

## Heidegger y el Otro (*Ser y tiempo: una ética postmetafísica*)

ANDRÉ DUARTE\*

**Resumen:** Criticando las interpretaciones que acentúan el solipsismo existencial del *Dasein* resuelto, la presente investigación discute la contribución de Heidegger al problema del reconocimiento de la alteridad en *Ser y Tiempo*. La clave para comprender el carácter ético postmetafísico de la analítica existencial se encuentra en la articulación de los análisis fenomenológicos de la angustia y de la voz de la conciencia. El argumento es que la escucha responsable del *Dasein* a la voz desazonada de la conciencia hace que ésta se abra simultáneamente a la acogida y al reconocimiento del otro en cuanto otro.

**Palabras-clave:** Heidegger, analítica existencial, ética postmetafísica.

**Abstract:** Criticizing current interpretations that stress the existential solipsism of the resolute *Dasein*, the present investigation emphasizes Heidegger's contribution to the question of the acknowledgment of otherness in *Being and Time*. The key to uncover the post-metaphysical ethical dimension of the existential analytic is to be found in the theoretical articulation between the phenomenological analysis of anguish and that of the call of conscience. The main argument is that by responsibly hearing to the strange appeal of conscience, resolute *Dasein* is simultaneously opened to the acknowledgment and welcoming of the other as other.

**Key-words:** Heidegger, existential analytic, post-metaphysical ethics.

*Eu não sou eu nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de intermédio.*

Mário de Sá Carneiro

*Ser otro, otro, otro. Cada uno también  
debería volver a verse como otro.*

Elias Canetti

La cuestión de la relación de Heidegger para con lo ético es tema controvertido en la filosofía contemporánea. Se sabe que el filósofo jamás dedicó una obra al tema de la ética, y frecuentemente se imputa a este supuesto silencio una fatal ausencia de lo ético en su reflexión ontológica. Se ha llegado incluso a afirmar que esa falta está relacionada con sus actividades políticas de los años 1933

---

Fecha de recepción: 12 noviembre 2004. Fecha de aceptación: 30 junio 2005.

\* André Duarte es Profesor de Filosofía en la Universidade Federal do Paraná, Brazil, [andremacedoduarte@yahoo.com.br] Ha publicado artículos sobre Arendt, Heidegger, Foucault y Agamben en revistas nacionales e internacionales, traducido textos de Hannah Arendt al portugués y autor del libro *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. RJ, Paz e Terra, 2000. Dirección postal: Rua Mariano Torres, n° 275, apt. 101, Cuvitiba - PR, Brasil, 80060-120. Agradezco a Félix Duque por su revisión cuidadosa de mi texto y por sus importantes sugerencias de traducción.

y 1934, la época del Rectorado en la Universidad de Freiburg, con Hitler como *Führer*. Richard Wolin, por ejemplo, ha afirmado que el extremo solipsismo de la analítica existencial impidió a Heidegger valorar y reconocer el carácter prioritariamente intersubjetivo de las interacciones humanas en el mundo común cotidiano. Como del extremado solipsismo al decisionismo político era corta la distancia, Heidegger la habría cruzado al rechazar el horizonte teórico moderno del fundacionalismo racional, de la autonomía de la subjetividad y del imperativo moral, presuntamente considerados por él como síntomas de una anticuada filosofía de los valores. De acuerdo con Wolin, la pobreza ética de la filosofía de Heidegger derivaría de su incapacidad para considerar y reconocer al Otro, como hiciera en cambio Levinas, motivo que le habría conducido al anti-humanismo, al nihilismo moral y al decisionismo político<sup>1</sup>. Tal posición crítica no es sino una versión más agresiva de las objeciones formuladas anteriormente por Habermas en su *Discurso filosófico de la Modernidad*. En este libro, Habermas afirma que, aun cuando a Heidegger no se le pueda considerar discípulo y continuador de la fenomenología de Husserl, a la cual impuso cambios teóricos importantes, no habría dejado sin embargo de quedar cautivo de las aporías de la filosofía de la conciencia y de la subjetividad. Tal aspecto se haría evidente en su rígida e insoluble contraposición entre el aislamiento solipsista del sí-mismo auténtico y la pérdida de sí-mismo en la impropiedad de la dispersión cotidiana en medio de los otros. Al no considerar las estructuras lingüísticas intersubjetivas del mundo de la vida, llevándolas al ámbito de la vida cotidiana decaída del sí-mismo inauténtico, contrapuesta a lo «en-cada-caso-mío» (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*, Heidegger se habría cortado la posibilidad de repensar la ética en clave postmetafísica (Habermas 1995, p. 149)<sup>2</sup>.

Pienso que estas críticas son deficientes por dos motivos. En primer lugar, tales interpretaciones de *Ser y tiempo* son cuestionables, ya que no sólo es posible demostrar el carácter anti-solipsista de la analítica existencial, sino también que Heidegger ha pensado la posibilidad del encuentro ético del otro en cuanto otro, o sea en su singular alteridad, al definir las consecuencias implícitas en el hecho de apropiarse de sí-mismo en la «resolución» (*Entschlossenheit*). Respecto a lo cual, el enfoque de mi argumento es que la consideración del ser-propio del *Dasein* en cuanto «ser-a-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*) no induce al aislamiento de la existencia, sino que la abre de manera genuina hacia el otro, permitiendo incluso el establecimiento de relaciones radicalmente amistosas y acogedoras entre ambos<sup>3</sup>. En segundo lugar, tampoco me parece adecuado afirmar que, por el hecho de haber rechazado el horizonte teórico de la intersubjetividad en cuanto fundamento de la renovación de lo ético, no pueda Heidegger contribuir a una reconsideración postmetafísica de la ética; y menos aún que se comprometa además su pensamiento con lo anti-ético. Mi argumento es que una ética postmetafísica, cuyos trazos se pueden encontrar en *Ser y tiempo*, se abre a la consideración de la acogida y del respecto hacia el otro en cuanto otro, poniendo en cuestión la necesidad misma de

1 Wolin, R. *The Politics of Being: the political thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990, pp. 53, 65, 149-150.

