

# Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética

Pedro Enrique GARCÍA RUIZ

Al doctor Ricardo Guerra†,  
en testimonio de admiración y afecto

## I

Una tesis que comparten las posturas que abogan por la muerte del sujeto es la necesidad de mostrar que esta noción supone un principio de dominio o de homogeneización que busca reducir la diversidad a la unidad de la representación. Tal es la lectura, fuente de estos planteamientos, que realizó Heidegger del pensamiento cartesiano, especialmente de la noción de *cogito* y su identificación con los conceptos de ὑπόκειμενον y *subjectum*, que remiten, a su vez, a los conceptos de ουσία y *substantia*.<sup>1</sup> La traducción de los términos griegos de la metafísica clásica como ἐνέργεια, ἀλήθεια y λόγος por los términos latinos de *actualitas*, *veritas* —como *adaequatio*— y *ratio*, conforma el marco categorial de la metafísica moderna. Desde ella pensó —siempre, según Heidegger— Descartes el *cogito* como *subjectum: fundamentum absolutum*. Las *cogitationes* constituyen la actividad por medio de la cual la realidad se torna representación del *cogito*.

El representar humano mismo y el hombre representante, pensados desde la nueva esencia de la realidad efectiva, son aquí más constantes, más reales y más entes que todos los entes restantes. Por ello, en el futuro la *mens humana*, de acuerdo con esta distinción de su yacer delante como *subjectum*, reivindicará exclusivamente para sí el nombre de “sujeto”, de manera tal que *subjectum* y *ego*, *subjetividad* y *yo se volverán sinónimos*. En esto, el “sujeto” como nombre que designa el “sobre lo cual” del enunciado sólo pierde en apariencia su dignidad

<sup>1</sup> En el párrafo 6 de *Ser y tiempo* titulado significativamente “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, Heidegger plantea la exigencia de una “destrucción” (*Destruktion*), es decir, de un desmontaje de la tradición metafísica occidental precisamente a través de una crítica radical al vínculo entre el ser del hombre y la idea de sustancia que se consolidó en la ontología clásica y moderna como paso previo para la elaboración de una ontología fundamental. Descartes acepta de la escolástica medieval la distinción de la realidad en sustancias: *substantia infinita* y *substantia finita*.

metafísica, la cual se anuncia en Leibniz y se despliega plenamente en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.<sup>2</sup>

¿Puede identificarse la concepción cartesiana de *cogito* con el concepto de *subjectum*? Étienne Balibar, Michel Henry y Kim Sang Ong-Van-Cung creen que no es posible.<sup>3</sup> “Lo que nos importa no es en absoluto el hecho de que Heidegger haya propuesto una interpretación históricamente discutible o simplemente parcial del pensamiento de Descartes, sino lo que está en juego en tal interpretación, a saber, la naturaleza última de la verdad y el ser mismo”.<sup>4</sup> Y si es correcta dicha crítica, entonces tiene que reconsiderarse la tesis de Heidegger que identifica sin más *cogito*, sustancia y sujeto.

El sujeto del pensamiento no es para Descartes una simple función lógica que produciría espontáneamente sus predicados o también sus juicios. Una tal aplicación de la lógica predicativa al sujeto del pensamiento ha tenido, en efecto, por consecuencia el desdoblamiento al sujeto en conciencia (o percepción) y conciencia de sí (o apercepción), haciendo de este desdoblamiento la condición del pensamiento. Esta orientación trascendental del pensamiento es, como se podrá comprender, de inspiración más leibniziana que cartesiana. El desdoblamiento entre percepción (o representación consciente) y apercepción (o conciencia de sí) significa que el espíritu, por una recuperación reflexiva, se divide [*se dualise*] y hace aparecer la representación en el campo de la verdad, y es de esta manera que, como Kant dice, “El *yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones”.<sup>5</sup>

¿Por qué se atribuye a Descartes la creación de la filosofía del sujeto? Todo parece radicar en la identificación entre “yo”, “sustancia” y “sujeto” que se encuentra elaborada en Leibniz y que Kant retoma. Leibniz es el primero en utilizar el término “apercepción” para denominar la “conciencia de sí” y a partir de él se distingue entre percepción y apercepción. Esta distinción la introduce Leibniz en el marco de una crítica al *cogito* cartesiano precisamente en el punto en que la problemática de la *lumen naturae* cartesiana llega al límite. Hay una dimensión que dicha luz no alcanza y que Descartes intuye en las *Pasiones del alma* como afectividad. Para Leibniz “nunca estamos sin percepciones, pero es necesario que estemos a menudo sin apercepciones, a saber, cuando no hay percepciones que sean captables”.<sup>6</sup> Existen percepciones sin conciencia de sí; y ésta es una tesis capital de uno de los máximos representantes de las filosofías

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*. Barcelona, Destino, 2000, t. II, p. 354. 2 tt.

<sup>3</sup> Étienne Balibar, “Citoyen sujet”, en *Après le sujet qui vient?* Paris, Aubier, 1989 (Cahiers confrontation, 20), pp. 23-47.

<sup>4</sup> Michel Henry, *Genealogía del psicoanálisis. El comienzo perdido*. Madrid, Síntesis, 2002, p. 92.

<sup>5</sup> Kim Sang Ong-Van-Cung, “Descartes a-t-il identifié le sujet et la substance dans l’*ego*?”, en *Descartes et la question du sujet*. Paris, PUF, 1999, p. 135.

