La siguiente cita extraída de *De la existencia al existente* refleja, pues, lo cortas que se quedan dichas reflexiones en torno al problema de la alteridad:

⁶²LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 51.

⁶³Ibid., p. 51-52.

⁶⁴Ibid., p. 128.

La socialidad en el mundo es comunicación o comunión. Reñir es constatar que no se tiene nada en común. Se establece el contacto mediante una participación en algo común, en una idea, en un interés, en una obra, en una comida (...). Las personas no están una ante otra, simplemente están unas con otras alrededor de algo. El prójimo es el cómplice. En cuanto término de una relación, el yo no pierde en esta relación nada de su *ipseidad*. Por eso, la civilización, en cuanto relación con los humanos, sigue estando dentro de las formas decentes, y no ha podido superar jamás el individualismo, el individuo sigue siendo plenamente *yo*⁶⁵.

Con base en la anterior cita, a Lévinas le resultan profundamente cuestionables dichas concepciones sobre las relaciones con el otro, puesto que en ellas no se refleja, como él sí lo presenta, el carácter frágil de la alteridad que pone en suspensión la soberanía de un sujeto que establece sus condiciones para comprender el mundo y, a su vez, relacionarse con los entes y con los demás hombres. En síntesis, el pensamiento de Heidegger, según Lévinas, el otro es presentado como un otro más, i.e., no concreto, o bien como aquel con el que establezco trato a causa de un interés común o de un intercambio de favores. Una relación en donde la alteridad se revela como alguien débil que reclama hospitalidad, más bien, pareciera estar ausente de esos vínculos sociales que pretenden guardar la formalidad y el orden de lo cotidiano. De ahí que Lévinas exija una mirada diferente al problema de la relación entre el 'yo' y el Otro, de forma que no sea vista exclusivamente desde las perspectivas reflexivas u ontológicas, sino desde el orden de lo ético.

Dentro de su empresa ético-filosófica Lévinas otorga un papel importante a la relación entre el sujeto y la alteridad, de cara a cualquier postura que, de una u otra manera, la considere ya sea como un trato efectuado bajo intereses personales, como el vínculo que permite conformar un grupo colectivo, o en su defecto le confiera a ese trato humano un papel secundario, i.e., que sea rebajada por otras investigaciones más relevantes como, por ejemplo, el problema del ser. Sin duda, el asunto del Otro en cuanto tal es el hilo conductor que atraviesa la empresa filosófica de Emmanuel Lévinas. En este sentido, en lo que sigue de esta presentación queremos mostrar que algunas particularidades de su pensamiento sobre el Otro contrastan con el discurso ontológico de Martin Heidegger.

⁶⁵Ibid., p. 52.

Como se dijo más arriba, la alteridad para Lévinas cobra un carácter absoluto, es decir, es el Otro *en cuanto tal*⁶⁶. El hecho de que Lévinas reivindique la alteridad del Otro lo lleva a tomar distancia, en primer lugar, de aquellas posturas que consideran que el otro es un espejo o un símil del yo: el Otro no es un *alter ego* que conozco por la empatía [*Einfühlung*], es decir, por el retorno a sí mismo⁶⁷; en segundo lugar, la absolutidad del Otro –su carácter de *alter* como tal– supera cualquier intento subjetivo de captación intelectual, i.e., de aquellos actos de la conciencia que, volcados hacia los otros, intentan analizar su constitución. En pocas palabras, para Lévinas, la Otredad no es un noema.

A raíz de lo anterior, el filósofo establece un diálogo crítico con las reflexiones de la fenomenología husserliana a propósito del tema del Otro. Puesto que no es un tema que nos concierna en estos momentos, bástenos con decir que Lévinas plantea una relación entre el yo y el Otro que desborde los actos intencionales de la conciencia, que rebase los análisis teóricos o comprensores del sujeto sobre el Otro. Ni la intencionalidad ni la comprensión humana pueden cifrar a la alteridad. Expresado en otras palabras, Lévinas considera que el Otro no puede ser representado ni comprendido, no podemos tener noticia de él por vías del conocimiento intelectual o comprensor, puesto que escapa a cualquier intento de reducirlo en un contenido conceptual. Por eso, el Otro, a decir del filósofo, es inabarcable o *infinito*. Este calificativo usado por Lévinas pone aún más de presente el carácter inagotable de la alteridad, en el sentido de que supera cualquier acto subjetivo que lo pretenda abarcar. En su carácter *infinito*, el Otro rompe los límites de un pensamiento que pretende reducirlo a la mirada objetiva presta a la reflexión o a un acto comprensor⁶⁸. Que sea Lévinas quien con sus propias palabras sostenga lo expuesto:

La relación con el otro no podría pensarse como un encadenamiento a otro yo; ni como la comprensión del otro que hace desaparecer su alteridad, ni como la comunión con él alrededor de un tercer término. No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz.⁶⁹

⁶⁶ “Ni la categoría de la cantidad, ni siquiera la de la cualidad, permiten describir la alteridad del otro, el cual no es simplemente de otra cualidad que yo, sino que lleva consigo, si cabe decirlo, la alteridad como cualidad.”Ibid., p. 128.

⁶⁷ Cf. Ibid., p. 116.

⁶⁸ “Accedo a la alteridad del Otro a partir de la sociedad que yo mantengo con él y no al dejar esta relación para reflexionar sobre sus términos”. LÉVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Op. cit. p. 140.

⁶⁹LÉVINAS, De la existencia al existente, Op. cit. p. 116.

Si Lévinas considera impertinente e inadecuado acercarnos al Otro mediante la intelección y la comprensión, ¿qué vía nos queda para entablar trato con la alteridad? La vía del *Deseo* [*Désir*] es el recurso que presenta el filósofo⁷⁰ como el modo apropiado de acercamiento a la alteridad. El Otro no puede ser representado ni comprendido, sino solamente *deseado*. Lejos de pensarlo como el movimiento efectuado por un sujeto hacia un ente o un momento que suple su carencia personal, el Deseo del que nos habla Lévinas, refiriéndose a él como *Deseo* metafísico, no es el que satisface mis necesidades. Es más bien un movimiento hacia algo extraño a mí que no puedo *conocer* ni aprehender porque, como se dijo, es inabarcable.

Empero, en lugar de posibilitar una relación cercana entre el yo y el Otro, el Deseo establece una relación que proviene de la distancia. Con esa comunión lejana Lévinas no quiere sino resaltar cada vez más la imposibilidad de anticipar, predecir o comprender algo sobre la alteridad del Otro en cuanto tal. El Deseo metafísico, en efecto, es el recurso que no permite la anulación de los dos términos de la relación entre el yo y el Otro. En ese caso, no podemos hablar de alguien que analiza o comprende y del otro que es analizado o comprendido, sino de una relación humana donde ninguno de los dos polos –el sujeto y el Otro– queda eliminado por mediación de la aprehensión intelectual o de la comprensión del ser del ente.

Advirtamos, sin embargo, que el Deseo metafísico, en tanto preserva la relación entre el yo y el Otro, no excluye una relación *vis-à-vis* entre ambos términos. Al respecto, recordemos que Lévinas manifiesta su inconformidad respecto de los análisis de Heidegger sobre la relación entre el Dasein y los otros, puesto que ese trato social se efectúa exclusivamente en virtud de un interés común, quedando ausente el trato cercano, concreto y responsable del sujeto hacia la Otredad. En contravía de tales consideraciones Lévinas opone la relación yo-tú lo que solemos conocer como el *cara-a-cara*.

¿Cuál es la relevancia del *cara-a-cara* en la empresa filosófica de Lévinas? Contrario a una comunión colectiva o a un vínculo cifrado en la aprehensión o en la comprensión del sujeto sobre el Otro, el *cara-a-cara* nos lleva a pensar en una relación *directa* entre dos existentes: el yo y el Otro. Característica de ese vínculo íntimo es la apelación y la llamada del Otro que, en tanto que es un ser frágil, exige la hospitalidad del yo. Es bien sabido que, por su condición de judío creyente, Lévinas fue un estudioso de las escrituras del judaísmo. No sorprende entonces que el filósofo apele a ciertas figuras judaicas como el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero, las cuales, dicho sea de

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 57-59.

modo breve, enfatizan el carácter débil de la alteridad. A propósito de lo anterior, escuchemos con atención las palabras de Lévinas: “el otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. El otro es lo que yo no soy; él es el débil mientras que yo soy el fuerte; él es el pobre, es «la viuda y el huérfano».”⁷¹

De acuerdo con las anteriores líneas, mientras el Otro encarna la figura del débil, el yo figura como alguien fuerte. ¿Qué significa esto? Que el sujeto, por su parte, no lo recibe ‘con las manos vacías’, i.e., no pasa por alto el llamado del Otro, sino que se responsabiliza por el sufrimiento y la exigencia de este último. Soy responsable *del y para* el Otro. En este caso, tendré que arreglármelas para atender su interpelación, sin importar su condición histórica o su contexto social.⁷² Así, mientras el otro que expone Heidegger, al menos como lo presenta en *Ser y tiempo*, parece carecer de rasgos ónticos y concretos, Lévinas presenta al Otro como un ser que, siendo frágil, necesita y reclama la ayuda del sujeto.