2 Habermas, J. *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, 1989, p.149.

3 En general sigo la traducción de *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986) en la edición castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, modificándola cuando me parezca necesario. Como Rivera, prefiero no traducir el término *Dasein* para no perder la multiplicidad de sentidos que él conlleva. Rivera argumenta que por los mismos motivos por los cuales usualmente no traducimos términos griegos como *logos*, *physis*, etc., también deberíamos evitar la traducción del término *Dasein*, cuya riqueza de sentidos requiere explicaciones. *Dasein* es el índice formal por medio del cual Heidegger designa el modo de ser del ente humano, es decir, la existencia. Pero existencia no puede confundirse con el mero hecho de que algo está simplemente ahí adelante, dentro del mundo, sino que debe ser entendida como modo de ser de un ente abierto a la comprensión de ser en un mundo comparado con otros en el lenguaje.

fundaciones y garantías —ya sean monológicas o dialógicas— que aseguren al *Dasein* los criterios transcendentales (o casi-transcendentales) de determinación del carácter ético de su actuar. Una ética postmetafísica sólo puede buscar cobijo en el desamparo mismo, o sea, en la asunción de la finitud esencial de la existencia, entendida como existencia desprovista de un porqué o fundamento último; lo cual no constituye razón alguna para pensar que semejante ética sea imposible o ineficaz: simplemente, una ética postmetafísica no podrá ofrecer garantías fundamentales respecto a su propia eficacia; mejor aún, su peculiar eficacia reside en su rechazo a establecerse como criterio último de lo eficaz. Amparándose en la carencia de fundamentos del *Dasein*, una ética postmetafísica entrega la existencia humana a la responsabilidad de actuar éticamente sin tener que recurrir a cualquier recurso o garantía trascendental o procedimental. Al proponer la tarea de elaborar una interpretación ética postmetafísica de *Ser y tiempo*, mi interpretación, si bien atenta a la letra y al espíritu del texto heideggeriano, no pretende ser canónica, pues no puede olvidarse que el propio Heidegger ya advirtió enfáticamente contra la comprensión de su obra como un tratado ético, político o antropológico. Lo que me interesa más bien es poner simplemente de manifiesto el sutil trazo ético —apenas sugerido e indicado, pero no tematizado o plenamente desarrollado— del análisis que Heidegger hace de la existencia en su carácter de ser con otros o «co-estar» (*Mitsein*). Se trata, por tanto, de llamar la atención sobre aspectos y conexiones teóricos, poco observados por los intérpretes de *Ser y tiempo*, contribuyendo a una comprensión más refinada de ciertos pasajes cruciales del texto en sus implicaciones éticas postmetafísicas. Si dejamos de pensar que la ausencia de una tematización y fundamentación de lo ético en *Ser y tiempo* es la señal de la indiferencia ética de la fenomenología ontológica de Heidegger, se nos abrirá la oportunidad de vislumbrar no sólo las importantes implicaciones éticas de la analítica existencial, sino también las del pensamiento heideggeriano en su totalidad.

En *Ser y tiempo*, las cuestiones relativas al encuentro del otro y al reconocimiento de su alteridad o singularidad son planteadas por Heidegger a partir de un doble y fundamental giro teórico en relación a las aportaciones de la filosofía moderna y de sus epígonos contemporáneos: la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología husserliana. Heidegger ya no piensa el problema del encuentro y del reconocimiento del otro mediante el recurso a la actividad especulativa del sujeto aislado o mediante la empatía analógica que convierte al otro en un doble de mí mismo. En segundo lugar, y aquí propongo una hipótesis fundamental para mi interpretación, creo que Heidegger ha descubierto que la alteridad ya se encuentra radicada en la misma ipseidad (*Selbstheit*), rechazando por tanto la definición del «sí-mismo» (*Selbst*), basada en el plano conceptual de la «identidad» (*Identität*), o sea del yo en cuanto permanencia del mismo o de lo idéntico en el tiempo. Paul Ricoeur ha sido uno de los pocos que han comprendido y desarrollado tal concepción heideggeriana al afirmar que «la alteridad no se acrecienta desde fuera respecto a la ipseidad, a fin de impedir la deriva del solipsismo, sino que pertenece al contenido de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad»<sup>4</sup>.

En cuanto al primer aspecto del giro teórico respecto a la consideración del encuentro y reconocimiento del otro, Heidegger deja ya de preguntarse por el fundamento epistemológico garante de la unidad esencial intersubjetiva entre dos conciencias ubicadas una al lado de la otra, si bien fundamentalmente aisladas entre sí en el mundo. En la analítica ontológica de la existencia, el otro deja de ser aprehendido teóricamente como un *alter ego*, es decir, según formulación de Gadamer: «como una cosa de la percepción que, por medio de la empatía, se cambia en un tú»<sup>5</sup>. A su vez, el otro es

4 Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, p. 367.