<sup>6</sup> Gottfried W. Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 188.

del sujeto: una *perceptio* sin *aperceptio* señala un ámbito de alteridad constitutivo de la subjetividad humana que el acto de la reflexión es incapaz de abarcar.<sup>7</sup>

El paso del sujeto del representar hasta el yo nominalizado lo realiza evidentemente la idea de la autorreflexividad de la representación [...] El primer paso lo da la *aperception* acuñada por Leibniz. En el párrafo cuarto de *Principes de la nature et de la grâce* se define tal percepción como “*la conscience, ou la connaissance reflexive de cet état intériur*”. Kant, que siempre identificó “yoidad” con autorreflexividad, adoptó esa definición, tal vez por instigación de C. A. Crusius, el cual habla —con mayor resolución que Christian Wolff— de la conciencia como representación de representaciones.<sup>8</sup>

La única sustancia que se puede atribuir al pensamiento reflexivo (*cogito*) es la que se define a partir de sus propios actos. ¿Qué es una cosa que piensa? Algo que duda, afirma, siente, imagina, etcétera, es decir, el *cogito* no se plantea al margen de los modos del *cogitare*.<sup>9</sup> En las respuestas a las objeciones al autor de las *Meditaciones metafísicas*, en concreto, a la objeción de Pierre Gassendi que señalaba la posibilidad de poder deducir la existencia del *cogito* de cualquier otro acto, no necesariamente del pensamiento, Descartes indicaba: “Así, por ejemplo no sería buena la deducción *me paseo, luego soy*, sino sólo en la medida en que el conocimiento interior que del paseo tengo es un pensamiento, y sólo por respecto a él es cierta la conclusión”.<sup>10</sup> Es incorrecto atribuir a la filosofía cartesiana la búsqueda de un *fundamentum inconcussum absolutum veritatis*, expresión ajena a Descartes y que está lejos de indicar la búsqueda de “*quelque chose de certain*” (*aliquid certi*) que sea “*certaine et indubitabile*” (*quod certum fit et inconcussum*).<sup>11</sup>

Heidegger interpreta la búsqueda cartesiana por lo cierto y lo indubitabile como un proceso de antropomorfismo del pensamiento, o mejor dicho, de subjetivación de la realidad. “En el comienzo de la filosofía moderna se encuentra la tesis de Descartes: *ego cogito, ergo sum*, ‘pienso, luego existo’. Toda conciencia de las cosas y del ente en su totalidad es reconducida a la autoconciencia del sujeto humano como fundamento

<sup>7</sup> M. Henry, *op. cit.*, p. 84.

<sup>8</sup> Manfred Frank, *La piedra de toque de la individualidad*. Barcelona, Herder, 1995, p. 35.

<sup>9</sup> “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare” (René Descartes, “Principia philosophiae”, en *Oeuvres de Descartes*. Ed. de Ch. Adam y P. Tannery. Paris, J. Vrin/CNRS, 1964-1974, t. I, p. 9.

<sup>10</sup> R. Descartes, “Responses aux Cinquièmes Objections”, en *Oeuvres de Descartes*, t. VII, p. 352. “C’est à partir de la pensée, non seulement à partir de l’acte de pensée, mais aussi à partir du contenu objectif, ou plutôt de la ‘matière métaphysique’ de la pensée, qu’émerge une instance que qu’on pourrait nommer ‘sujet’ chez Descartes” (K. Sang Ong-Van-Cung, *op. cit.*, p. 137.

<sup>11</sup> “Remarquant que cette vérité: *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée [...] je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais” (R. Descartes, “Discours de la méthode”, en *Oeuvres de Descartes*, t. VI, p. 33.

inquebrantable de toda certeza”.<sup>12</sup> Esta tesis, sostendrá Heidegger, fue ya formulada por Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Pero ¿no es esta interpretación de la historia de la filosofía una reducción y nivelación de sus problemas a la sola cuestión del surgimiento y consolidación del sujeto? Es necesario realizar una revisión de esta “filosofía de la historia” en la medida en que ello nos permitirá plantear una noción no metafísica de subjetividad. La crítica de Heidegger a la noción de sujeto se torna un *obstáculo epistémico* que no permite una visión alternativa del problema y condena, desde un principio, cualquier intento de reivindicación de una teoría del sujeto. “Todo humanismo se funda en una metafísica, o se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por ello, si se considera la manera en que se determina la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es ‘humanista’”.<sup>13</sup> Analizar esta tesis, medir sus alcances y, ante todo, sus límites, permitirá comprender lo que se podría denominar la “prehistoria” de la subjetividad moderna, pues lo que buscamos son los supuestos que han definido a la modernidad como metafísica del sujeto. Evidentemente, dicha tarea es por sí misma vastísima; por eso creo indispensable indicar, al menos de manera aproximativa, algunos de sus aspectos. La importancia de la teoría del sujeto en Heidegger es tal que es imposible abordar el asunto sin dedicar un intento de reconstrucción del problema, más aún cuando esta crítica subyace a casi todas las posturas que insisten en la muerte del sujeto.

Uno de los errores básicos de esta interpretación de las filosofías del sujeto y de su historia es negar los distintos rostros del sujeto, no abarcables bajo un único concepto. Las diversas expresiones de la subjetividad a través de la historia pueden ser recuperadas en el marco explicativo de una renovada teoría del sujeto que intentaría establecer las bases de un nuevo humanismo. Sin embargo, la pregunta por la subjetividad, que es paralelamente la pregunta por lo ético, no es “originaria” para Heidegger. La figura de la subjetividad introduce una deformación en torno a la propia comprensión de la existencia humana que se determina, verdaderamente, desde la pregunta por el ser. Lo ético se concibe, desde esta perspectiva, como una suerte de incompreensión de las estructuras fundamentales del existir humano. Nuevamente fueron los griegos quienes pudieron dar cuenta de esta “experiencia originaria” a través del concepto de φύσις.