Como es una relación en donde uno de los polos, el Otro, se constituye como un ser débil, y el yo como un ser fuerte –que tiene los poderes para atender al Otro– se sigue entonces que Lévinas presenta una relación que comporta una característica *asimétrica*. Detengámonos brevemente en esto. En primera instancia, la subjetividad expuesta por el filósofo se constituye no precisamente por ser *fundamentum inconcussum*, como se podría pensar, sino porque está *sujeto* a la alteridad, es decir, sensible y atento al sufrimiento del Otro, quien rompe, por lo demás, con su carácter solitario y egocéntrico. El ‘yo’ es un ser destinado *para* el otro y no *con* el otro. En segunda instancia encontramos que esa relación entre el yo y el Otro se caracteriza por la desigualdad cualitativa, razón por la cual, como bien lo sostiene Lévinas, es una relación que no es simétrica. Quiere decir esto que un trato genuino entre el yo y la alteridad, como el que reclama Lévinas a la tradición filosófica, no es recíproco o de mutua correspondencia, esto es, como si yo tuviera que esperar compensación alguna de la alteridad por mi atención ofrecida. Antes bien, es una relación irreversible en donde me comprometo con la alteridad sin esperar nada a cambio. En suma, y en palabras de Lévinas, “la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro [*sic*] sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida”⁷³.

Merced a la primacía de lo humano por fuera del pensamiento de la totalidad, Lévinas puede establecer la ética como filosofía primera sobre la ontología. Lo primordial, a su juicio, es esa

⁷¹ Ibid., p. 129.

⁷² Cf. LÉVINAS, *Ética e infinito*, Op. cit. p. 80-83.

⁷³ LÉVINAS, *Ética e infinito*, Op. cit. p. 92.

relación cara-a-cara que no está subordinada por las investigaciones sobre el ser en general, rompiendo así con las concepciones meramente reflexivas u ontológicas sobre la alteridad. Al respecto, Lévinas hace explícita su toma de distancia con el pensamiento de Heidegger con las siguientes palabras: “Nos oponemos pues radicalmente también a Heidegger, que subordina la relación con el Otro a la ontología (...) en lugar de ver en la justicia y en la injusticia un acceso original al *Otro*, más allá de toda ontología”⁷⁴. Puesto que le otorga especial atención y primacía a lo humano por encima del ser, la filosofía de Lévinas se ha empeñado en reivindicar la relación entre el ‘yo’ y el Otro *en cuanto tal*⁷⁵, no pensada bajo perspectivas exclusivamente teóricas o, también, interpretada bajo reflexiones más relevantes, como, por ejemplo, la pregunta por el ser. Entendámonos: Lévinas habla del Otro *qua* Otro con el que, *de entrada*, establezco una relación ética, un vínculo que demanda responsabilidad y hospitalidad y, por lo tanto, supera el discurso heideggeriano de la ontología que aborda el ser de lo ente –para ir tras el sentido del ser en general– y no el ente en cuanto tal, esto es, el hombre.

En síntesis, podemos afirmar que la concepción de la Otredad que presenta Lévinas riñe con algunos postulados del pensamiento de Heidegger. Enunciémoslos. 1) Frente a la comprensión del *ser de los otros* efectuada por el Dasein, Lévinas reclama una relación entre el yo y el Otro *en cuanto tal*, sin necesidad de comprenderlo bajo un horizonte definido. Asimismo, el filósofo francófono apela al Deseo metafísico con el fin de que ningún término de la relación yo-tú quede determinado por el otro. 2) De cara a la convivencia y el ser-con del Dasein con los otros, Lévinas presenta el cara-a-cara como relación *íntima* en donde el primer polo se hace responsable a la llamada del Otro que es débil. En ese sentido, hablamos de una relación de carácter ético. 3) Puesto que es un ser frágil, el Otro en el pensamiento de Lévinas aparece bajo las figuras del judaísmo como el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero, que ponen de relieve la condición desprotegida de la alteridad, y que se opone a una concepción abstracta del otro como se presenta en *Ser y tiempo*. 4) Siendo así que el Otro constituye el tema principal de su empresa filosófica, Lévinas otorga primacía al problema de lo humano por encima de la pregunta por el ser, situando así la ética como filosofía primera sobre la ontología.

Resumamos lo dicho hasta aquí. El primado de la ontología sobre lo humano es el principal problema con el que se enfrenta la filosofía de Lévinas. Siendo, según él, objeto de investigación

⁷⁴LÉVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Op. cit. p. 111.

⁷⁵Cf. LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”, *En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Op. cit. p. 22; Cf. LÉVINAS, Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad, Op.cit. p. 138.

del pensamiento occidental –de Parménides hasta Heidegger–, no ha tenido noticia o respuesta alguna de aquello que ha condicionado los entes y sus relaciones particulares. De ahí que sea para Lévinas un ser anónimo e impersonal. Y en eso mismo se reconoce su carácter dominante sobre lo óntico al punto de despojar a los entes de su carácter particular. Incluso el hombre mismo está condicionado por el anonimato del ser. Frente a esto, Lévinas plantea la hipóstasis, que es la constitución de una subjetividad *concreta* que asume su existencia. Empero, la dificultad que comporta ese movimiento radica en que el existente queda encadenado a su existir y, por lo tanto, es un sujeto solitario. Frente a esto, Lévinas presenta la relación excepcional entre el yo y el Otro, la cual, según el filósofo, rompe con ese hartazgo del sujeto de sí mismo. Lejos de establecerse en la comprensión y bajo el horizonte del ser, la relación entre el yo y el Otro está signada por la hospitalidad del primero frente al segundo. En últimas, es una relación cifrada en el *cara-a-cara*, vínculo que posibilita situar la ética como filosofía primera y por ende, por encima de la ontología.

En virtud de lo anterior nos preguntamos ahora: ¿encontramos en Heidegger un epígono de esas concepciones metafísicas del fundamento y de lo fundamentado? ¿Su proyecto filosófico, que revitaliza la pregunta por el sentido del ser, conduce al olvido de lo humano, a la omisión de la alteridad?, ¿su interés por el ser en general determina lo existente? En ese sentido, evaluaremos en el capítulo siguiente si es tan acertado decir que el filósofo alemán otorga un papel tan secundario a la cuestión de la alteridad y, a una con ello, a la relación responsable entre el Dasein y el otro⁷⁶ en un mundo compartido.

⁷⁶ El otro entendido también como existencia humana o Dasein.

3. LA ALTERIDAD EN *SER Y TIEMPO*

Hablar de una posible reflexión sobre la alteridad en *Ser y tiempo*, una obra de carácter ontológico por cuanto tiene como investigación la pregunta por el ser, puede llevarnos a pensar que intentamos derivar una ‘ética’ posible de ella. Recordemos, sin embargo, que el filósofo se pronunció de manera crítica contra esa tentativa. Así, por ejemplo, en su célebre *Carta sobre el humanismo*, lo que le mereció el calificativo de filósofo ‘anti-humanista’⁷⁷. Si a esto le sumamos su filiación al nacionalismo en 1933, tal ausencia cobra mayor significado. Con todo, queremos señalar que aunque no parece posible afirmar la existencia *strictu sensu* de una reflexión ética en *Ser y tiempo*, existen elementos que permiten desarrollar a partir de allí lo que sería una reflexión sobre la alteridad⁷⁸. ¿En qué sentido? En contravía de lo que sostiene Lévinas, queremos demostrar que el Dasein, tal como lo concibe Heidegger, sólo tiene la posibilidad de realizar una existencia auténtica [*eigentlich*] en tanto abre lugar a un trato responsable con los otros con quienes comparte el mundo. Expresado de manera negativa: la existencia es inauténtica [*uneigentlich*] si no se da lugar a ese encuentro con la alteridad.

Con el fin de sustentar lo anterior, nos serviremos de un pasaje del §60 de *Ser y tiempo* donde Heidegger presenta la relación del Dasein auténtico con los otros. Allí veremos dos modalidades de relación: dejar “ser” a los otros, esto es, el Dasein reconoce que los demás pueden configurar su existencia sin prescribir normas o instrucciones de vida, y ser “conciencia” de ellos, es decir, poder intimar a los otros en su *singularidad* a ser responsables de su existir, con su cuidado.

En efecto, las dos relaciones auténticas antes mencionadas muestran que Heidegger, en cierto sentido, no pasa por alto la necesidad de que el Dasein efectúe una convivencia responsable con los que habitan con él. Gracias a que el Dasein, como ser auténtico, consolida vínculos amigables con los otros, se pueden superar los modos deficientes e indiferentes de solicitud propios

⁷⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006. p. 11-15 y 37-38.