5 Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, pp. 254-5.

siempre ya aquel ‘con’ el cual ya co-existo en el mundo de las «ocupaciones» (*Besorgen*) y de la «solicitud» (*Fürsorge*) cotidiana, instancia que es ontológicamente la primera respecto a cualquier cuestionamiento teórico sobre la naturaleza del otro. Los otros no son algo que las representaciones añadan a una cosa-sujeto ya dada en aislamiento, ni tampoco son todos aquellos que, además de mí mismo, se me contraponen en cuanto átomos humanos en derredor mío. Ser-en-el-mundo es ser-con otros en un mundo común, cuya totalidad originaria de nexos referenciales significativos se encuentra ya de siempre y previamente abierta y comprendida por todos. El encuentro del otro se da en la «familiaridad con el mundo» (*Weltvertrautheit*) constitutiva de la comprensión de ser del ser-en-el-mundo, es decir, en la concreción de las relaciones con otros *Dasein* y asimismo con entes carentes del modo de ser del *Dasein*. Por esto, Heidegger afirma que «Incluso cuando vemos al otro ‘meramente en el entorno’ (*bloss herumstehen*), no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana a la mano (*vorhandenes Menschending*)», sino que lo encontramos ya de siempre como otro, con el cual coexistimos en un mundo compartido en el lenguaje<sup>6</sup>.

De esta manera, la pregunta por el ser del yo ha dejado de ser una pregunta por lo ‘que’ se es para cambiarse en una pregunta por ‘quién’ se es, y la ipseidad ha dejado de ser pensada como instancia substancial que garantiza la identidad inmutable del ente que somos nosotros. Al pensar la «constancia de sí» (*Selbst-Ständigkeit*) y la «inconstancia de sí» (*Unselbständigkeit*) en cuanto constitutivas del modo de ser del *Dasein*, Heidegger se apartó del camino recorrido por las definiciones antropológico-metafísicas que conciben el ser del hombre como algo puramente subsistente y permanentemente idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo, en cuanto soporte de sus representaciones (*hypokeimenon*, *subjectum*), al cual se añade su diferencia específica. A fin de cortar de raíz el peligro que supone la cosificación ontológica del yo, Heidegger redefinió el sentido del concepto de «existencia», el cual dejó de designar la *essentia* del ente que soy para designar, en cuanto índice formal, el hecho de que, mientras soy el ser que es en cada caso siempre mío y que tengo que serlo, yo lo soy siempre según las posibilidades fundamentales de ser o de no ser yo mismo, es decir, según los modos fundamentales de ser de la «propiedad» (*Eigentlichkeit*) o «impropiedad» (*Uneigentlichkeit*) del sí-mismo. Sobre la base de estas distinciones se abrió a Heidegger el acceso a la escisión ontológica de la existencia, lo cual supuso además considerar la «modificación» de la impropiedad en propiedad del *Dasein*. Pero antes de pasar al análisis de este problema central de mi interpretación, veamos cómo Heidegger tematizó la constitución de la impropiedad cotidiana del quién del *Dasein*.

Al comprenderse a sí y a los otros desde el mundo compartido lingüísticamente en las ocupaciones solícitas de la cotidianidad, el *Dasein* existe según el modo de ser en el que —como dice Heidegger— el ‘yo’ se manifiesta «como su ‘contrario’», es decir, como «un determinado modo de ser del mismo ‘yo’, por ejemplo la pérdida de sí-mismo» (*Selbstverlorenheit*)<sup>7</sup>. ¿Qué podrá significar la pérdida de sí-mismo? ¿En dónde se pierde el *Dasein* de sí-mismo? Según Heidegger, el *Dasein* se pierde de sí al coexistir con los otros en el mundo, tema central de los §§ 26 y 27. Heidegger empieza el análisis de la solicitud hacia el otro en la coexistencia cotidiana, caracterizándola en los modos de la «deficiencia» y de la «indiferencia» hacia el otro, definiéndola de manera general como el «ser uno para otro, el estar uno frente a otro, el prescindir los unos de los otros, el pasar uno junto al otro, el no interesarse los unos por los otros»<sup>8</sup>. Cotidianamente, el otro no me aparece como un

6 Heidegger, M. *Ser y Tiempo* 1997, p. 145, traducción modificada; cf. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 120. A partir de ahora, citaré las dos ediciones diferenciándolas por la fecha de publicación respectiva.