Pero esta concepción restringida de la φύσις en la dirección de lo físico, no se produjo del modo que nosotros, los contemporáneos, nos imaginamos. A lo físico oponemos lo “psíquico”, lo anímico, lo animado, lo viviente. Sin embargo, todo ello, para los griegos y aun en tiempos posteriores pertenecía a la φύσις. Como manifestación opuesta introdujeron lo que llamaban θέσις, posición, lo puesto, o el νόμος, ley, regla, en el sentido de las costumbres. Pero esto no constituye la moral, sino que se refiere a lo que afecta a los usos, a lo que se apoya sobre los

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 109.

<sup>13</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *Questions III*. París, Gallimard, 1996, p. 71.

lazos constituidos a partir de la libertad y sobre lo asentado a partir de la tradición. Es lo que designa el ἥθος, es decir, lo concerniente a la libre conducta y actitud, a la configuración del ser histórico del hombre que luego fue degradado por influjo de la moral, al dominio de lo ético.<sup>14</sup>

En el segundo tomo del *Nietzsche* encontramos la exposición más concisa de la teoría heideggeriana sobre la subjetividad. Ahí señala Heidegger los tres momentos determinantes en la consolidación del ser humano en sujeto: 1. La doctrina de Protágoras que afirma al hombre como medida de todas las cosas, 2. La doctrina de Descartes que plantea al hombre como fuente de toda objetividad y, finalmente, 3. La doctrina de Nietzsche del hombre como productor y propietario del ente a través de su voluntad. Tres propuestas que desde distintos momentos históricos conforman el desarrollo de la metafísica como establecimiento de la subjetividad humana en tanto que *subjectum*. De este modo, la totalidad de la historia occidental se lee como un proceso unívoco, tanto así que podemos encontrar en Protágoras una anticipación de la metafísica cartesiana. “En efecto, en ambos casos se expresa de manera casi palpable la preeminencia del hombre”.<sup>15</sup> Así, en Protágoras ya se establece el primado del “yo” (*ego*), es decir, se considera al “hombre” (ἄνθρωπος) como medida (μέτρον) de todas las cosas. Pero, obviamente, Heidegger no atribuye a Protágoras un pensamiento subjetivista como el sostenido por Descartes. El “yo” que plantea el sofista sólo es comprensible en el horizonte griego de la manifestación del ente como *desocultamiento*. Esto es, precisamente, lo que separa el pensar griego del moderno. Y para Heidegger es el surgimiento de la conciencia de sí (*Selbstbewusstsein*) lo que establece el punto de inflexión entre los antiguos y los modernos, pues en el sentido estricto del pensamiento griego, ὑπόκειμενον no tiene como referencia al *subjectum*.

Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal y como se toma hoy en día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *tras-lación* de la experiencia griega a otro modo de pensar. El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder el suelo bajo sus pies.<sup>16</sup>

No deja de ser sospechosa esta exaltación heideggeriana de lo griego frente a lo moderno; de hecho, podemos considerar a Heidegger como uno de los últimos y más ilustres representantes del mito griego, esto es, de la construcción ideológica que se elaboró en la época del romanticismo en la que se vinculaba lo griego y lo alemán como

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 1993, pp. 24-25.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 113.

<sup>16</sup> M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza, 1995, p. 17.

si se tratase de un mismo fenómeno. “Sobre el fundamento de una verdadera ‘grecomanía’ (Goethe) nace y se desarrolla la idea romántica de una relación directa del pueblo alemán con Grecia, imaginada nostálgicamente como modelo a seguir, acompañada de una depreciación de la romanidad y de la latinidad filosófica”.<sup>17</sup> El pangermanismo de Heidegger contribuyó a reforzar el mito que vincula a Grecia con Alemania, “pueblo metafísico”.<sup>18</sup> Amén de los efectos deformantes a nivel histórico y cultural, hay que tener en cuenta que el rechazo de la cultura latina significa también la crítica al momento en el que se consolida la idea de *humanitas* de mano de la tradición romana; desde la experiencia del ser que Heidegger cree ver en los griegos, la cultura latina sólo puede significar una deformación cuya expresión más clara es el humanismo.<sup>19</sup> “Heidegger interpreta la misión del pueblo alemán en un sentido eminentemente filosófico, como lo muestra su interpretación de Hölderlin y de los presocráticos desarrollada en esta época, y toma sus distancias de la ideología nacional socialista, del neo-humanismo clásico, y del humanismo cristiano de Theodor Haecker”.<sup>20</sup> La crítica a la tradición latina es forzosa en tanto que en ella se consolida una concepción del ser humano que se mantendrá hasta la modernidad. “Humanismo” y “latinidad” conforman un espacio de significación que debe ser desconstruido en la medida en que se busque aprehender el sentido originario de la existencia humana, pues es en la época romana cuando se construye la idea de “humanidad” en oposición a la de “animalidad” (*Tierheit*), oposición que encontramos, de mano de la filosofía criticista, en la Ilustración. Kant había distinguido un *arbitrium liberum* y un *arbitrium brutum* para poder indicar lo propio del ser humano como un ser esencialmente racional.<sup>21</sup>

Así, ¿cómo podemos comprender el cambio del ὑπόκειμενον al *subjectum* con la tesis aristotélica establecida en las *Categorías* donde se afirma que “la sustancia no es

<sup>17</sup> Franco Volpi, “Heidegger et la romanité philosophique”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, París, núm. 3, 2001, p. 7.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 47.

<sup>19</sup> Sobre la invención de Grecia como cuna de la cultura europea cf. Martin Bernal, *Black Athena. The Afrosiatics Roots of Classical Civilization. I. The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. Nueva Jersey, Universidad de Rutgers, 1987. Una evaluación crítica de esta problemática en Enrique Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO/UNESCO, 2003, pp. 41-53.

