

# El otro y la configuración del sí mismo en *Ser y Tiempo*

1. andresfran@gmail.com

2. En esta línea, siguiendo a Cerezo, Gutiérrez señala como una deficiencia el que Heidegger no tome el ser culpable en su acepción intersubjetiva ni la voz de la conciencia moral (*Gewissen*) en su dimensión dialógica. Cf. Gutiérrez, Carlos B. “Del círculo al diálogo. El comprender de Heidegger a Gadamer”. *Temas de Filosofía hermenéutica*. Bogotá:

Universidad Nacional de Colombia, Ediciones Uniandes, 2002. pp. 177–197, p. 185; Cerezo, Pedro. “De la existencia ética a la ética originaria”. *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991. pp. 11–79, p. 69ss.

3. Heidegger, Martin. [Sein und Zeit. (SuZ). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. p. 174] *Ser y Tiempo*. (ST). Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta, 2003. p. 197.

4. Lamentablemente, en este lugar no es posible llevar a cabo un análisis general de la crítica que se le hace a Heidegger. Para ello, remito a la interesante valoración crítica que hizo recientemente France-Lanord de las objeciones de K. Löwith, E. Lèvinas y, más recientemente, de J.-F. Courtine y J.-L. Marion, entre otros. Cf. France-Lanord, Hadrien. “Martin Heidegger et la question de l’autre. I. Considérations préliminaires.” *Heidegger Studies*. 20. (2004): pp. 65–82; France-Lanord, Hadrien. “Martin Heidegger et la question de l’autre. II. Le partage de l’être.” *Heidegger Studies*. 21. (2005): pp. 111–131.

Andrés Francisco Contreras

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA<sup>1</sup>  
MEDELLÍN, COLOMBIA.

Contreras, Andrés-Francisco, “El otro y la configuración del sí mismo en *Ser y Tiempo*”, en: *Amistad y Alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Margarita Cepeda y Rodolfo Arango (eds.), Bogotá: Ediciones Uniandes, 2009, pp. 213–223.

**D**ESDE LA APARICIÓN DE *SER Y TIEMPO* (1927) ha sido grandemente criticado el modo como Heidegger aborda el asunto del otro en esta obra. Suele decirse que en ella Heidegger aparece como un pensador interesado más en el problema del ser y de su “escucha”, que en la verdadera escucha del otro y de sus pretensiones de sentido<sup>2</sup>. Igualmente, se le suele reprochar el hecho de que el otro aparezca considerado principalmente desde el fenómeno de la caída (*Verfallen*) que caracteriza cotidianamente al ser-ahí, sin que haya un desarrollo mayor de lo que sería un encuentro auténtico con el otro –presente, por ejemplo, en la experiencia del diálogo–. Ciertamente, en el comportamiento regular y cotidiano –piensa Heidegger–, el otro como tal aparece diluido en la dictadura del uno o del se (*das Man*), sin que llegue a comprenderse como un tú: “El otro se hace, por lo pronto, “presente” en virtud de lo que se ha oído de él, en virtud de lo que de él se dice y se sabe”<sup>3</sup>, dice Heidegger. El otro como tal no cumple ningún papel tampoco en la realización de la resolución (*Entschlossenheit*), mediante la cual el ser-ahí (*Dasein*) que somos se distancia del uno de la cotidianidad, para hacerse cargo de sí mismo en sus propias posibilidades. En este sentido, es comprensible que la crítica no haya sido favorable con Heidegger respecto de este tema<sup>4</sup>. Pero ¿acaso no se encuentra ya el otro en todo modo de referirse al mundo y de tratar con él? ¿No implica ya todo comportamiento y toda apertura de sentido una relación con el otro? No obstante las posibles deficiencias del pensamiento de Heidegger respecto del asunto del otro y de la

experiencia del diálogo entre el yo y el tú, en él se dan ya varios elementos que permiten caracterizar la existencia del ser-ahí como una existencia conformada ontológicamente por estos otros en cuanto *otros* y no en cuanto “cosas”. La existencia del ser-ahí se da en contacto permanente con los demás, de tal modo que ésta se encuentra abierta siempre a la posibilidad de una experiencia plena del otro, más allá de la comprensión impropia que caracteriza la cotidianidad del ser-ahí. En este sentido, pienso que el tratamiento de dicho tema en Heidegger no se encuentra tan descuidado como suele decirse y sí, en cambio, da pie para fecundas reflexiones. En las siguientes páginas exploraré los principales elementos del asunto de la configuración del sí mismo a partir del otro en *Ser y Tiempo*.