7 Heidegger 1997, p. 141; 1986, pp. 116-117.

8 Heidegger 1997, p.146; 1986, p. 121.

extraño, sino que ya siempre e inmediatamente lo comprendo como alguien semejante a mí, y con el cual puedo ser amable, desconfiado, temeroso, hostil, indiferente, etc. Esto significa que el otro con el que me encuentro en el mundo cotidiano no lo encuentro a veces en su alteridad singular, sino como otro que ya está de siempre previamente comprendido, motivo por el cual Levinas ha detectado el supuesto fallo ético de la reflexión ontológica heideggeriana: su incapacidad de acoger el «rostro» del otro<sup>9</sup>. Sin embargo, veremos más adelante que Heidegger dejó entreabierto la posibilidad del reconocimiento del rostro del otro en cuanto otro, desde la posibilidad de la asunción de la alteridad ya radicada en sí mismo. Tal posibilidad se enuncia por vez primera justamente en el § 26, cuando Heidegger menciona los modos positivos del encuentro del otro, es decir, aquellas relaciones en las cuales no soy indiferente al otro, sino que lo tomo en la más alta consideración. Uno de estos modos extremos de la solicitud lo constituye el hecho de cuidar de los otros, sustituyéndolos en tal cuidado, es decir, reemplazándolos, asumiendo todo lo que ellos mismos deberían hacer por sí-mismos. Según Heidegger, «en este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del ‘cuidado’, determina ampliamente el convivir ...»<sup>10</sup>. A su vez, la posibilidad del encuentro genuino del otro en cuanto otro sólo se entreabre con la mención a otro modo extremo de la solicitud, mencionado por Heidegger como una «solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existivo, no para quitarle el ‘cuidado’, sino precisamente para devolvérselo como tal»<sup>11</sup>. A fin de comprender la aportación ética de la analítica existencial, se trata justamente de comprender cómo se le abre al *Dasein* un tal modo extremo de la solicitud, algo a lo que volveremos al final de este texto.

Heidegger prosigue su descripción de la pérdida de sí-mismo en la cotidianidad en el § 27, demostrando que los otros son aquellos *Mitdasein* en medio de los cuales ya se está de siempre, sin que normalmente se diferencien unos de otros, de manera que: «cada uno es el otro y nunca sí-mismo»<sup>12</sup>. Por ello, el quién del *Dasein* cotidiano es definido como algo «impersonal»: el ‘se’ o el ‘uno’ (*das Man*). Absorto en su quehacer cotidiano junto a otros, en un mundo en el cual todos se orientan por lo «público» (*Öffentlichkeit*), que «regula en primer lugar toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y en todo tiene razón», cada uno es como el otro, de manera que «uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder»<sup>13</sup>. Así es como se constituye la discreta «dictadura» del impersonal, por cuyo medio «los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos», a la vez que también mi propio ser es reemplazado por el ser de otros que son como cualesquiera otros, hasta al punto de que a cada *Dasein* se le roba la responsabilidad de decidir por sí mismo y para sí mismo qué es lo que a él o a ella le incumbe hacer, decir, pensar y sentir en el mundo compartido: «En la cotidianidad del *Dasein* la mayor parte de las cosas son hechas por alguien de quien tenemos que decir que no fue nadie»<sup>14</sup>. Pero un tal descargo de responsabilidad de la existencia, de su tener que responder por el existir, no implica que Heidegger considere a la cotidianidad del *Dasein* como una manera degradada del existir o de la propia realidad. Al contrario, en lo cotidiano el *Dasein* se interpreta a sí mismo como el «sujeto más real», capaz de acceder a la plena y pura realidad de su mundo circundante. Lo que confiere a todo *Dasein* la posibilidad del más inmediato reconocimiento

9 Levinas, Emmanuel. *Ethique et Infini*. Paris, Fayard, 1982.

10 Heidegger 1997, p. 147; 1986, p. 122.

11 Heidegger 1997, p. 147; 1986, idem.

12 Heidegger 1997, p. 152; 1986, p. 128.

13 Heidegger 1997, p. 151; 1986, p. 127.

14 Heidegger 1997, p. 152; 1986, idem.

de sí-mismo, de los otros y de la misma realidad del mundo compartido es justamente la pérdida de sí-mismo, la cual implica la tendencia del *Dasein* a entregarse a la interpretación de sí y de todo, mas ya siempre expresada en concepciones y prejuicios compartidos comunitariamente, los cuales determinan de antemano aquello que se debe hacer, aceptar o rechazar, así como aquello a lo que se le concede o niega el éxito<sup>15</sup>. Sin darse cuenta de ello, el *Dasein* de la cotidianidad entrega a lo impersonal su capacidad de elección y decisión, de manera que las decisiones cotidianamente asumidas son decisiones que uno asume como cualquier otro. La fórmula heideggeriana es ejemplar y merece ser citada por extenso:

El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el sí-impersonal (*Man selbst*) que nosotros distinguimos del sí-mismo *propio*, es decir, del sí-mismo asumido propia y expresamente. En cuanto sí-impersonal, cada *Dasein* está *disperso* en el impersonal y debe llegar a encontrarse. Esta dispersión caracteriza al 'sujeto' de ese modo de ser que llamamos la absorción ocupada en el mundo que comparece inmediatamente. Que el *Dasein* sea familiar a sí mismo en cuanto sí-impersonal, significa que el impersonal bosqueja la interpretación inmediata del mundo y del ser-en-el-mundo. (...) *Inmediatamente* yo no 'soy' 'yo', en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del impersonal<sup>16</sup>.