<sup>20</sup> F. Volpi, “Heidegger et la romanité philosophique”, en *op. cit.*, p. 10.

<sup>21</sup> “Pues la razón no le eleva en valor sobre la mera animalidad [*blosse Tierheit*] si ésta sólo le sirve para aquello que el instinto lleva a cabo en los animales; en tal caso la razón sería sólo una manera especial de la cual se ha servido la naturaleza para dirigir al hombre al mismo fin al que ha destinado a los animales, sin determinarlo a un fin superior. Así pues el hombre necesita ciertamente, según la disposición que la naturaleza ha puesto en él, de la razón para tener presente siempre su bien y su mal, pero tiene razón para un fin superior, a saber, no sólo para reflexionar sobre lo que es en sí bueno o malo, y de lo cual sólo puede juzgar la razón pura, no interesada, sino para distinguir totalmente este juicio de aquel otro y hacerlo la condición suprema de aquel” (Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. México, UAM-I, 2001, p. 60).

sujeto”<sup>22</sup> La distinción entre una ουσία “primaria” y una ουσία “secundaria” planteada por Aristóteles se pierde totalmente con esta identificación heideggeriana, pues la ουσία primaria es la única que “subyace” mientras que la secundaria es “puesta” designando la diferencia entre género y especie.<sup>23</sup> “La diferencia entre la sustancia primaria y secundaria se asimila a la diferencia entre género y especie, pero la sustancia secundaria no es una ‘especie’ del género ‘sustancia’: es la diferencia entre ουσία, en cuanto lo que ha sido, y el yacimiento o diferenciación de los seres”.<sup>24</sup> Si esto es así, ¿cómo debemos comprender la siguiente afirmación de Heidegger? “*Sub-jectum* es la traducción e interpretación latina del ὑπόκειμενον griego y significa lo que subyace y está a la base, lo que desde sí yace delante. Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el ‘yo’ humano, se convierte en la metafísica de manera predominante en ‘sujeto’”.<sup>25</sup> Según esta interpretación, el *ego* se transforma en la *substantia prima* que hace subyacer a todos lo demás y lo define según su género y especie, los torna *objectum*.<sup>26</sup> Por esta razón, Descartes al asumir un método reflexivo en la búsqueda de un fundamento absoluto del conocimiento es el iniciador de la filosofía de la conciencia, pues plantea que la subjetividad del sujeto es productora de la objetividad del mundo. El *cogito* convierte en representación el *cogitare* —de ahí la conocida reformulación de esta problemática por Husserl: *ego-cogito-cogitatum*—<sup>27</sup> y sólo de esta manera puede asumirse como tal, es decir, en el ejercicio mismo de la reflexión el *cogito* da cuenta de las cosas y de sí mismo: toda representación es también representación del yo que realiza el acto del representar. Esta operación es lo que llamamos “autoconciencia”. “Para el representar así caracterizado, el sí mismo del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *sub-jectum*”.<sup>28</sup> Una confirmación de esta tesis

<sup>22</sup> Aristóteles, “Categorías”, en *Tratados de lógica (Órganon) I*. Madrid, Gredos, 1988, 3-20.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 5, 2 a 15. Según Franz Brentano “Aristote appelle substance première [πρώτη ουσία] l’individu qui relève du genre de la substance. Ce que nous affirmons revient donc à dire que les catégories sont toutes prédiquées de la substance individuelle au point d’en être les suprêmes prédicats. Cela résulte de la proposition précédente, qui a établi que les catégories constituent des genres supérieurs des choses. Elles sont prédiquées en priorité, en tant que *généra*, des espèces qui leur sont immédiatement subordonnées, et si ces espèces sont à leur tour des genres, elles le sont aussi de leurs espèces et sous-espèces en descendant jusqu’à l’individu” (F. Brentano, *De la diversité des acceptions de l’être d’après Aristote*. Paris, J. Vrin, 1992, pp. 104-105).

<sup>24</sup> Gillian Rose, *Dialéctica del nihilismo. La idea de ley en el pensamiento postestructuralista*. México, FCE, 1990, p. 64.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 119.

<sup>26</sup> Jean-François Courtine, “ὑπόκειμενον, substance et sujet”, en *Les catégories de l’être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris, PUF, 2003, p. 80.

<sup>27</sup> Edmund Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México, UNAM, 1988, p. 18. Años más tarde precisará Husserl: “En el marco de la ἐποχή universal tengo, pues, a mi disposición la evidencia apodíctica absoluta ‘Yo soy’. Pero en esta misma evidencia vienen contenidas múltiples cosas. *Sum cogitans*; este enunciado de la evidencia, significa más concretamente: *ego cogito-cogitata qua cogitata*” (E. Husserl, *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona, Crítica, 1991, p. 81).

<sup>28</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 129.



la encuentra Heidegger en los *Principios de filosofía* de Descartes: “Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurant”. El acto de la representación en el que conjuntamente el yo y lo representado se dan conforma la tesis capital de la teoría del sujeto heideggeriana. El sujeto moderno ya no es concebido como *ens creatum*; ahora se define como *ens certum* que a través de sus *cogitationes* constituye la “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*). “La re-presentación (*Vor-stellung*) se ha convertido en instauración (*Auf-stellung*) y fijación (*Fest-stellung*) de la esencia de la verdad y el ser”.<sup>29</sup> Sin embargo, ¿esta concepción del sujeto cartesiano puede identificarse con ese proceso a través del cual se eleva al ser humano como referencia de todo ente? ¿Es el ser humano la figura metafísica fundamental del pensamiento cartesiano? “Si de lo que se trata es de medir aquello que realmente fue el punto de mira del *cogito*, resulta forzoso reconocer que, lejos de colocar al hombre en el centro de la problemática, lo excluye de forma radical, y ello en la reducción: lo que subsiste no tiene ya ni ojos, ni orejas, ni cuerpo, ni pertenece al mundo ni a nada que se le parezca; sólo es el primer aparecer según la efectividad fenomenológica pura e irreducible de su aparecer a sí”.<sup>30</sup> La crítica heideggeriana al humanismo se deriva de una lectura unilateral de las filosofías clásicas del sujeto, pues el pensamiento de la representación es incapaz de dar cuenta de la cuestión del ser (*Seinsfrage*). Heidegger contra la subjetividad, Heidegger contra la ética.