#### MÁS ALLÁ DEL ESQUEMA SUJETO-OBJETO

El telón de fondo del asunto del otro y del sí mismo está constituido por el esquema sujeto-objeto, el problema de la trascendencia del mundo y de la intersubjetividad, elementos todos ellos conectados entre sí. Como sabemos, Heidegger lleva a cabo una fuerte crítica de la concepción moderna de sujeto, idea que considera inadecuada para expresar el modo como se desarrolla nuestra experiencia del mundo, del conocimiento y de los demás<sup>5</sup>. En términos generales, para Heidegger la idea moderna de *sujeto* se caracteriza por entender la conciencia humana como una interioridad separada del “mundo” que, teniendo certeza de sí misma y siendo capaz de poseerse enteramente en la reflexión, se auto-constituye como origen de todo conocimiento y comportamiento. De este modo, el sujeto es entendido como un sustrato que permanece idéntico a sí mismo (*subiectum*), ante el continuo cambio de las representaciones objetivas del mundo y ante todas las posibles actitudes asumidas frente al él. En tanto identidad y permanencia, este “yo” es tomado como una “cosa” que se enfrenta a otras y que se encuentra “en el mundo” junto con todo lo que allí “hay”. De este modo, el sujeto, el “mundo” y los “otros” aparecen representados como objetos, esto es, bajo aquello que Heidegger denomina el estar ahí presente y substancial (*Vorhandensein*) propio de la “ontología de la presencia” (ST 48; SuZ 25). Es necesario hacer notar aquí que la crítica al sujeto de conocimiento supone igualmente una crítica al sujeto que actúa, al sujeto moral<sup>6</sup>. Ciertamente, el mencionado carácter permanente e idéntico del yo entendido como sustrato, así como la soberanía sobre sí mismo que proporciona la idea de una reflexión ilimitada, son tomados como aquellos elementos que hacen de este sujeto un ser responsable de sus actos,

5. Ha sido criticada frecuentemente la recepción heideggeriana de la modernidad, especialmente en lo que se refiere a Descartes –aspecto que no es posible analizar aquí–. Véase por ejemplo: Greisch, Jean. *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

6. Sobre el modo como se interpreta y critica la idea clásica de sujeto moral en Heidegger: Cf. Cerezo, Pedro. “De la existencia ética a la ética originaria”. *Op. cit.*, p. 23ss.

totalmente libre para determinarse a sí mismo. Libertad, autoposesión y lo que ello implica, esto es, objetivación de sí, del mundo y de los demás, son los rasgos fundamentales que determinan esta concepción ontológica, presente en la epistemología y en la ética de la modernidad. ¿Cómo logra Heidegger superar la concepción tradicional de sujeto y su contrapartida en los conceptos de mundo y de intersubjetividad? ¿En qué consiste la concepción hermenéutica no metafísica del “sujeto” y cuál es la participación de los otros en su configuración?<sup>7</sup>

Heidegger se esfuerza por mostrarnos el carácter limitado del poder de la reflexión, su necesaria historicidad y dependencia respecto de nuestra esencial pertenencia a la historia, al lenguaje y, en último término, al ser mismo. En este sentido, la conciencia no es el lugar desde el que se origina la relación con el mundo y con los demás, sino el resultado de la permanente e ineludible articulación con el mundo histórico que compartimos desde siempre. Lo que podríamos llamar “sujeto” hermenéutico corresponde aquí a la configuración individual que surge en constante unión, interacción y apropiación del mundo al que siempre pertenecemos. Frente a la racionalidad ilustrada y a la ética de corte universalista, Heidegger insistirá en la concreción de todo existir humano<sup>8</sup>. El fenómeno primario no es el de un yo que sirve de base

al conocimiento y a la acción, sino el desenvolvimiento práctico del hombre, no teórico y anterior a la reflexión, en un entorno de comprensión compartido.