Pero ésta no es toda la verdad en cuanto a la existencia que, como veremos, puede modificarse y apropiarse de su propio ser. Sin embargo, resta aún acompañar al filósofo en el acabamiento de la descripción del quién del *Dasein* de la cotidianidad, sumergido en las ocupaciones solícitas orientadas por la interpretación pública, tema éste del § 38 en el que Heidegger discute el existencial de la «cadencia» (*Verfall*), del estar decaído del ser propio en el sí-mismo impersonal<sup>17</sup>. La interpretación del § 38 tiene que evitar trampas interpretativas que distorsionan e imposibilitan una adecuada comprensión de la analítica existencial y de su aportación ética postmetafísica. Ante todo, la cadencia no debe interpretarse en sentido moral o religioso, sino ontológico. Pero hay otros engaños que superar. Por un lado, el *Dasein* se encuentra ya siempre y cotidianamente caído de su poder-ser más propio; por otro, la cadencia no es una circunstancia óptica, sino una constitución ontológica de la existencia que, por ende, no puede ser suprimida. Si esto es así, entonces ¿cómo se puede dar algo en cuanto apropiación de sí-mismo? Los críticos afirman frecuentemente que el *Dasein* apropiado respecto de su poder-ser más propio no es más que una quimera, pues lo comprenden como existencialmente aislado con relación a los demás y a las ocupaciones solícitas de la cotidianidad. Pero, ¿en dónde se refugiaría tal existencia apartada de los otros y del mundo, si éste es siempre un mundo compartido, un *Mitwelt*? Para escapar a esta aporía falsa es necesario comprender que la condición existencial de la cadencia no es contraria a la posibilidad de la modificación que desvela el sí-propio, así como que el proceso de «singularización» (*Vereinzelung*) propuesto por Heidegger no aparta al *Dasein* del mundo compartido con los otros. Al final del § 38, Heidegger advierte que «la existencia *propia* no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad»<sup>18</sup>. Se trata, pues, de demostrar que el ritmo de la cadencia puede ser modificado, es decir, que los elementos ontológicos que «acentúan» (*steigert*) tal estado de caída pueden ser transformados, aunque no totalmente superados, de manera que el *Dasein*

15 Heidegger 1997, p. 151; 1986, p. 127.

16 Heidegger 1997, p. 153; 1986, p. 129.

17 Rivera traduce *Verfall* por «decadencia»; Felix Duque me ha sugerido traducirlo por «cadencia», lo que me parece más conveniente pues no posee connotaciones morales y religiosas, además de transmitir un interesante sentido de movimiento continuado, característico del quehacer cotidiano.

18 Heidegger 1997, p. 201; 1986, pp. 178-179.

puede, en la cadencia, saltar de la impropiedad a la propiedad de sí-mismo y así liberarse para «las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo [y] con la coexistencia ...»<sup>19</sup>.

Antes de iniciar el análisis de la modificación de la relación cotidiana con el sí-mismo y con los otros, es necesario adelantar la consideración heideggeriana de la «disposición afectiva [o el «encontrarse»] fundamental» (*Grundbefindlichkeit*) de la «angustia» y entender por qué la cadencia que aparta al *Dasein* de su ser más propio tiene que ser entendida como una «huida» o un «esquivarse» el propio *Dasein* respecto a sí mismo. Al igual que Freud, Heidegger distingue también entre el «miedo» (*Furcht*) y la «angustia» (*Angst*): mientras el fenómeno del miedo o temor viene siempre provocado por un referente externo e identificable en el mundo, un ente que se nos presenta peligroso y amenazador y del cual huimos, en el caso de la angustia no hay nada de lo que podamos huir. Y, sin embargo, Heidegger insiste en que la caída (*Verfall*) tiene que entenderse como un esquivarse o huirse el propio *Dasein* con relación a sí mismo. ¿Cómo puede entenderse que el *Dasein* huya de sí mismo? ¿Y por qué se esquila de algo o alguien que no le amenaza? Y además, en la angustia, ¿adónde huye el *Dasein*? Las respuestas se encuentran en el análisis que hace Heidegger de la angustia en cuanto disposición afectiva fundamental. Como carece de un referente externo que le parezca amenazador al *Dasein*, el angustiado se angustia consigo mismo en la angustia, es decir, ante la inexplicable facticidad del ser lanzado en el mundo sin porqué, sin saber desde dónde y hacia dónde. Aquello «ante lo que» la angustia se angustia es consigo misma, y es el angustiarse mismo lo que manifiesta al *Dasein* el vacío silencioso que aniquila y suspende instantáneamente su comprensión cotidiana de sí mismo y de todos esos entes con los cuales se ocupa solícitamente. En la angustia «se hunde» la trama de sentidos de la significatividad (*Bedeutsamkeit*), que constituye el tejido del mundo compartido en la apertura de la comprensión de ser constitutiva del modo de ser del *Dasein*. Bajo tal disposición afectiva, el *Dasein* se comprende en su «desamparo» fundamental (*Hilflosigkeit*) al ver desmoronar su familiar refugio mundano en medio de la interpretación pública de sí, de los entes intramundanos y de los otros, que dejan de tener algo que ofrecerle en la medida que ahora se le muestran en su «carácter de total insignificancia» (*Unbedeutsamkeit*). En términos heideggerianos, en la angustia «el ‘mundo’ ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al *Dasein* la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público»<sup>20</sup>.

La angustia singulariza en la medida en que rompe la capa protectora de la identidad mundana del *Dasein*, por medio de la cual se determina en la interpretación pública quién soy y cómo debo comportarme con las cosas y con los otros. En otras palabras, la suspensión momentánea de la interpretación pública de sí mismo y de todo lo demás abre la posibilidad de una perturbación del sí-mismo impropio, ya siempre significado en una totalidad relacional de conformidad de sentidos, entregando el *Dasein* a la singularidad desazonada (*unheimlich*) de su poder-ser más propio. Ahora bien, es justamente de esta singularidad desazonada, que le es fundamentalmente constitutiva al *Dasein*, de la que el mismo *Dasein* huye continuamente, refugiándose en las ocupaciones solícitas mediadas por la interpretación pública que devuelve seguridad y certidumbre a cada uno, y con respecto a todas las demás cosas.