## II

Ya en sus trabajos anteriores a *Ser y tiempo* Heidegger perfilaba una crítica contra el “dominio de la subjetividad” que tiene su origen en la metafísica del *cogito*.<sup>31</sup> La subjetividad del sujeto considerada como sustancia es inaugurada por Descartes,<sup>32</sup> de ahí que se haga necesario un desmontaje de los supuestos no pensados que sustentan la concepción cartesiana del *ego cogito*; Descartes omitió, como toda la tradición, la pregunta por el sentido del ser, y por ende no se cuestionó por el sentido del ser del ente llamado “hombre”. “La metafísica no pregunta por la verdad del ser. Por ello tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Esta pregunta no sólo no la ha planteado hasta hoy la metafísica, sino que es

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>30</sup> M. Henry, *op. cit.*, p. 93.

<sup>31</sup> La confrontación con Descartes es uno de los lugares comunes de la polémica de Heidegger con la tradición filosófica que posteriormente denominará “metafísica de la subjetividad”; no se reduce a la discusión sobre el estatuto ontológico del *cogito* y del concepto de mundo como *res extensa* en los párrafos 6, 19, 20 y 21 de *Ser y tiempo*. El rechazo de la filosofía cartesiana está ya presente en los tempranos cursos de Friburgo (1919-1923) Véase, por ejemplo, M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, curso del semestre de invierno de 1921/1922, Gesamtausgabe, tomo 61, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1985, pp. 172 y ss. Aquí encontramos una de las raíces de la crítica heideggeriana a la subjetividad y al humanismo.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, pp. 128 y ss.



una pregunta inabordable para la metafísica como metafísica”.<sup>33</sup> Esta sustituyó el ser por un ente, ya sea Dios, el sujeto, la sustancia, etcétera, “este poner uno por otro es propio de la metafísica”.<sup>34</sup> Con Descartes la subjetividad del sujeto se coloca como el fundamento del mundo; a partir de Kant todo ente pasará a convertirse en objeto que se constituye a partir de la actividad de la subjetividad trascendental. Con la aparición de esta nueva base egológica o cogitativa comienza el mundo moderno propiamente dicho, el mundo de la representación y de la ciencia moderna.<sup>35</sup> El sujeto se convierte en la medida universal del conocimiento y del ser de las cosas. Para Heidegger es necesaria la destrucción de la figura del sujeto pues sólo así se podrá mostrar en su original condición la constitución ontológica del *Dasein* que yace bajo la capa encubridora del *ego cogito*.<sup>36</sup> El *Dasein* no reduce el mundo a un correlato de sus *cogitationes*, sino que se encuentra “en el despejo del ser”, y en esto consiste su existencia. “La historia del ser soporta y determina toda condición y situación humana”.<sup>37</sup>

Es conocida la postura de Heidegger respecto a encontrar en su pensamiento elementos normativos, o, según la expresión de Luc Ferry y Alain Renaut, una “ética ontológica”.<sup>38</sup> Sin embargo, se ha insistido en el carácter esencialmente ético de la analítica existencial por no decir de una “ética originaria” en el pensamiento del último Heidegger.<sup>39</sup> Algunos especialistas han indicado la pertinencia de una “ética fenomenológica”, como Barbara Merker,<sup>40</sup> o bien, de una clara y evidente formulación ética como Hans Fahrenbach, quien sostiene la existencia de una estructura explícitamente ética en las formulaciones de Heidegger sobre la comprensión de la existencia humana.<sup>41</sup> De manera análoga, Jean Grondin a querido ver en la distinción entre

<sup>33</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 75.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>35</sup> Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger II*. París, Minuit, 1973, pp. 186-187.

<sup>36</sup> Jean-Luc Marion, “L’ego et le *Dasein*. Heidegger et la ‘destruction’ de Descartes dans *Sein und Zeit*”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987, núm. 1, pp. 25-53. A este respecto puede consultarse Gerard Granel, “Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne”, en Vittorio Klostermann, dir., *Durhblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1970, pp. 350-368.

<sup>37</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 68.

<sup>38</sup> Luc Ferry y Alain Renaut, “La question de l’éthique après Heidegger”, en Phillippe Lacou-Labarthe y Jean-Luc Nancy, dirs., *Les fines de l’homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. París, Éditions Galilée, 1981, pp. 23-53.

<sup>39</sup> Pedro Cerezo, “De la existencia ética a la ética originaria”, en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 11-79.

<sup>40</sup> Frederik S. Gardiner, *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische problematik in der daseinsanalytischen grundlage von Heideggers Kehre zum seingsgeschichtlichen denken*. Fráncfort del Meno, Peter Lang, 1984; Beat Sitter, *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz*. Friburgo, Karl Alber, 1975; Barbara Merker, *Selbsttäuschung und Selbterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988, pp. 195-230; Frederik A. Olafson, “Truth, Responsibility and Trust”, en *Heidegger and the Ground of Ethics: A Study of Mitsein*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1998, cap. 2, pp. 40-94.