⁷⁸ Posiblemente en el Heidegger tardío puedan también encontrarse ciertos elementos que dan pie para pensar que el filósofo alemán, de una u otra manera, tuvo en cuenta el problema de la alteridad. Al respecto, Cf. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. *Heidegger: Ontología y olvido del hombre. La interpretación de Emmanuel Lévinas*. En: *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama, 2011. p. 233-254.

de la comprensión común y pública de la colectividad anónima y de la existencia inauténtica. Veamos.

En el §60 de *ST* Heidegger expone con más detalle el problema de la autenticidad y, a una con ello, el de la resolución. Gracias a esos dos momentos, precedidos por otras experiencias particulares –la angustia por la finitud, el llamado de la conciencia y el reconocimiento de la culpa–, el Dasein puede modificar su comprensión no sólo de sí mismo, sino también del mundo del que se ocupa y, a su vez, de su relación con los otros. Con respecto a lo último, el siguiente pasaje expone la manera como el Dasein, en su ser auténtico, establece un trato solícito con los demás. Prestemos oído a las palabras del filósofo:

Sólo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar “ser” a los otros en su poder más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora. El Dasein resuelto puede convertirse en “conciencia” de otros. Del modo propio [o auténtico] de ser-sí mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que él pueda emprender⁷⁹.

De acuerdo con estas líneas es posible decir que el acto resolutorio permite una relación doble del Dasein hacia los otros de la siguiente manera: a) dejar “ser” a los otros, esto es, que cada uno de los que habitan el mundo asuma su existencia; b) ser “conciencia” de ellos. Con base en estas dos modalidades de trato veremos que Heidegger plantea la necesidad de consolidar vínculos respetuosos y responsables para con los demás, de tal modo que las relaciones cotidianas, desde el marco de la inauténticidad, puedan ser superadas. Pero antes, es preciso recordar la exposición de Heidegger sobre la coexistencia y el ser-con con los otros.

Según Heidegger, el Dasein, en cuanto *ser-en-el-mundo*, no sólo se ocupa de los entes intramundanos, sino que también *habita* con los otros de su misma índole. Por esta razón, el Dasein no es un ente aislado, esto es, carente de relación con los otros. Más bien, “el mundo es desde siempre el que yo comparto con otros”⁸⁰, es decir, un mundo compartido [*Mitwelt*] en donde los otros coexisten conmigo. El hecho de que el Dasein esté en el mundo con los demás, indica que es un *ser-con* los otros–*Mitsein*–. Este modo de ser indica que la relación del Dasein con los demás es una experiencia *constitutiva* de él y que, a la postre, es diferente del comercio efectuado con los ‘objetos’ intramundanos. En nuestro trato con el mundo manipulamos y usamos útiles para nuestras

⁷⁹ HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, Op. cit. p. 316.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 144.

ocupaciones. Cosa diferente sucede con los otros, en tanto que *somoscon* ellos, esto es, que nuestra existencia y nuestra praxis cotidiana se desenvuelve gracias a una relación vital con los demás⁸¹. ¿En qué sentido lo anterior? En el marco de la existencia, la facticidad y el arrojamiento son estructuras del Dasein que le permiten configurarse mediante su comprensión de significaciones y de posibilidades gestadas por otros, como también de experiencias previas. Dicho de manera negativa, el Dasein no puede habitar el mundo sino *con* los otros. En el orden de la praxis los otros comparecen de diversas maneras. La más inmediata, propia de la *cotidianidad*, es la ocupación en sus oficios: encontramos a los otros en sus quehaceres diarios. De la misma manera, podemos relacionarnos con ellos, estamos o convivimos los unos con los otros.

A decir de Heidegger, el convivir humano, a diferencia del trato con los entes del mundo, posee un modo particular de relación. Si la ocupación [*Besorgen*] es el modo como el Dasein está volcado hacia los ‘objetos’, la solicitud [*Fürsorge*] es el modo como este ente ejemplar está vuelto hacia los otros. Como lo expresamos más arriba, la solicitud, en la inmediatez y cotidianidad, está mediada por la indiferencia, la desconfianza y la falta de interés por los que conviven con nosotros. Lo que sabemos de otros está mediado por los discursos de oídas, lo cual dificulta una genuina relación con ellos, a tal punto que lo hablado “alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo”⁸². Siendo así las cosas, una relación del Dasein *vis-à-vis* de los otros está determinada considerablemente por la comprensión común, puesto que no ‘sabemos’ si lo que *se* oye sobre los otros corresponde con su modo de ser. Más aún, en nuestra vida cotidiana, cuando establecemos trato con el otro, estamos pendientes de lo que va a decir o de lo que va a hacer. De ahí que la relación interpersonal cotidiana esté caracterizada por una vigilancia y un espionaje mutuos.

Ahora bien, si contamos con los demás lo hacemos la mayoría de veces desde nuestro interés propio. Ejemplo de ello puede ser cuando concebimos a los otros *únicamente* como variables o datos cuantificables –verbi gracia, cuando se habla de los índices de pobreza y los convertimos en datos estadísticos, sin comprometernos en el problema de cómo ayudarlos a salir de su condición–. En ese sentido hablamos de un conjunto de personas sin contar con su carácter singular, como una colectividad anónima. Esto es lo que Heidegger denomina tratar a los otros como “números”, relación ésta que el filósofo critica con las siguientes palabras: “Este ‘irrespetuoso’ [ser-con] ‘cuenta’ con los otros, sin ‘contar en serio’ con ellos y sin que tampoco quiera ‘tener que ver’ con

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 143-144.

⁸² *Ibid.*, p. 191.

ellos”⁸³. Pues bien, esta carencia de compromiso es característica de la publicidad del *Uno*, la cual pretende, mediante los medios de comunicación, no solamente regular la interpretación del Dasein sobre el mundo y los demás, sino también nivelar las diferencias de las posibilidades de ser de cada Dasein particular⁸⁴.

Lo anterior nos lleva a considerar lo siguiente: en el marco de la inautenticidad difícilmente encontraremos una relación respetuosa del Dasein para con el otro, puesto que, como vimos, dicho trato está mediado por el interés propio y la desconfianza mutua. A la inversa, sólo en el marco de la autenticidad podemos hablar de un trato responsable y atento del Dasein hacia los demás. A partir de la resolución y la autenticidad es posible exponer los dos modos, indicados más arriba, de la solicitud entre el Dasein y los otros.

3.1 Dejar “ser” a los otros

Como ya lo indicamos, el primer modo de solicitud del Dasein auténtico es dejar “ser” a los otros en su poder-ser más propio. Con el fin de arrojar luz sobre la anterior afirmación, permítasenos recordar que el poder-ser más propio, tal como lo expresa Heidegger en el párrafo 53, es la posibilidad más propia del Dasein: ser-para-la-muerte. En tanto presta atención a su fragilidad humana, siempre finita, el Dasein asume de modo precursor su posibilidad de morir, lo cual lo lleva a poner en suspensión su ocupación cotidiana para reconocer, por un lado, que su existencia está radicalmente en juego y, por otro lado, que tiene la posibilidad de ser inauténtico o auténtico. Sin embargo, esta puesta entre paréntesis de lo cotidiano no es un acto teórico como si realizara una epojé fenomenológica. Antes bien, el filósofo alemán pone de presente la disposición afectiva de la angustia, la cual pone de presente la finitud del Dasein. En la angustia el Dasein se reconoce como un ser mortal y, a su vez, pierde toda familiaridad con su vida cotidiana. Lo último es lo que Heidegger denomina la desazón o la inhospitalidad [*Unheimlichkeit*]⁸⁵.

Pues bien, esa desazón angustiante del Dasein, además de conducirlo a la suspensión de los quehaceres del mundo, le posibilita un cuestionamiento de patrones de comportamiento y de hábitos cotidianos. En efecto, nuestra entrega total a las ocupaciones y nuestro seguimiento irreflexivo de las normas establecidas condiciona la posibilidad de cuestionar lo establecido por la colectividad anónima, por el hecho de que todo está aparentemente ‘en perfecto orden’. Nuestras acciones

⁸³Ibid., p. 150.

⁸⁴Cf. Ibid., p. 151.

⁸⁵Ibid., p. 210-211.

cotidianas están fundamentadas por dichos criterios sin importar si con ellas afectamos o no nuestras relaciones con los otros. Por esta razón, nos sentimos a gusto con los estándares y las reglas prefijadas, incluso con aquello que nos escandaliza, siempre y cuando no haya algo que interrumpa o trastorne nuestra cotidianidad⁸⁶. Al respecto, ¿somos conscientes de que nuestro actuar cotidiano, justificado por normas aparentemente asumidas y aceptadas puede acarrear consecuencias considerables como, por ejemplo, desatender nuestra condición finita?