Dicho brevemente, el *Dasein* huye continuamente del *otro* que di-fiere del sí-mismo impersonal e impropio, es decir, desde su identidad mundana ya cristalizada huye de ese «otro», huye continua-

19 Heidegger 1997, pp. 192-193; 1986, p. 170. La referencia de Heidegger al carácter acentuado (*steigert*) de la cadencia se encuentra en el § 38, p. 178 del original alemán.

20 Heidegger 1997, p. 210; 1986, p. 187.

mente de la alteridad extraña que, sin embargo, ya se encuentra radicada en su propio ser, y tal huida se da en dirección al mundo del quehacer cotidiano junto a los otros. Aquello que la angustia revela es la singularidad sin porqué del ser-en-el-mundo fáctico, revela al 'otro' que ya me habita, ultrapasando el registro hermenéutico de lo ya dicho, interpretado y significado previamente respecto a mí mismo. En la angustia, el *Dasein* es arrojado de su familiar «estar en casa» en el mundo, y confrontado con su ser libre para sus posibilidades más propias. En otros términos, en la angustia comprendo que la impropiedad de la existencia no agota el abanico de mis posibilidades fundamentales de comportarme conmigo, con los otros y con todo lo demás que hay en el mundo:

En la angustia, uno se siente 'desazonado'. Con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación del 'nada y en ninguna parte' en que el *Dasein* se encuentra cuando se angustia. Pero la desazón mienta aquí también el no-estar-en-casa. La angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el 'mundo'. La familiaridad cotidiana se derrumba. El *Dasein* queda singularizado (*vereinzelt*), pero *en cuanto* ser-en-el-mundo. Y ahora resulta fenoménicamente visible ante qué huye la caída en tanto que huida. No huye *ante* un ente intramundano, sino precisamente hacia él, en cuanto ente en el que la ocupación, perdida en lo impersonal, puede estar en tranquila familiaridad<sup>21</sup>.

El darse cuenta, el dar testimonio por parte del *Dasein* de que la desazón es el modo de ser más originario, del cual se deriva la familiaridad decaída en el mundo de las ocupaciones y de la solicitud, es algo que viene examinado por Heidegger en su análisis fenomenológico de la «llamada de la conciencia» (*Ruf des Gewissens*). Es en los §§ 54 y 60 donde se cuestiona la «modificación existencial» (*existenzielle Modifikation*) del sí-mismo impersonal de la cotidianidad y la apropiación del ser más propio del *Dasein*; tales párrafos son también el *locus* en el cual se deja entrever la aportación ética de la analítica existencial. Y a pesar de que Heidegger emplea aquí términos como «querer-tener-conciencia» (*Gewissen-haben-wollen*) y «reparación de la falta de elección», no se trata de una recaída heideggeriana en el voluntarismo ciego. Al revés, Heidegger abandona completamente el horizonte teórico de los actos voluntarios de pensamiento y voluntad del sujeto soberano que sabe cómo calcular, deliberar, querer y hacer lo mejor para sí mismo; y lo abandona para poner de relieve, en cambio, una figura de lo humano marcada por la máxima pasividad y humildad: una señal fundamental de la irrupción y de la acogida del otro en sí mismo. Lo difícil de comprender en el análisis heideggeriano es que la escucha y la resuelta respuesta del *Dasein* a la llamada de la conciencia no tiene el carácter de un responder a cualquier prescripción preexistente en el mundo, susceptible de ser formulada por otro. Pero entonces, ¿cómo se da la llamada? ¿Desde dónde y adónde se llama? Según Heidegger, la llamada precisamente ni es ni puede ser jamás planificada, preparada o ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. 'Eso' llama ('*es ruft*'), inesperadamente e incluso en contra de la propia voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de nadie que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de mí* y, sin embargo, *de más allá* de mí<sup>22</sup>.

En la medida en que la llamada de la conciencia atestigua la posibilidad de la singularización que la angustia desvela al *Dasein* como su posibilidad más propia, el *Dasein* es el que llama y el que contesta en la llamada. La llamada interpela al 'se' impersonal y lo trae hacia la propiedad de sí mismo, interrumpiendo la escucha ambigua y curiosa de las habladurías de la interpretación pública; de esta manera se instaura la posibilidad de una escucha silenciosa de sí mismo, de una escucha que da a comprender al *Dasein* su ser más propio. La voz silenciosa y extraña de la conciencia actúa, subvir-

21 Heidegger 1997, pp. 210-211, traducción modificada; 1986, p. 188-189.

22 Heidegger 1997, p. 295; 1986, p. 275.

tiendo las certidumbres identitarias del 'se' impersonal, tornándolas «insignificantes» y quebrantándolas, a fin de abrir espacio y precedencia para la escucha del otro desazonado que ya me habita, o sea, para la escucha de mí mismo en cuanto el 'otro' de mi identidad cotidiana e impersonal. Para el 'uno' impersonal con el cual se está familiarizado en la cotidianidad, se trata de una «voz extraña» (*fremde Stimme*) que «viene de lejos y que lleva lejos» de la cotidianidad mediana, restituyendo al *Dasein* su desazón originaria:

¿Qué podría haber más extraño (*fremder*) para el 'uno' impersonal, perdido como está en el variado 'mundo' de los quehaceres, que el sí-mismo singularizado en la desazón y arrojado a la nada? 'Eso' llama y, sin embargo, no ofrece al oído atareado y curioso nada que pueda ser comunicado a otros ni discutido públicamente. ¿Qué otra cosa le queda, sino el poder-ser-sí-mismo, revelado en la angustia? ¿De qué otro modo podría haber una llamada sino intimando a este poder-ser, el único que está en cuestión para el *Dasein*?<sup>23</sup>.