<sup>41</sup> Hans Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1970, p. 175. Entre nosotros, Juliana González y los miembros de su Seminario de Metafísica han

“autenticidad”/“inautenticidad” una interpretación normativa de la existencia que desemboca en una suerte de crítica de las ideologías, esto es, una crítica de la sociedad de masas.<sup>42</sup> En la *Carta sobre el humanismo*, Jean Beaufret interrogaba a Heidegger sobre “la relación de una ontología con una ética posible”.<sup>43</sup> La respuesta es conocida, tanto así, que ha sido uno de los motivos básicos para considerar el cuestionamiento por la ética como una de las formas más acabadas del humanismo metafísico. La ética es un acceso inadecuado para plantear el problema del ser, pues no es un pensamiento originario (*urprünglich*), sino resultado de la disolución de la cuestión del ser en conocimientos especializados, en concreto, con la aparición de la filosofía como un saber riguroso en la obra de Platón (ἐπιστήμη).<sup>44</sup> Antes del platonismo los pensadores no conocían división alguna en torno al problema del ser, de ahí la insuficiencia de la metafísica tradicional para dar una respuesta a este cuestionamiento.<sup>45</sup> “Las tragedias de Sófocles muestran más originariamente el ἦθος en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre la ‘Ética’”.<sup>46</sup> La respuesta por una posible relación entre ética y ontología carece de sentido para Heidegger, al menos si pensamos que la ontología puede ofrecer criterios o fundamentos para la práctica. De hecho, ni la “ontología” ni la “ética” son términos adecuados para acercarnos a la cuestión del ser. “Pensar la verdad del ser es al mismo tiempo pensar la *humanitas* del *homo humanus*. Lo que cuenta es la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico. Pero si la *humanitas* se revela en este punto esencial para el pensamiento del ser ¿la ontología no debe ser completada por una ética?”<sup>47</sup>

El problema del ser hay que plantearlo más allá de todo recurso a la subjetividad, es decir, de la ética; la relación del hombre con el ser, en la que se busca consumir un acontecimiento (*Ereignis*) entre uno y otro, es un planteamiento ajeno a cualquier carácter normativo. El pensamiento del ser no da guía alguna para la acción o para el “deber ser”, es éticamente indiferente, neutro. El destino (*Geschick*) del hombre es

publicado un pequeño pero interesante texto bajo esta temática: J. González, coord., *Heidegger y la pregunta por la ética*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2001.

<sup>42</sup> Jean Grondin, “La persistance et les ressources éthiques de la finitude”, en *L’horizon herméneutique de la pensée contemporaine*. Paris, J. Vrin, 1993, pp. 37-55. Un planteamiento semejante sostiene Andreas Luckner, “Heidegger ethische Differenz”, en Bernhard Waldenfels e Iris Därmann, eds., *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. Múnich, Wilhelm Fink Verlag, 1998, pp. 70-75.

<sup>43</sup> M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 114.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 115. Cf. M. Heidegger, “La doctrine de Platon sur la vérité”, en *Questions II*. Paris, Gallimard, 1996, p. 466.

<sup>45</sup> “Avant d’essayer de déterminer plus exactement la relation entre ‘ontologie’ et ‘l’éthique’, il faut nous demander ce que sont elles-mêmes ‘l’ontologie’ et ‘l’éthique’ [...] L’éthique apparaît pour la première fois avec la ‘logique’ et la ‘physique’ dans l’école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l’époque où la pensée se fait ‘philosophie’, la philosophie *πιστήμη* (science) et la science elle-même, affaire d’école et d’exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise donne naissance à la science, il est la ruine de la pensée” (*ibid.*, pp. 114-115).

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 113.

asumirse como pastor del ser,<sup>48</sup> y debe mantenerse atento a su llamada;<sup>49</sup> no hay que buscar un sentido a la historia, a los acontecimientos, ello implicaría recaer en una filosofía de la historia en el que una finalidad otorgaría dirección a los actos. En otros términos: hay que renunciar a una visión moral del mundo. Las consecuencias de este voluntarismo ontológico —o como la llama Hannah Arendt, de esta “voluntad-de-no-querer”—<sup>50</sup> en el plano práctico son inquietantes. Estar “a la escucha del ser”, nos dice Heidegger en *Gelassenheit*, implica aceptar el “pensamiento meditante”.<sup>51</sup> Este pensamiento se opone al pensamiento calculador de la época de la técnica y “no ayuda en nada a las realizaciones de orden práctico”.<sup>52</sup> La ética como disciplina filosófica encubre la originaria cuestión del ser. Heidegger sostiene una tesis que será recobrada por algunos de sus discípulos, especialmente Arendt, Hans-G. Gadamer y Leo Strauss: desde el punto de vista del pensamiento del ser la ética tiene que ver más con el *ἦθος* como morada que como costumbre; se trata de un habitar que precede a la norma.<sup>53</sup> Frente a esto la ética tradicional (o metafísica) designa un orden de valores a partir de los cuales el sujeto rige sus costumbres. El habitar (*Wohnen*) designa esta determinación de la finitud radical propia de la existencia humana que Heidegger ya había puesto de relieve en *Ser y tiempo*<sup>54</sup> y que tras la *Kehre* designará con la categoría de “mortal” (*Sterblich*). “Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia —ser capaces de la muerte como muerte— al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte”.<sup>55</sup> El lirismo poético con cual Heidegger busca en sus últimas obras escapar a los planteamientos trascendentales de la ontología fundamental no impide que siga manteniendo ambigüedades; la distinción entre “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*) en la que se ha querido ver una clara formulación normativa que indica el carácter ético de la analítica existencial se convierte en el impedimento para establecer una ética de inspiración ontológica que no ceda a la tentación de un solipsismo existencial. A pesar de que Heidegger se apropió de muchas de las categorías de la filosofía práctica de Aristóteles, el efecto que tuvieron para poder establecer las bases para un planteamiento ético fue mínimo, pues la ontología fundamental, más allá de llevar a cabo una asimilación del universo conceptual de la *Ética nicomaquea* no logra plantear adecuadamente la cuestión central de la ética: la existencia del otro.<sup>56</sup> Paul Ricoeur ya había advertido que el acceso al

<sup>48</sup> “L’homme c’est le berger de l’être”. M. Heidegger, “Lettre sur l’humanisme”, en *op. cit.*, p. 88.