En este sentido, en lugar de un sujeto autoconsciente, se da la existencia fáctica y concreta del ser-ahí (*Dasein*) que somos en cada caso, no en el sentido de un hecho o *factum brutum*, sino en cuanto proyecto arrojado para el que son operantes ciertas determinaciones particulares provenientes de la tradición y de la costumbre, que prefiguran las posibilidades de la existencia en un momento determinado. Frente a la idea moderna de subjetividad, la mismidad e individualidad del ser-ahí se encuentra en su carácter de *arrojado* (*Geworfenheit*) en una determinada situación: “El término «condición de arrojado» –dice Heidegger– mienta la *facticidad de la entrega a sí mismo*” (ST 159; SuZ 135). Aquello que ha sido “entregado” al ser-ahí es su propio *ser* (ST 35; SuZ 12) en el doble sentido de que el ser-ahí concreto *es* ya fácticamente de una cierta manera, y de que siendo quien es, tiene un cierto saber más o menos explícito del modo como él *es* y del “hecho” mismo de *que es*.

Después del giro (*Kehre*) que toma la filosofía de Heidegger, esta concreción e individualidad es reinterpretada como arrojamiento llevado a cabo *por el ser*, en la apertura y claridad misma *del ser*:

7. Es muy interesante el esfuerzo que hace Rodríguez por destacar y aclarar el sentido que adquiere la individualidad y “subjetividad” humana en la filosofía hermenéutica. Cf. Rodríguez, Ramón. *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Editorial Síntesis, 2005. Véanse especialmente los artículos titulados: “La hermenéutica del sí mismo en Ser y Tiempo (2001-2005)” y “¿Una concepción hermenéutica de la subjetividad? (2003-2005)” (pp. 61-82 y 117-137, respectivamente).

8. Este aspecto proviene, en gran medida, de la rehabilitación de la filosofía práctica griega, en especial, de la filosofía de Aristóteles. Cf. Gutiérrez, Carlos B. “Ética y hermenéutica”. *Temas de Filosofía hermenéutica*. *Op. cit.*, pp. 199-215.

El hombre es porque ha sido arrojado, es decir, existe contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser<sup>9</sup>.

A pesar de este cambio de acento, el hilo conductor entre ambos periodos sigue siendo el mismo: el hombre es un ser que, siendo quien es, no es dueño de sí mismo, pues en su propio ser se encuentra ya una instancia que lo supera y que superándolo, lo constituye.

Lo principal de este asunto es entender de qué modo se da esta concreción histórica que es el sí mismo y en qué sentido participa éste de un universo infinito que lo supera yendo más allá de él y de lo que él puede llegar a saber alguna vez. Éste es el contexto en el que se encuentra enmarcado el asunto del otro. El otro, en efecto, no es un objeto que se oponga a un “yo” cerrado y que haya que salir a descubrir por primera vez en un acto de conocimiento de la subjetividad; el otro se encuentra ya desde siempre en la constitución del sí mismo que cada uno es; el sí mismo, en su concreción, es gracias al otro que lo constituye. ¿De qué modo se da el otro en la experiencia del mundo, que es constitutiva del sí mismo histórico que somos? ¿Cómo se articula el encontrarse del otro, con nuestra esencial pertenencia a un ámbito que nos supera?

#### SIENDO DESDE UN MUNDO COMÚN

Dilthey encontraba una diferencia fundamental en el modo de ser de los objetos de estudio de las ciencias del espíritu con respecto al de las ciencias de la naturaleza. Mientras que las leyes del mundo físico, las relaciones de espacio, tiempo, movimiento, masa, etc., se construyen en forma abstracta, los sucesos históricos, las obras de arte, las concepciones filosóficas, las instituciones sociales y, en general, todas las obras realizadas por el espíritu humano, se comprenden:

El espíritu sólo comprende lo que él mismo ha creado. La naturaleza, el objeto de la ciencia natural, abarca la realidad producida con independencia de la acción del espíritu. Todo aquello en lo que el hombre, mediante su acción, ha estampado su sello, constituye el objeto de las ciencias del espíritu<sup>10</sup>.

Esta breve alusión a la conocida diferencia que hace Dilthey entre el comprender (*Verstehen*) y el explicar (*Erklären*), en cuanto “modos del conocimiento”, así como el viejo debate entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza –que se encuentra a la base de esta discusión–, permiten centrar la atención respecto del carácter general

9. Heidegger, Martin. [“Brief über den »Humanismus«“. *Wegmarken*. Frankfurt y Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. pp. 313–364. p. 342.] “Carta sobre el Humanismo”. Trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. pp. 259–298. p. 281.