En la llamada no se dice nada, porque en ella apenas se comprende la nada de fundamento que constituye al ser más propio del *Dasein*, entendido por Heidegger como «ser-a-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*). En la llamada de la conciencia, el *Dasein* comprende y acoge su finitud ontológicamente positiva y constitutiva, su «ser deudor» (*Schuldigsein*). Al fin y al cabo, el *Dasein* existe sin porqué, sin razón suficiente, en la medida en que 'no' es el fundamento de su propio existir, pues 'no' ha decidido venir a la existencia por sí mismo; 'no' puede impedirse a sí mismo el dejar de existir; así como en todas sus elecciones se obliga a 'no' elegir las demás posibilidades. Por eso, Heidegger dice que el ser mismo del *Dasein* está fundamentalmente impregnado de la nada, marcado por la nada desde su fundamento. La llamada de la conciencia da a comprender al *Dasein* la desazón fundamental de su ser lanzado a la muerte en cuanto su «posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable».<sup>24</sup> Comprenderse a sí mismo como poder-ser propio es comprenderse como el mortal que ya se es, asumiendo la finitud originaria como instancia posibilitadora de toda y cualquier posibilidad mundana, elegida a partir de la propiedad de la existencia. La muerte, comprendida existencialmente, no es un acontecimiento exterior al *Dasein*, ni tampoco puede ser pensada como el finar, como ese colapso de las funciones vitales que un día ocurrirá, pero no por ahora. De acuerdo con el concepto existencial de la muerte, el *Dasein*, «estando vuelto hacia su muerte, muere fácticamente, y lo hace en todo momento mientras no haya llegado a dejar de vivir. Que el *Dasein* muera fácticamente quiere decir, al mismo tiempo, que él ya se ha decidido siempre de ésta o de aquella manera respecto de su estar vuelto hacia la muerte»<sup>25</sup>. Por lo tanto, el ser-a-la-muerte es comprendido existencialmente como un «adelantarse» (*Vorlaufen*) hacia la muerte, pero manteniéndola como la posibilidad más propia y posibilitadora de todas las demás posibilidades ónticas de la existencia. El *Dasein* que re-huye cotidianamente la muerte no re-huye, en realidad, un acontecimiento que le ocurrirá un día, sino que se zafa de su poder-ser más propio y pierde la posibilidad de elegir desde sí mismo sus posibilidades mundanas, así como de su posibilidad de 'ser otro' y de acoger la alteridad del otro. Por el contrario, el *Dasein* que se decide resuelto al «instante» (*Augenblick*) de su angustiado adelantarse hacia la muerte como su posibilidad más propia se libera de su aprisionamiento en la dimensión temporal del presente, concebido como sucesión encadenada de puntos actuales vacíos y homogéneos, se abre a la futuralidad, desde donde cabe renovar su relación hacia sí mismo, hacia los otros y hacia los demás entes intramundanos, rompiendo así la «rigidez» (*Versteifung*) de la existen-

23 Heidegger 1997, p. 296; 1986, p. 277.

24 Heidegger 1997, p. 278; 1986, p. 258.

25 Heidegger 1997, p. 279; 1986, p. 259.

cia cerrada en el cotidiano de la presentidad. Aunque no pueda ser absoluta, la modificación de la impropiedad de la existencia permite al *Dasein* el reconocimiento del carácter «finito» (*endlich*) de sus posibilidades mundanas, y el reconocimiento de las posibilidades de los otros, con los cuales comparte un mismo y único mundo. A fin de cuentas, dice Heidegger, «en tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte singulariza, pero sólo para hacer, en su condición de insuperable, que el *Dasein* pueda comprender, como coestar (*Mitsein*), el poder-ser de los otros»<sup>26</sup>. De manera semejante, en el § 60 Heidegger nos ofrece la más clara indicación del aporte ético de la resolución al afirmar que ésta, «como modo propio de ser-sí-mismo, no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un 'yo' que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, habida cuenta de que, como aperturidad propia, no es otra cosa que *el modo propio de ser-en-el-mundo?* (...) Sólo la resolución para sí mismo pone al *Dasein* en la posibilidad de dejar 'ser' a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora. El *Dasein* resuelto puede convertirse en la 'conciencia' de los otros. Del modo propio 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 emprender»<sup>27</sup>.

Finalizado el recorrido, puede ahora entenderse la dimensión ética de la afirmación heideggeriana del § 34, que reza: «el escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del *Dasein* a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que cada *Dasein* lleva consigo»<sup>28</sup>. Sólo el *Dasein* que escucha y responde a la voz silenciosa y extraña del amigo que lleva consigo, es decir, sólo el *Dasein* que se hace amigo del otro di-ferente del sí-mismo impropio, del otro que ya le habita, puede ser un amigo genuino de los otros, convirtiéndose en «conciencia de los otros». Una forma extrema y positiva de tal solicitud, ya mencionada en el § 26, podría ser ejemplificada como la auténtica amistad, como un ser con otro que le deja ser cuando le respeta en su alteridad, sin pretender decirle qué es lo que debe o no debe hacer, decir, sentir o pensar, sin prescribirle patrones de conducta respecto a lo que más importa en su existir. Se trata aquí de una forma de solicitud «que atañe esencialmente al cuidado en sentido propio, 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. Sólo esta solidaridad *propia* (*eigentliche Verbundenheit*) hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo»<sup>29</sup>.