Así, verbi gracia, la muerte, concebida por Heidegger como la posibilidad más *eminente* del Dasein, es presentada por la colectividad anónima como un mero evento que, por lo demás, acaece constantemente, es un evento habitual dentro del mundo. El uno anónimo establece, como vimos más arriba, una interpretación fija pero indeterminada sobre la muerte: “uno también se muere, pero por lo pronto, uno se mantiene a salvo”⁸⁷. Con esto la colectividad anónima, por un lado, pretende librar al Dasein de tomar en sus manos *su* posibilidad de morir y, por otro lado, de promover una actitud indiferente con respecto a la muerte de los otros: ciertamente, la gente muere, pero mientras no nos toque estamos a salvo.

De hecho, la comprensión cotidiana de la muerte busca restringir cualquier intento del Dasein por reflexionar sobre su condición mortal, con el fin de que quede absorto en sus ocupaciones y, también, para preservar el orden establecido en la cotidianidad. Tal como lo expresa el filósofo, es la colectividad anónima la que evita a toda costa ser perturbada por ese suceso particular, en el sentido en que considera que la muerte de los otros es una contrariedad social, una falta de delicadeza que desequilibra la ‘tranquilidad’ habitual de la vida. Quien ‘piensa la muerte’ va en contravía de las disposiciones diarias, ya que al asumir esa actitud es calificado como alguien inseguro, cobarde y con una visión sombría del mundo.

Siendo así las cosas, ¿hasta qué punto nos volvemos insensibles frente a la muerte de los otros y, al mismo tiempo, hacemos caso omiso de nuestra condición finita? ¿Cómo poner en cuestión esa interpretación de la muerte en cuanto suceso común? De acuerdo con el filósofo, gracias a que observa la muerte de los demás, el Dasein puede tomar conciencia de su condición

⁸⁶Cf. SCOTT, Charles. The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger. USA: Indiana University Press, 1990. p. 105. A propósito de la conformidad del Dasein con las normas establecidas en la cotidianidad Heidegger nos dice: “La cotidianidad se refiere al modo como el Dasein “vive simplemente su día”, ya sea en todos sus comportamientos, ya sólo en algunos, bosquejados por el convivir. A este cómo le pertenece, además, el hallarse a gusto en lo acostumbrado, aunque obligue a cargar con lo penoso y “desagradable””. HEIDEGGER, Ser y Tiempo, Op. cit. p. 386.

⁸⁷Ibid., p. 273.

mortal, reconociendo la falta de fundamento de lo estipulado y lo seguido en el mundo, suspendiendo la habladuría y la novedad cotidiana⁸⁸. La finitud de los otros es la que, en cierto sentido, me impele a un cambio radical, esto es, a fijar la atención en *mi* existencia y en aquello que he seguido sin reflexión alguna. Bien visto, Heidegger no presenta el reconocimiento *autoconsciente* de la muerte del Dasein como punto de inicio para, posteriormente, proyectarlo hacia los otros que también fallecen, como si el Dasein reconociera él solo su mortalidad. Antes bien, la muerte del otro es la que, además de dar pie para reconocer mi finitud, ‘pone en jaque’ mi seguridad cotidiana, puesto que lleva a cabo el descentramiento de mi existencia –absorta en los quehaceres cotidianos y en la comprensión común–, que cuestiona mi modo de actuar conforme a las normas establecidas. La muerte del otro es la que, vista en la cotidianidad como un ‘evento’ común y corriente, sacude el aletargamiento de mi existencia inauténtica y, a su vez, pone en suspensión esa familiaridad cotidiana con el mundo. En síntesis, la muerte del otro y la finitud del Dasein son momentos que ponen en duda el actuar cotidiano y, asimismo, cuestionan la interpretación usual de la muerte.

Cuestionados su comprensión y su actuar cotidiano, el Dasein –dice Heidegger– afronta él mismo su condición mortal, comprende de modo precursor su muerte. En palabras del filósofo, el Dasein efectúa el *adelantarse* a la posibilidad de morir. Quiere decir que el Dasein ‘sabe’ que esa posibilidad no puede ser soslayada, puesto que *su* muerte es la que pone en riesgo *su* existencia. Entonces, ¿cómo actuar frente a la posibilidad de morir? Heidegger evita proponer recetarios o reglas de comportamiento con respecto a cómo dar sentido a la muerte, puesto que ella, en cuanto posibilidad *eminente*, no es algo de lo que nos ocupamos como si fuera un ente intramundano. Asimismo, el filósofo alemán tampoco entra en las intrincadas interpretaciones, sean religiosas o culturales, sobre la muerte y el ‘más allá’⁸⁹. Hacerlo desviaría ciertamente los propósitos de su empresa ontológica, pero esa reserva del filósofo también parece manifestar lo problemático y lo contradictorio que resulta proponer normas frente a cómo enfrentar y dar sentido a ese momento decisivo. Por un lado, cabe considerar hasta qué punto el seguimiento de esas reglas –que aspiran, en algunos casos, a la pretensión de verdad absoluta o, en su defecto, prometen una mejor vida que la terrenal– no determinan ni constriñen la comprensión de las posibilidades del Dasein. Por otro lado, plantear criterios determinados sobre comportamientos ante la muerte va en contravía de la

⁸⁸ “Los casos de muerte bien pueden ser la ocasión fáctica para que el Dasein llegue en alguna forma a prestar atención a la muerte. Pero, mientras permanezca en esa certeza empírica de que hemos hablado, el Dasein no podrá en modo alguno llegar a estar cierto de la muerte tal como ella “es””. Ibid., p. 277.

⁸⁹Ibid., p. 268.

estructura ontológica del proyecto [*Entwurf*] humano, que posibilita la elección del Dasein – auténtica o inauténticamente– de sus posibilidades de ser⁹⁰. En este sentido, Heidegger otorga cierta ‘autonomía’ al Dasein en lo que toca a la configuración de su existencia, sin que por ello establezca entidades o valores que, en cierto sentido, determinen su ser y su relación con los demás.

Así, lejos de proponer ideales concretos de existencia, el adelantar [*das Vorlaufen*] la posibilidad de morir que presenta Heidegger –libre de la comprensión común que la esquivo propugnando una entrega total a las ocupaciones–, conduce al Dasein a asumir responsablemente su existencia finita, en el sentido en que comprende y elige, por vez primera y de manera *decidida*, las demás posibilidades que lo configuran. Sobre la base del reconocimiento de la finitud, no sólo la existencia del Dasein cobra un carácter flexible, no rígido ni predefinido, sino que su relación con los otros adquiere un aspecto diferente. ¿En qué sentido? Prestemos atención a las siguientes palabras del filósofo:

Libre para las posibilidades más propias, determinadas desde el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, el Dasein conjura el peligro de desconocer, en virtud de su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de existencia de los otros que lo superan, o bien de forzarlas, malinterpretándolas, a entrar en la existencia propia (...) En tanto que posibilidad [no-respectiva], la muerte aísla, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, *que el Dasein pueda comprender, como [ser-con], el poder-ser con los otros.*⁹¹

De acuerdo con Heidegger, así como el Dasein reconoce por su finitud que su existencia y sus posibilidades no poseen un carácter rígido ni predeterminado, él también puede reconocer y aceptar que existen diversos modos de vida los cuales son asumidos, de una u otra manera, por los demás. Es aquí donde cobra más fuerza lo dicho sobre el cuestionamiento del Dasein de las normas y patrones establecidos por el mundo de lo público, cánones que, como se dijo más arriba, determinan ampliamente la comprensión y la elección de posibilidades de la existencia del Dasein. Dicho de modo más breve, cada Dasein tiene la posibilidad de configurar su ser sin necesidad de proponer o de echar mano de imaginarios de vida definidos. No hay algo así como un *modus vivendi* mejor que otro, sino que cada quien, en virtud de su condición fáctica y comprensora, toma en sus manos su existencia y sus posibilidades, y *él mismo* las asume y las configura. Al respecto, viene a la memoria uno de los modos de solicitud expuesto por Heidegger en el párrafo 26, este

⁹⁰ “La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) – es “obra” del “cuidado””. Ibid., p. 220.

⁹¹ Ibid., p. 283. Resaltado nuestro.

es, la solicitud anticipante y liberadora, que consiste en que el Dasein, “en vez de ocupar el lugar del otro, se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal”⁹². Lo relevante de este modo particular de solicitud, prosigue el filósofo, estriba en que “atañe al cuidado en sentido propio [o auténtico], es decir, a la existencia del otro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para él*”⁹³.