<sup>49</sup> “Le langage est la maison de l’être. Dans son abri, habite l’homme” (*ibid.*, p. 67).

<sup>50</sup> Hannah Arendt, *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 405-428.

<sup>51</sup> M. Heidegger, “Sérénité”, en *Questions III*, p. 137.

<sup>52</sup> *Idem*.

<sup>53</sup> “El carácter moral se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre” (Aristóteles, *Ética eudemia*. México, UNAM, 1994, 1 220a40-41).

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003, § 50.

<sup>55</sup> M. Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 132.

<sup>56</sup> “C’est assurément la position de la question de l’autre, de la question d’autrui qui doit être envisagée d’abord, puisque c’est elle qui constitue la principale pierre d’achoppement de l’entreprise

problema del otro, tan caro a la fenomenología husserliana, queda disuelto en la propuesta de Heidegger en la medida en que incorpora esta cuestión a la más vasta de la mundanidad del mundo. “Estos problemas no son considerados por una hermenéutica fundamental; esto es así de manera intencional; esta hermenéutica no está destinada a resolverlos, sino a disolverlos”.<sup>57</sup> La “ontologización” de las categorías de la filosofía práctica aristotélica permite el “vaciamiento” de su sentido ético; esto es particularmente notable en lo referente al concepto de *πρόξις* y su vinculación con la idea de “comunidad” (*κοινωνία*) que encontramos en Aristóteles. Nuevamente es Franco Volpi quien ha señalado la particular lectura heideggeriana de la *πρόξις* aristotélica que desemboca en “una especie de solipsismo heroico que deforma su configuración”.<sup>58</sup> Según Arendt, “encontramos la vieja hostilidad del filósofo hacia la *πόλις* en los análisis heideggerianos de la vida cotidiana y media en función del ‘Se’ (*On*), del reino de la opinión pública, por oposición al sí (*Selbst*)”.<sup>59</sup> Hay que destacar que Heidegger toma como modelo explicativo de una posible ontología de la vida humana a la *ἐπιστήμη πρακτική* expuesta en el libro sexto de la *Ética nicomáquea*.

Así las cosas, es comprensible que desde este horizonte aristotélico Heidegger introdujera el problema de la existencia del otro desde el marco más amplio del “estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), concretamente, a través de las nociones co-originarias al *factum* del existir de “ser-con” (*Mitsein*) y “ser-uno-con-otro” (*Mitdasein*). Es particularmente interesante que para la analítica existencial el otro (*Andere*) se muestre junto a los demás entes en el horizonte de la comprensión del mundo; el otro, al igual que las cosas, “esta ahí” pero de una forma particular. “Los otros son encontrados en el mundo de la preocupación; este encuentro es un estar-ahí-con, y no un estar-ahí-disponible”.<sup>60</sup> Pero ¿el concepto de mundo, tal y como lo desarrolla la analítica existencial puede dar cuenta de la realidad del otro sin reducirlo a un momento negativo desde el punto de vista de la existencia auténtica? ¿Puede la ontología fundamental plantear la cuestión del otro más allá del marco pragmático o instrumentalista en que lo sitúa Heidegger? ¿O será que la analítica existencial busca disolver más que resolver esta problemática que a ojos de Heidegger es un residuo del trascendentalismo husserliano?

El horizonte dentro del cual nos sale al encuentro el otro es el mundo entorno (*Unwelt*), más concretamente el mundo circundante del hacer (*Werkwelt*) y en cuanto tal se trata del mundo de la inautenticidad, mundo del trabajo desde el que emerge la

heideggérienne de reprise et d’ontologisation des catégories aristotéliennes majeures de l’*Éthique*” (J.-F. Courtine, “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, en *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, J. Vrin, 1990, p. 331.

<sup>57</sup> Paul Ricoeur, “Hermenéutica y existencia”, en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 15.

<sup>58</sup> F. Volpi, “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 25.

<sup>59</sup> *Apud* J.-F. Courtine, “La voix (étrangère) de l’ami. Appel et/ou dialogue”, en *op. cit.*, p. 332.

<sup>60</sup> M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. [Curso del semestre de verano de 1925, Gesamtausgabe 20]. Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1988, p. 326.

figura del otro.<sup>61</sup> La posibilidad del recibir, rechazar, ayudar o interactuar con el otro es lo propio de la “preocupación” (*Fürsorge*) en la que cabe tanto un vuelco hacia él como una total desatención a su presencia; se puede ir del respeto y la indulgencia hasta el rechazo más cruel.<sup>62</sup> La coexistencia, el “ser-uno-con-otro” permite esta gama de relaciones y no hay en este análisis ningún elemento que nos pueda indicar que Heidegger pensara que era “mejor” o “bueno” la ayuda o respeto por el otro y “peor” o “malo” la indiferencia o la falta de respeto; es decir, la analítica existencial trata a toda costa de prescindir de elementos normativos en sus formulaciones. De allí la crítica a la idea de “empatía” como acceso a la realidad del otro, pues para Heidegger la existencia del otro no inviste, en el fondo, una problemática distinta a la comprensión que el *Dasein* tiene de sí y del mundo.