Semejante forma extrema de solicitud supera la «desconfianza» y el «tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje,» en el cual, «bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros».<sup>30</sup> Por supuesto, los otros no son co-participes de este proceso de apropiación de sí que libera la posibilidad de la amistad genuina; no obstante, ello no significa que Heidegger imponga una rígida disociación entre el sí-mismo propio y el sí-mismo impropio, entre la singularidad y los otros. Heidegger tampoco compromete su pensamiento ontológico con el egoísmo metafísico solipsista o con el desprecio aristocrático por el dominio público; pues, si es verdad que la apropiación de sí-mismo se da en contra de la pérdida de sí en la cotidianidad cadente de la publicidad, tal modificación sólo puede darse desde la misma cotidianidad cadente. Si no podemos trascender el mundo compartido públicamente en el lenguaje, ello no significa que la cadencia sea algo absoluto al que no quepa ofrecer resistencia. Lo que importa resaltar es la desconfianza heidegge-

26 Heidegger 1997, p. 283, traducción modificada; 1986, p. 264.

27 Heidegger 1997, pp. 315-316, traducción modificada; 1986, p. 298.

28 Heidegger 1997, p. 186; 1986, p. 163.

29 Heidegger 1997, p. 147, traducción modificada; 1986, p. 122.

riana respecto a las normas y procedimientos de universalización del actuar y de sus máximas, a la cual se contraponen la exigencia existencial de una apropiación de los criterios bajo los cuales actúa el *Dasein*. Recuperar para sí mismo los criterios del actuar en sí mismo y en el mundo requiere responsabilidad, es decir, la capacidad de escuchar y responder a la llamada de la conciencia que me abre a mis posibilidades más propias, así como también a los otros y a sus propias posibilidades. El *Dasein* sólo puede actuar responsablemente y de manera autónoma cuando no dispone de reglas, valores, normas o procedimientos que deban ser aplicados al caso particular a fin de obtener resultados previsibles. Si la conciencia —tal y como la piensa Heidegger— no ofrece indicaciones prácticas, se debe a que, bajo la luz de máximas bien calculadas, la «conciencia rehusaría a la existencia nada menos que la *posibilidad de actuar*»<sup>31</sup>. O sea, desde un punto de vista óntico, actuar sin disponer de patrones que garanticen el carácter moral de la acción no implica abdicar del respecto y de la responsabilidad para con los otros. Además, tal actuar responsable puede incluso requerir la resistencia contra sistemas teóricos e instituciones sociales que pretenderían dominar y reificar la finitud desprovista de fundamentos que nosotros somos.

Paul Celan y René Char, dos poetas a los que Heidegger escuchó siempre atentamente, hablan en sus poemas de la posibilidad de un hablar y un escuchar a la conciencia que resumen, de manera ilustrativa, exactamente lo que yo, con mi interpretación, he intentado extraer de *Ser y tiempo*. En sus poemas titulados «Distancias» y «Habla también tú», Celan llama al otro hacia un hablar verdadero, un hablar que no oponga la claridad del día a la oscuridad de la medianoche ni separe «el no del sí», un hablar capaz de dar «sentido y sombra» a aquello de que se habla, que aproxime en la distancia y deje espacio para el «velo» que «esconde uno del otro», protegiendo así la fragilidad del encuentro genuino<sup>32</sup>. Y René Char, en un corto aforismo, nos dice simplemente que «no pertenecemos a nadie, sino al punto dorado de esta lámpara desconocida para nosotros, inaccesible para nosotros, que mantiene despiertos coraje y silencio».

## Referencias Bibliográficas

Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr Siebeck. [ed. cast. *Verdad y método*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1977.]

30 Heidegger 1997, p. 197; 1986, p. 175.

31 Heidegger 1997, p. 312; 1986, p. 294.

32 Los poemas «Distancias» (*Ferne*) y «Habla también tú» (*Sprich Auch Du*) se encuentran en el volumen *Von Schwelle zu Schwelle*, de 1955. En *Distancias*, Celan dice:

«Aug in Aug, in der Kühle,  
lass uns auch solches beginnen:  
gemeinsam  
lass uns atmen den Schleier,  
der uns voreinander verbirgt (...).»

Ya en el poema «Sprich auch Du», dice:

«sprich als letzter,  
Sag deinen Spruch.  
Sprich –  
Doch schneide das Nein nicht vom Ja.  
Gib deinem Spruch auch den Sinn:  
Gib ihn den Schatten. (...).»

El aforismo de Char se encuentra en el volumen «Feuillets d'Hypnos, n. 5: «Nous n'appartenons à personne sinon au point d'or de cette lampe inconnue de nous, inaccessible à nous, qui tient éveillés le courage et le silence».

- Habermas, Jürgen 1995: *The Philosophical Discourse of Modernity*. 5. ed. Cambridge, MIT Press. [ed. cast. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid 1989.]
- Heidegger, Martin 1986: *Sein und Zeit*. 17. ed. Tübingen, Niemeyer. [Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1997.]
- Levinas, Emmanuel 1982: *Ethique et Infini*. Paris, Fayard. [ed. cast. *Ética e infinito*. Visor, Madrid 1991.]
- Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Wolin, Richard 1990: *The Politics of Being: the political thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press.