Aclaremos lo anterior: Heidegger presenta dos modos positivos de solicitud (§ 26), a saber: la solicitud sustitutiva-dominante y la solicitud anticipativa-liberadora –expuestas más arriba–. La primera consiste en que el Dasein, en cuanto ser-con, reemplaza al otro en sus ocupaciones y en su cuidado [*Sorge*]. Ciertamente, reemplazar al otro en sus quehaceres, en cierta medida, es un modo de relación del Dasein con los que coexisten con él – así, por ejemplo, cuando un padre de familia determina en mayor o menor medida las elecciones y las decisiones que toma su hijo–. Lo que llama nuestra atención es esa sustitución del cuidado del otro. Si el cuidado constituye la estructura originaria del Dasein que fundamenta la ocupación [*Besorgen*] y la solicitud [*Fürsorge*], se sigue entonces que el otro está determinado no solamente en su trato con el mundo y los otros, sino también a la hora de elegir sus posibilidades –incluso la posibilidad de morir– y de asumir su existencia. No en vano dice el filósofo que este tipo de solicitud hace al otro dependiente y dominado y, a su vez, determina el convivir cotidiano. Frente a esto, el segundo modo de solicitud, dice Heidegger, está caracterizado por el respeto hacia el cuidado del otro, i.e., no condiciona la manera en la que los demás asumen sus posibilidades de existencia, como tampoco en la manera como comprenden su mundo y su praxis cotidiana; más bien le ‘devuelve’ al otro su cuidado. La solicitud anticipativa-liberadora es el modo *auténtico* de relación entre el Dasein y el otro, puesto que el primero, como reza la cita del §60 expuesta más arriba, no condiciona al segundo en su modo de actuar y de comprender el mundo. En términos heideggerianos, el Dasein deja “ser” a los otros, incluso en su poder-ser más propio –ser-para-la-muerte–.

Sin embargo, nuestras relaciones cotidianas con los otros están determinadas por el interés individual, la indiferencia y la desconfianza, ¿cuál puede ser la condición que abre paso hacia el respeto del cuidado del otro? Será la autenticidad –dirá Heidegger– la que da paso a que el Dasein pueda cambiar su trato hacia los otros. Dicha modificación óptica, como hemos visto, está precedida por experiencias particulares tales como la angustia ante la muerte, el llamado de la

⁹²Ibid., p. 147.

⁹³Ibid. Añadido nuestro.

conciencia y la culpa originaria. Ahora bien, todas ellas están fundamentadas en el cuidado, lo que lleva a Heidegger a considerar (§64) que esa estructura originaria, fundamento de los demás modos de ser del Dasein, es la que posibilita la existencia auténtica. Como ser auténtico que asume su finitud, el Dasein toma responsabilidad de *sí-mismo*, de su cuidado,⁹⁴ mediante la elección crítica y decidida de sus posibilidades; es *él mismo* quien, de una u otra manera, establece trato con el mundo y con los otros, sin quedar perdido en el anonimato de lo público. En este sentido, el Dasein está caracterizado, gracias al cuidado, por su carácter de lo mismo, por su mismidad [*Selbstheit*].

Pues bien, lo anterior fue traído a colación para expresar lo siguiente: en tanto el Dasein se hace responsable de su cuidado, puede también respetar el carácter de ‘sí mismo’ de los otros mediante la solicitud anticipativa y liberadora. Esta relación auténtica, recordemos brevemente, radica en el respeto de los demás en su cuidado. En ese sentido, podemos decir que ese modo de solicitud tiene en cuenta la alteridad del otro, siempre y cuando el Dasein sea cuidado de *sí-mismo*, o sea, que asuma por *él mismo* su existencia. De acuerdo con lo dicho, el Dasein, en su ser auténtico, no solamente es responsable de sí mismo, sino de los otros con los que entabla trato en un mundo compartido. Sin embargo, se puede objetar que la alteridad del otro, en cierta medida, no es sino la proyección de las propiedades del Dasein, como si aquel fuera un doblete del *sí-mismo*, un otro-yo. Frente a esto, la cita que presentamos a continuación manifiesta una postura contraria, por parte de Heidegger, con respecto a la equiparación del otro con un *alter ego*. Dice el filósofo:

El supuesto a que recurre esta argumentación no es válido, a saber: que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro. Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, seguirá siendo enigmático cómo la relación del Dasein hacia sí mismo puede abrir al *otro en cuanto otro*⁹⁵.

Además de asumir una postura reservada sobre la figura del otro como otro-yo, Heidegger parece dejar abierta la inquietud acerca de la alteridad del otro –lo que él denomina el otro *en cuanto otro*. Empero, ¿cuáles serían esas razones que llevan a pensar que el alemán, tácita o

⁹⁴ Según Heidegger, hablar del cuidado de sí-mismo es sinónimo de cuidado en cuanto tal: “Si es válida la tesis del carácter *tautológico* de la expresión “cuidado de sí mismo”, en correspondencia con el cuidado de los otros, entonces el cuidado lleva en sí el fenómeno del sí-mismo”. Así, lo anterior enfatiza aún más la relación inherente del Dasein con el mundo: *está-ya-en-el-mundo*. Ese estar-ya-en-el-mundo es un momento que, como sabemos, está relacionado con los otros dos momentos del cuidado. Pues bien, el cuidado del Dasein permite la configuración de su existencia, otorgándole así su mismidad [*Selbstheit*]. Más aún, el carácter singular y auténtico del Dasein es posible merced a esa estructura originaria, pues sobre ella están fundamentadas las experiencias que van desde la angustia hasta la resolución. Cf. *Ibid.*, p. 335-341.

⁹⁵*Ibid.*, p. 149. Resaltado nuestro.

explícitamente, se sustrae a las aporías de la subjetividad? Uno de los postulados que posiblemente salven los análisis del filósofo de ese aparente ‘egocentrismo’, que llevaría a pensar la alteridad como un doblete del yo, es la reflexión sobre la *cotidianidad*. Al dar primacía al carácter pre-reflexivo del Dasein Heidegger evita suponer el aspecto teórico como constitutivo del Dasein, más aún en lo que toca a su relación con los otros. Si así fuera, el filósofo alemán podría caer ante una de las críticas hechas por Lévinas a la fenomenología, a saber: considerar al otro como análogo a mí, como un otro-yo, consideración ésta derivada de un análisis reflexivo. En pocas palabras, recordemos, el Otro no es un ente que pueda ser cifrado en el análisis conceptual, puesto que no es un noema.

En ese mismo sentido, Heidegger parece tomar distancia de esa concepción del otro como *alter-ego*, lo cual lleva a pensar que el filósofo no piensa la alteridad del otro como la proyección de las características del Dasein y su cuidado. Más bien, hablar del carácter de ‘sí mismo’ de los otros equivale a decir, en cierto sentido, que cada uno de ellos tiene la posibilidad de configurar su existencia, su modo de ser en el mundo. Así, en su ser auténtico el Dasein puede respetar al otro en su cuidado, dejarlo “ser” sin necesidad de recurrir a reflexiones teóricas para considerar que, así como soy cuidado de sí, los otros son también *cuidado*.

Empero, lo expuesto hasta aquí no parece esclarecer la manera como Heidegger entiende la relación del Dasein y los otros. Sólo hemos mencionado que la solicitud anticipante y liberadora posibilita el ‘respeto’ del Dasein hacia el otro y su cuidado –lo que Heidegger denomina dejar “ser” a los otros–. Incluso Lévinas, crítico de la empresa del filósofo alemán, parece cuestionar esa relación anticipante y liberadora entre el Dasein y los otros, puesto que, a su parecer, allí no se agota nuestro trato con los demás. En este caso, vale la pena prestar oído a las palabras del filósofo franco-lituano, quien afirma que:

(...) en nuestra relación con otro, ¿se trata de *dejarle ser?*, ¿no es en su papel de interpelado donde se cumple la independencia del otro? Aquel a quién hablamos, ¿es previamente comprendido en su ser? De ningún modo. El otro no es primero objeto de comprensión y después interlocutor. Las dos relaciones se confunden. En otras palabras, la invocación del otro es inseparable de su comprensión⁹⁶.

Las anteriores líneas enfatizan aún más la crítica de Lévinas a Heidegger a propósito de la comprensión del otro. Recordemos que el filósofo franco-lituano considera impertinente

⁹⁶ LÉVINAS, “¿Es fundamental la ontología?”. En: Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro, Op. cit. p. 18.

comprender a la alteridad bajo el horizonte del ser, puesto que se incurre en un acto de violencia: comprendemos al otro bajo un horizonte familiar, el del ser, que lo despoja de su carácter singular. El Otro es comprendido en su ser –es objeto de comprensión para luego entablar relación con él– y no como el Otro *en cuanto tal*, lo cual no permite establecer una relación íntima entre el Dasein y los demás como la que reclama Lévinas. Sin embargo, ¿es justa la acusación de Lévinas contra Heidegger? Con el fin de hacer justicia al pensamiento del segundo filósofo, queremos entrar a otro modo de relación, presentado por Heidegger, entre el Dasein auténtico y el otro, a saber: ser “conciencia” de otros.