El estar vuelto hacia los otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esa relación ya está dada con el ser del *Dasein*. No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio *Dasein* se haya comprendido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el *Dasein* ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo. No es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar.<sup>63</sup>

El otro se sitúa como ente intramundo que sale al encuentro en el mundo cotidiano que cae bajo la óptica de lo público, siendo éste el ámbito por excelencia de lo inauténtico, pues en la coexistencia el *Dasein* no es “él mismo”. Una “auténtica comprensión de los otros”<sup>64</sup> no radica entonces en la vía que la fenomenología husserliana privilegió, la empatía, sino en la existencia del *Dasein* en cuanto coexistencia. Ésta se resuelve en la “distancialidad” (*Abständigkeit*) del convivir. La “distancialidad propia del coestar indica que el *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser”.<sup>65</sup> Esta formulación deja en claro que se trata de una situación negativa que desemboca en una conocida tesis de *Ser y tiempo* y a la que autores tan diferentes entre sí como Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Martin Buber o Jean Paul Sartre, se oponen: la existencia con el otro como parte de una estructura impersonal e inauténtica, el “se” o “uno” (*das Man*). “El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad”.<sup>66</sup> Así, lo público (*das Öffentlichkeit*) se constituye

<sup>61</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 26, p. 148.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>66</sup> *Idem.*

paradójicamente en una determinación despojada de la capacidad de ofrecer un ámbito para la interacción, el reencuentro o la interlocución con el otro. Esto es claro en la manera en que Heidegger introduce la cuestión del otro en la analítica existencial: a través del instrumento.

La “descripción” del mundo circundante inmediato, por ejemplo, del mundo en que trabaja el artesano, nos hizo ver que con el útil que se está laborando comparecen “también” los otros, aquellos para quienes la “obra” está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano, es decir, en su condición respectiva, hay una esencial remisión a posibles portadores, en relación a los cuales el ente a la mano debe estar “hecho a la medida” [...] Estos otros que así “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente estuviera-ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío.<sup>67</sup>

Esta caracterización de lo público, o como lo llama Francis Jacques, del “espacio de interlocución”,<sup>68</sup> nos lleva a pensar que más allá de resolver las aporías del análisis husserliano de la intersubjetividad, la ontología fundamental desplaza la problemática sin resolverla: se sustituye la egología por una ipseología.<sup>69</sup> La analítica de la existencia humana que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* está determinada por la exigencia de sustraerse a la inautenticidad y si se identifica a ésta con la convivencia y el coexistir la conclusión es obvia: el “ser uno con otro” es una suerte de caída (*Verfallen*).

La habladuría y el estado interpretativo público en ella implicado se constituyen en el convivir. La habladuría no está-ahí dentro del mundo por sí misma, como un producto desvinculado de ese convivir [...] La habladuría es el modo de ser del convivir mismo, y no surgen de determinadas circunstancias que actuaran “desde fuera” sobre el *Dasein* [...] De esta manera, convertido para sí mismo en tentación, el estado interpretativo público retiene al *Dasein* en su estado de caída.<sup>70</sup>

Según esto, para Heidegger lo público sólo puede pensarse como inauténtico, no se trata de un ámbito práctico en el que el otro sea un interlocutor; en términos de Levinas, en la ontología fundamental no puede haber un cara-a-cara.<sup>71</sup> La ética es el cuestionamiento de todo solipsismo; la alteridad del otro se constituye en el elemento que permite pensar la ética como una relación entre uno y otro; relación con los demás que se define como “el cara a cara con el otro, el encuentro con un rostro en el

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>68</sup> Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*. Paris, Aubier Montaigne, 1982, pp. 143-190.

<sup>69</sup> J.-F. Courtine. “La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue”, en *op. cit.*, p. 339.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 38, p. 199.

<sup>71</sup> Klaus Huizing, *Das Sein und der Andere. Levinas' Auseinandersetzung mit Heidegger*. Fráncfort del Meno, Athenäum, 1988, pp. 74-84.

que el otro se da y al mismo tiempo se oculta”.<sup>72</sup> Por ello la obligada ambigüedad del planteamiento en torno al otro en la analítica existencial: “Heidegger, que ha leído a Nietzsche, ya no tiene esta inocencia; sabe que el otro, al igual que yo mismo, me es más desconocido de lo que puede serlo cualquier fenómeno de la naturaleza [...] Si hay una región del ser donde reina la inautenticidad, es precisamente en la relación de cada uno con todo otro posible”.<sup>73</sup> Por eso es que Heidegger acaba definiendo la relación del sí mismo con lo otro en términos de un retorcimiento existencial donde la propia conciencia (*Gewissen*) se constituye en lo otro de sí del *Dasein*; la *Sorge* debe convertirse, para escapar de la inautenticidad que acecha en el convivir, en *Selbstsorge*. “El *Dasein* es propiamente él mismo en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia”.<sup>74</sup> La llamada de la conciencia es el ejemplo más claro de esta concepción solipsista de la existencia, de esta ipseología en la cual el otro queda situado únicamente como fuente de caída e inautenticidad. La llamada de la conciencia no es índice de una trascendencia o de una exterioridad, es, básicamente, una llamada que se hace a sí misma la existencia del *Dasein*.

Escuchar correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* del *Dasein* para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el *Dasein* es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo.<sup>75</sup>

Así, la llamada se establece fuera del espacio de lo público, del ser uno con otro; la voz que llama al *Dasein* es la de su propio ser, o mejor dicho, de la propia existencia. Heidegger sostiene la unidad monológica del diálogo, contradictoria formulación que expresa una concepción de un diálogo que no se da entre seres humanos, sino entre un existir (*Dasein*) y el sentido de su propia existencia (*Sein*).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>73</sup> P. Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, FCE, 2002, p. 85.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 64, p. 340.

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 58, p. 306.