3.2 El Dasein auténtico como “conciencia” de otros

Desde la angustia por la muerte hasta la resolución, encontramos el llamado de la conciencia, junto con la culpabilidad originaria, como una experiencia particular del Dasein. Gracias a su papel de testigo –dice Heidegger– la conciencia garantiza que el Dasein puede ser auténtico, es decir, que puede apropiarse de su existencia y, asimismo, modificar su comprensión del mundo y de los que habitan con él. Pues bien, otra relación auténtica del Dasein auténtico con los otros es la que hemos llamado con Heidegger ser “conciencia” [*Gewissen*] de otros: el Dasein puede ser “conciencia” de otros. ¿Qué quiere decir esto? Con el ánimo de aclarar la anterior proposición conviene recordar, en primer lugar, las características esenciales de la conciencia, así como la relevancia de la interpretación ontológica frente a la comprensión vulgar de la misma. De acuerdo con esto, veremos, en segundo lugar, cuáles son los rasgos de la conciencia que pueden ser asumidos por el Dasein, específicamente en su trato con los demás.

Según Heidegger, el primer rasgo de la conciencia es su carácter vocativo: ella habla. Sin embargo, advierte el filósofo, dicho hablar no es equiparable a la habladería cotidiana y de término medio. En este caso conviene recordar que el discurso de oídas, propio de la colectividad anónima, se caracteriza por la equivocidad y el bullicio de lo novedoso. Precisamente por esas dos características lo escuchado en la cotidianidad es accesible para cualquiera, lo cual dificulta una comprensión auténtica de las cosas. Contrario a lo anterior, la llamada de la conciencia es silenciosa, inequívoca y no se presta para la curiosidad o la avidez de novedades. Que paradójicamente hable en el silencio [*Verschwiegenheit*] quiere decir que carece de palabras, ‘no dice nada’, es decir, no da información sobre los sucesos del mundo, ni mucho menos es un diálogo que da pie para la discusión pública.

Ahora bien, si el discurrir cotidiano de las cosas es de fácil acceso ‘para todo el mundo’, la llamada silenciosa de la conciencia, por su parte, suspende la habladuría cotidiana, de tal suerte que puede interpelar a cada Dasein en su singularidad, en su *mismidad*, sin importar la condición, la procedencia o el prestigio del interpelado: es una llamada ‘sin acepción de persona’⁹⁷. Ahora bien, pese a que esté falto de locución verbal –advierte el filósofo– no podemos pensar que el mensaje de la conciencia sea indeterminado. La conciencia interpela a *cada*Dasein a despertar de su aletargamiento en la inautenticidad, con el fin de que asuma sus posibilidades –sin proponer ideales fijos o concretos de existencia– conduciéndolo así hacia la autenticidad. En suma, porque no es bulliciosa, ambigua y accesible al dominio de lo público, la llamada de la conciencia es refractaria a la comprensión común, a la vez que interpela a cada Dasein a despertar de su existencia cadente, de su culpabilidad originaria.

La culpa originaria, dice Heidegger, no es un atributo o un accidente del Dasein, sino que es ‘esencial’ a su existencia, es un modo de ser propio del Dasein. Que él sea culpable quiere decir que aún no ha asumido responsablemente sus posibilidades –incluida su posibilidad de morir– y, por ende, su existencia. Él es culpable porque está aletargado por sus ocupaciones y quehaceres cotidianos, es inauténtico, condición que le dificulta prestar atención a su condición finita y modificar su *modus vivendi*. En efecto, el filósofo diverge de la concepción común del fenómeno de la culpa, según la cual el Dasein no *es* culpable sino que *se hace culpable*, bien sea porque ha cometido una falta contra los otros y, por esta razón, es merecedor de castigo, o bien porque incumple o transgrede las normas estipuladas en la vida cotidiana. Frente a esto, Heidegger estima que dichos actos que le merecen, en el marco de la cotidianidad, el calificativo de culpable, están fundamentados en el originario *ser-culpable*, en la culpabilidad originaria. Ahora bien, si la conciencia ‘habla’ de ese *ser-culpable*, se sigue entonces que su llamada es de carácter radical, puesto que intima desde y hacia el más propio ser del Dasein, de tal suerte que puede modificar ónticamente su existencia. En términos caros al filósofo, la conciencia efectúa una llamada *pre-vocante* hacia atrás. Es *pre-vocante* en la medida en que impele a la responsabilidad de tomar en sus manos sus posibilidades de existencia. *Hacia atrás* porque sacude al Dasein de su condición cadente o inauténtica, siempre inherente.

Heidegger lleva a cabo una interpretación particular de la conciencia y de la culpa diferente a la que solemos conocer, tal como se ve en algunos pasajes y párrafos de su obra magna (§§57-

⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit. p. 294.

59). Hablamos de una ‘voz de la conciencia’ cuando viene, por ejemplo, de un ser o una manifestación divina, ‘llamado’ que, por lo demás, está dirigido a un grupo o comunidad colectiva. En este sentido, da pie a una interpretación ‘teológica’ de la conciencia, lo cual indica que el llamado de la conciencia no es *constitutivo* de la experiencia humana. Al respecto, lo problemático de esa concepción, a juicio del filósofo alemán, radica en una posible tergiversación de esa llamada, a tal punto de que ella sea elevada al estatuto de ‘conciencia’ universal [*Weltgewissen*] y pública. Por dicha razón, esa llamada general es una ‘voz’ que no está destinada a nadie, es indeterminada, no intima a ninguno en particular, es una voz de la que nadie en concreto se apropia –llama a otros, pero no a mí–. Y si esa ‘conciencia universal’ llama a alguien, no es sino para reprochar las faltas u omisiones hechas y por hacer. Por eso, es una conciencia cuya función es meramente crítica, i.e., reprende y amonesta por las omisiones o las infracciones contra las normas convenidas⁹⁸.

A propósito de lo anterior, Heidegger sostiene que la llamada *originaria* de la conciencia, en virtud de su carácter silencioso, no prescribe instrucciones prácticas para seguir, no establece unas reglas que sean disponibles, calculables y seguras para nuestras vidas. Antes bien, el llamado de la conciencia, en su doble movimiento –pre-vocante y hacia atrás–, despierta de la inautenticidad e impele a la autenticidad. Por esta razón, no agota su sentido en echar en cara culpas pasadas o por venir. La conciencia, advierte el filósofo, no es un ‘juez’ con el que el Dasein salda o negocia las deudas, con el fin de quedar ‘libre’ de culpas, con el propósito de ‘ser bueno’, como decimos cotidianamente. Quien tiene ‘buena conciencia’ es aquel a quien no hay nada que reprocharle, puesto que no ha hecho nada, se declara inocente. Es bueno quien es cumplidor del deber, aquel que sigue fielmente las normas –sean sociales o religiosas–. Sin embargo, pregunta el filósofo, ¿qué o quién garantiza esa condición de bondad? Aquel que dice ser bueno, ¿puede ser interpelado en su culpa originaria?, ¿no incurre acaso en un ‘olvido de conciencia’, no cierra sus oídos a dicho llamado singular? Por eso el carácter bondadoso del Dasein, entendido de esa manera, parece ser ajeno y refractario a la llamada de la conciencia.

Para la empresa de Heidegger la llamada de la conciencia no se agota en la recriminación de culpas y hechos pasados, no puede ser degradada a la mera denuncia de culpas hechas y que podemos hacer. Porque está fundamentado en el cuidado, dicho llamado no queda circunscrito a su

⁹⁸ A propósito de ello, Heidegger señala (§ 59) que las normas públicas parecen quedar cortas en el momento en que hacemos daño a los demás cuando arruinamos, lesionamos o amenazamos su existencia. En ese sentido, ¿hasta qué punto nuestras normatividades pueden otorgar el respeto mínimo para la dignidad humana?, ¿hasta qué punto la violencia hacia el otro es vista como tal o, por el contrario, es un acto normal porque no atenta contra lo estipulado por la sociedad?

función crítica. Ciertamente, asegura el filósofo, llama hacia atrás para que el Dasein reconozca, como ser fáctico, su estado inherentemente cadente y culposo, pero no sin antes haberlo llamado ‘hacia adelante’, es decir, sin haberle presentado la posibilidad de asumir su finitud y, con base en ella, poder-ser auténtico. Por su parte, el Dasein, como ser abierto no sólo al mundo sino también a sí mismo, escucha atentamente ese ‘comunicado’ destinado para él, presta oído a lo que le indica la conciencia. Esto es lo que el alemán denomina *querer-tener-conciencia*, estar en disposición para ser interpelado, para comprender la llamada. Gracias a que atiende a lo expresado por la conciencia, afirma Heidegger (§60), surge por vez primera la resolución del Dasein, que no es sino un modo de apertura radical que le posibilita una comprensión auténtica del mundo, de los otros y de sí mismo⁹⁹. Como ser resuelto y auténtico, el Dasein no sólo, como lo vimos más arriba, *deja-ser* a los otros, sino que puede ser “conciencia” de ellos.

Siguiendo a Heidegger, hemos buscado aclarar hasta aquí la frase que habla del modo auténtico de relación del Dasein con los demás, esta es, como “conciencia” de los otros. ¿Cómo puede el Dasein asumir el papel de ser conciencia de los otros? Como se sabe, el filósofo alemán presenta el discurso [*Rede*] como la estructura ontológica del Dasein que le permite comunicarse con los otros (§ 34) de diversas maneras como, por ejemplo, hablar, exhortar, prevenir, asentir, etc. Cualquier vínculo humano está entonces mediado por la comunicación. Pues bien, el Dasein, en cuanto ser al que le pertenece el discurso, puede *hablar* o *exhortar*, como lo hace la conciencia, a los que habitan con él, a los otros. Pero, ¿cuál es el contenido de dicha exhortación? Como se sabe, el discurrir cotidiano apunta a lo novedoso y lo llamativo del mundo. Cosa diferente pasa con el Dasein como ‘conciencia’ de los otros, ya que no pretende comunicar nada de los quehaceres cotidianos, sino intimar a cada uno, en su *mismidad*, a asumir su condición finita y, por consiguiente, a ser responsables de las posibilidades de su existencia.

Lo expuesto podría ser objetado al menos en tres sentidos: primero, se puede sospechar una contradicción cuando decimos, con Heidegger, que el Dasein *habla* o *exhorta* a los otros, sabiendo que, efectivamente, el llamado de la conciencia carece de palabras, intima *silenciosamente*; segundo, que al hablar del Dasein como “conciencia” de los *otros*, Heidegger parece concebir a estos como una colectividad de seres –como lo sostiene Lévinas– que se ve impelida por el Dasein auténtico, lo que pasaría por alto la relación de este último con el *otro* concreto e individual; tercero, en tanto impele como “conciencia” a los otros a asumir su existencia, el Dasein cumple

⁹⁹ “El querer-tener-conciencia, determinado como estar-vuelto-hacia –la muerte, tampoco quiere decir ninguna separación y fuga del mundo, sino que lleva, sin ilusiones, a la resolución del “actuar””. Ibid., p. 328.

única y exclusivamente un papel interpelante y, por ende, activo para con los demás, lo cual no parece dar espacio para la escucha o la acogida del otro en un diálogo.

Frente a esas posibles críticas, trataremos de responder siguiendo las reflexiones de Heidegger. A propósito de la primera, no es accidental que el filósofo alemán presente el silencio como modo de comunicación de la conciencia. Ese llamado silencioso de la conciencia propio del Dasein, recordemos, es refractario a la habladuría cotidiana y de término medio que discurre sobre lo que *se dice*, *se hace* o *se dictamina* en la esfera de lo público.

Además de lo anterior, entrevemos en ese recurso al silencio una postura reservada de Heidegger frente a las normas y los hábitos estipulados por la colectividad anónima, la que posee, como vimos más arriba, una ‘conciencia’ universal en tanto llama a todos pero a ninguno en particular. Esa ‘conciencia’ universal, recordemos, obliga por todos los medios al cumplimiento de lo que se dictamina, de lo que se debe hacer en la vida cotidiana. En este sentido, quien no sigue la dirección establecida por ese sujeto anónimo, dice el filósofo, verá su intento determinado y anulado por el *Uno*, hasta rebajarlo a un ‘asunto sin importancia’¹⁰⁰. Igualmente, quien ‘incumple’ las reglas fijadas en la cotidianidad es acusado a ‘viva voz’ como alguien culpable.

Frente a esto, el filósofo parece optar por el silencio de la conciencia con el fin de que ese ‘llamado’, en primer lugar, no se preste para el oído curioso y ávido de novedad y, en segundo lugar, para evitar cualquier intento por apelar a ideales de existencia o a reglas que pueden ser ajenas a la constitución fáctica y existencial de cada Dasein¹⁰¹. Así, pues, la llamada de la conciencia en Heidegger interpela a la existencia humana de una manera singular.

Gracias a su particular interpretación de esos fenómenos –conciencia y culpa–, podemos resaltar que el filósofo va en contravía de la comprensión cotidiana de ambas experiencias que se constituyen, a su juicio, como un mero mecanismo regulador de cumplimiento de reglas establecidas, y que, en el momento en que sean desobedecidas, impone infracciones y juzga ‘a grito entero’ las trasgresiones de los demás. A diferencia de lo anterior, la llamada de la conciencia no

¹⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 151-152.

¹⁰¹ “La llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como el poder-ser, en cada caso aislado, de *cada* Dasein”. *Ibid.*, p. 299. (El resaltado es nuestro). Haciendo alusión a la resolución –modo de apertura posible gracias a la comprensión auténtica, por parte del Dasein, de la llamada de la conciencia– Heidegger sostiene que “sería comprender el fenómeno de la resolución de un modo completamente equivocado si se lo entendiera como un mero echar mano de posibilidades propuestas y recomendadas” *Ibid.*, p. 316.

recrimina públicamente o echa en cara culpas pasadas o acciones por hacer, sino que tiene un solo motivo: sacudir a cada Dasein de su inautenticidad, para intimarlo a asumir la responsabilidad de sus posibilidades de existencia.

Entremos a la segunda objeción. Que el filósofo hable de una colectividad, i.e., de los otros que son interpelados por el Dasein auténtico, no quiere decir que éste juegue un papel similar a lo que Heidegger denomina ‘conciencia’ universal, esto es, que habla a un grupo indeterminado sin apelación a alguien en concreto. En tanto sus análisis hacen hincapié en la cotidianidad, Heidegger alude a los otros para reafirmar que el Dasein, en primer lugar, no habita su mundo de modo solitario y que, en segundo lugar, siempre está y estará inmerso en el mundo de lo colectivo. En pocas palabras, el Dasein es alguien que en su vida cotidiana habita con los otros, aquellos con los que comparte su espacio vital. Que el Dasein pueda intimar sin recriminarle en voz alta los actos culpables a *cada uno* de los que vive con él, llamándolo a la responsabilidad de asumir su existencia –sin necesidad de establecer instrucciones prefijadas, imaginarios ejemplares de existencia y sin excepción de persona alguna–, sólo es posible mientras pueda ser auténtico y resuelto.

Ahora bien, hasta el momento hemos expuesto, siguiendo a Heidegger, el papel activo que el Dasein puede asumir en su relación con los otros, en el sentido en que figura como aquel que los llama a asumir la existencia y, a la vez, a modificar la comprensión de sí y de sus relaciones cotidianas. Pero, ¿se sigue de esto que el Dasein no puede prestar oído a la llamada del otro en su singularidad, que no puede entablar con él un diálogo recíproco? Con el fin de afrontar la tercera objeción, recordemos el doble papel que juega el Dasein frente al llamado de la conciencia: si bien desde su ser o su cuidado [*Sorge*]¹⁰² proviene esa llamada angustiante e interpelante, no menos importante es el rol de interpelado que el Dasein asume ante esa ‘comunicación’ inesperada. Intimidado, el Dasein comprende acertadamente la llamada de la conciencia por medio de una escucha atenta y silenciosa. El escuchar [*hören*] es un modo particular y relevante del Dasein que, fundado en la estructura del discurso, abre campo para una comprensión auténtica de sí mismo y también de los otros que nos hablan y nos interpelan. Con base en lo anterior, consideramos que las siguientes palabras del filósofo expresan con claridad una escucha abierta y atenta del otro:

El escuchar a alguien [*das Hören auf...*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto [ser-con]. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder- ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 335.

Dasein escucha porque comprende. Como comprensor [ser-en-el-mundo] con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [Hörigkeit] se hace solidario de los otros [ist zugehörig]¹⁰³.

Se sigue de las anteriores líneas que el escuchar del Dasein, en cuanto ser-con, está dirigido hacia los otros y hacia sí mismo. En efecto, este último alude a la experiencia de la llamada de la conciencia que, como se sabe, intima a la resolución. Además de ello, llama la atención la imagen de la amistad presentada por Heidegger, que es particular de la voz de la conciencia. Como sabemos, la orientación del amigo es siempre íntima y orientadora, su consejo es certero, pero nos interpela de una manera amable. Es así como la llamada de la conciencia, venida del cuidado, interpela al Dasein a la autenticidad. El interpelado, por su parte, escucha atentamente, guardando silencio para comprender correctamente. Es aquí donde cobran sentido las palabras del filósofo con respecto a la relevancia del silencio. Dice Heidegger: “el silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros”¹⁰⁴

De acuerdo con las anteriores palabras de Heidegger, en tanto escuchamos y nos dejamos interpelar por la voz de la conciencia podemos, como seres auténticos, escuchar responsablemente la llamada del otro que vive conmigo, aquel con quien comparto el mundo. En este sentido, la comunicación entre el Dasein y los demás en un mundo compartido, en el marco de la autenticidad, rebasa la habladería y el discurso de oídas, no sólo de las cosas del mundo, sino también de los que habitan con él. En suma, el Dasein puede también interpelar a los otros a la autenticidad, i.e., a que tomen en manos sus posibilidades y elecciones de existencia, como también a modificar ónticamente la comprensión del mundo y de los demás, sin que por ello presente normas prefijadas o atribuya culpabilidades de manera pública. Esa interpelación se dirige hacia los otros en su singularidad y, como vimos, de una manera amigable.

Partiendo del problema de la autenticidad hemos expuesto dos modalidades de relación entre el Dasein y los otros: dejándolos ‘ser’ y siendo ‘conciencia’ de ellos, queriendo así mostrar que, no obstante el carácter ontológico de su empresa y en contravía de lo sostenido por Lévinas, Heidegger sí tiene en cuenta el problema de la alteridad. Con base en lo ya explicitado, el filósofo alemán manifiesta su preocupación con respecto a la solicitud inauténtica. ¿En qué sentido? En

¹⁰³ Ibid., p. 186.

¹⁰⁴ Ibid., p. 188.

tanto está determinado por la comprensión común e inauténtica, el trato *cotidiano* del Dasein con los demás está mediado por la indiferencia, la desconfianza y la sospecha. Por esa razón, difícilmente pueden existir relaciones cordiales. De cara a lo anterior, Heidegger plantea ciertos ‘mínimos’ que podrían rebasar ese tipo de trato inauténtico que, a su juicio, no posibilita una comprensión correcta y un acercamiento genuino hacia los otros. Si bien es cierto que el Dasein siempre habita con otros en el mundo de lo público y de lo anónimo, Heidegger no pasa por alto la importancia de consolidar vínculos amables con ellos. Testimonio de ello lo encontramos en el § 26, donde el filósofo dedica algunas líneas a la cuestión de la convivencia solícita.

Tal como lo hemos expresado, Heidegger considera que el ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir de los otros, pasar al lado del otro y no interesarse por ellos son modos inmediatos y cotidianos de la solitud, caracterizados por la indiferencia y la desconfianza¹⁰⁵. El hecho de que no haya una atención recíproca o un interés por la alteridad es lo que parece preocupar al filósofo sobre la relación con los otros. De ahí que sea necesario, sostiene el filósofo, superar “la indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro”¹⁰⁶ mediante el conocimiento mutuo, i.e., llegar a conocerse [*sich kennenlernen*] el uno al otro. Más patente resulta esa preocupación del filósofo alemán cuando afirma que, dado el caso en que los vínculos humanos estén ampliamente determinados por la reserva, es menester establecer caminos especiales para un acercamiento o un trato directo con los otros.

Que los criterios que constituyen dichas ‘vías’ de relación queden indeterminados parece obedecer, en primer lugar, a que el interés de Heidegger radica solamente en la exposición de las estructuras ontológicas del Dasein en su relación con los otros. Pero también, en segundo lugar, esa indeterminación es consecuente con la reserva de Heidegger con respecto a la imperiosa necesidad de establecer normas y reglas para los comportamientos humanos. Sea como fuere, lo cierto es que el filósofo no pasa por alto la importancia de una relación responsable entre el Dasein y el otro. Así, sólo en esa apertura explícita resulta posible cualquier intento por solidarizarnos frente a los demás sin mezquindad alguna.

Sin embargo, aclara Heidegger, las posibilidades de una relación solidaria con los otros está anticipada por la modificación de la existencia del Dasein. En tanto los vínculos humanos, en el orden de lo cotidiano y lo público, están condicionados por el desinterés recíproco –o, en su

¹⁰⁵Ibid., p. 146.

¹⁰⁶Ibid., p. 148.

defecto, por la sospecha—, la autenticidad puede figurar como la condición que posibilita vínculos amables hacia los otros. Sólo en la medida en que el Dasein es auténtico y resuelto en sus elecciones podrá, en primera instancia, superar los modos deficientes de trato con los demás y, en segunda instancia, atender de manera solidaria a los que habitan con él. Es aquí donde cobra sentido el problema de la *situación* mencionado más arriba, en la medida en que las circunstancias que acontecen en el mundo compartido —espacio vital compartido con los otros— le atañen o le importan al Dasein, hechos que no son meramente una mezcla de circunstancias, sino que le afectan de alguna u otra manera y, en ese sentido, frente a los que actúa¹⁰⁷. La siguiente cita del filósofo puede ejemplificar ese compromiso para con los otros con los que habitamos el mundo.

(...) el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia [*Dasein*] expresamente asumida. Sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo.¹⁰⁸

En conclusión, en tanto la solicitud [*Fürsorge*] está fundamentada en la estructura del cuidado, y al asumir resolutamente su existencia o siendo auténtico, el Dasein puede ser responsable en su relación con los otros seres humanos con los que comparte su mundo. Que desarrollemos relaciones abiertas hacia los otros¹⁰⁹, que prestemos oído a sus llamados, que respetemos su existencia y sus elecciones de posibilidad, que nos ‘ocupemos’ de la alimentación, del vestido o del cuidado del cuerpo enfermo¹¹⁰ —siendo así solícito para con el otro que es débil—; todos ellos son modos de comportamiento hacia los otros que, en últimas, hacen frente a la indiferencia y a la desconfianza propia de la inautenticidad.

¹⁰⁷ Ibid., p. 318.

¹⁰⁸ Ibid., p. 147.

¹⁰⁹ Una relación abierta del uno y del otro, dice Heidegger, abre campo a vínculos solícitos que, por lo demás, permiten superar los modos deficientes del ser-con. Al respecto, el filósofo trae a cuento —con ciertas reservas que no nos atañen en esta reflexión— el término fenomenológico de “empatía o endopatía” [*Einführung*], condición que, dicho sea de paso, posibilita un conocimiento, por parte del ego, de la vida anímica y de diversos caracteres —saber y poder— de los *alteriegos* que están en el mundo circundante. Al respecto, cf. HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducido por Antonio Zirión. México: Fondo de cultura económica, 2005. p. 275.

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Ser y tiempo, Op. cit. p. 146. Pese a que no lo incorpore como tema de estudio en su obra magna, Heidegger explicita (§ 23) la necesidad de la corporalidad [*Leiblichkeit*] del Dasein para su desenvolvimiento pragmático en la cotidianidad, a diferencia del cuerpo material [*Körperlichkeit*] en cuanto mera cosa corpórea. Cf. Ibid., p. 132-134. En este sentido, la solicitud hacia el otro en cuanto cuerpo enfermo demanda la corporalidad, condición que permite un acercamiento corporal del uno al otro. Será en el Heidegger tardío —específicamente en los *Seminarios de Zollikon*— donde el tema del cuerpo cobrará al parecer más importancia en su pensamiento. Cf. ESCUDERO, Jesús Adrián. Heidegger y la hermenéutica del cuerpo, *En: Revista observaciones filosóficas*, 2011, N° 12.

BIBLIOGRAFÍA

1. COSTA, Márcio. Lévinas: Subjetividad, intersubjetividad y ética. Bogotá: Bonaventuriana, 2010.
2. ESCUDERO, Jesús Adrián. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Barcelona: Herder, 2009.
3. _____. Heidegger y la hermenéutica del cuerpo, En: Revista observaciones filosóficas, 2011, N° 12.
4. HEIDEGGER, Martin. Being and time. Translated by Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
5. _____. Carta sobre el humanismo. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2006.
6. _____. Ser y Tiempo. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
7. HUSSERL, Edmund. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción de Antonio Zirión. México: Fondo de cultura económica, 2005.
8. LÉVINAS, Emmanuel. De la existencia al existente. Traducido por Patricio Peñalver. Madrid: Arena Libros, 2000.
9. _____. El tiempo y el Otro. Traducido por José Luis Pardo. Barcelona: Paidós, 1993.
10. _____. Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro. Traducido por José Luis Pardo. España: Pre-textos, 2001.
11. _____. Ética e infinito. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. España: Visor, 1991.
12. _____. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Traducido por Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.
13. RIVERA, Jorge y STUVEN, María. Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II. Primera sección. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 2010.

14. ROCHA DE LA TORRE, Alfredo. Heidegger: Ontología y olvido del hombre. La interpretación de Emmanuel Lévinas. En: Heidegger hoy. Estudios y perspectivas. Buenos Aires: Grama, 2011. p. 233-254.
15. SCOTT, Charles. The question of ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger. USA: Indiana University Press, 1990. p. 105.
16. URABAYEN, Julia. La posición en la existencia y la evasión del ser: las primeras reflexiones filosóficas de Emmanuel Lévinas. En: Anuario filosófico, 2003, XXX, VI/3.
17. VATTIMO, Gianni. Introducción a Heidegger. Traducido por Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 1995.
18. _____. Introduzione a Heidegger. Roma-Bari: Laterza, 1991.