10. Dilthey, Wilhelm. “La estructura de las ciencias del espíritu”. Trad. Carlos Moya Espí. *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península, 1986. pp. 255–286. p. 271.

de nuestra experiencia del mundo en su conjunto. Frente a la diferencia realizada por Dilthey entre la naturaleza y las obras del espíritu, Heidegger nos hace notar que la naturaleza misma no constituye un ámbito independiente de dicho espíritu. La “naturaleza” es más bien un concepto “construido”, una toma de posición determinada y no un acceso libre a una “realidad natural” independiente del hombre y “en sí”. La “naturaleza” es un concepto derivado que se funda en nuestro ser-en-el-mundo y, como tal, no tiene ninguna primacía sobre la riqueza de sentido de nuestra experiencia prerreflexiva del mundo. El comprender no es un modo de conocimiento, sino la manera como se realiza la existencia misma, es decir, la totalidad de nuestra experiencia del mundo (ST 167; SuZ 143). Como tal, el comprender hace posible todo conocimiento; tanto implícito como explícito; tanto práctico como teórico; tanto en el ámbito espiritual como en el natural-científico. Ésta es la idea central desde la que se articula la propuesta de Heidegger acerca del sí mismo y, por ello, es también el lugar desde el cual debe plantearse el asunto del otro.

A diferencia de la roca, la planta o el animal, el ser-ahí se caracteriza por existir en la apertura (*Erschlossenheit*) de sí mismo, lo que quiere decir también, en todos los casos, en la una apertura del mundo que comparte con los demás. A este rasgo del ser-ahí alude Heidegger cuando dice: “La «esencia» del Dasein consiste en su existencia” (ST 67; SuZ 42). El ser-ahí está más fuera (*ek*) que dentro; su modo de darse en la “realidad” no es el de una conciencia cerrada que se enfrenta al “mundo” que la “contiene”; su modo de darse es el *existir*, lo que quiere decir siempre, que el ser-ahí es fácticamente en la comprensión de su propio ser, que es también el mundo. Por eso Heidegger dice también: “Si no existiera ningún Dasein, tampoco «existiría» un mundo” (ST 381; SuZ 365). En efecto, sólo el ser-ahí *tiene* mundo, es decir, sólo para él puede *comparecer* algo proveniente del mundo, ya como un ser a la mano (*Zuhandensein*), ya como algo que aparece estando ahí presente (*Vorhandensein*), por ejemplo, al modo de la “realidad natural” abstracta a la que Dilthey hacía referencia en el fragmento citado. Al respecto cabe recordar un bello y diciente pasaje de *Ser y Tiempo*, en el que Heidegger intenta aclarar el sentido existencial del “estar en medio” del mundo (“*Sein bei*” *der Welt*) propio del ser-ahí que somos:

Es cierto que a veces expresamos el estar-juntas de dos cosas que están-ahí diciendo, por ejemplo: «la mesa está ‘junto’ a la puerta [‘bei’ der Tur]», «la silla ‘toca’ la pared». En rigor, nunca se puede hablar aquí de «tocar» no tanto porque siempre es posible, en último término, después de un examen preciso, constatar un espacio intermedio entre la silla y la pared, cuanto porque la silla no puede, en principio, tocar la pared, aunque el espacio intermedio fuese nulo. Supuesto previo para ello sería que la pared pudiese *comparecer* «para» la silla. (...) Dos entes que están ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden «tocarse» jamás (ST 81; SuZ 55).

La mutua relación entre el ser-ahí y los otros que comparecen para él –para los cuáles él mismo también comparece– es completamente diferente a la relación entre una silla y la pared que está su lado. No sólo únicamente para el ser-ahí pueden comparecer el mundo y los otros en él, sino que estos mismos otros, que también *tienen* mundo, no pueden menos que encontrarse conmigo en ese mundo co-abierto y compartido. En el mismo sentido en el que la silla no puede “tocar” nunca la pared, habría que decir, por ejemplo, que no carecemos de una cosa que nos hace falta, de la misma manera como nos falta un otro que está ausente: “el sitio vacío me presenta justamente el *Mitdasein* del otro, al implicar que falta”<sup>11</sup>. El ser-en del ser-en-el-mundo, que corresponde al ser-ahí que somos en cada caso, es desde siempre –y de forma cooriginaria (*gleichursprünglich*), insiste Heidegger– un ser-con (*Mitsein*) los demás (ST 142ss; SuZ 117ss). La expresión alemana *Mitsein*, ser-con, que Heidegger emplea en este lugar, es el índice existencial con el que desea señalar que el otro no es nunca una cosa. A decir verdad, sólo porque esto es así, puede llegar a dominarse al otro, a ignorarlo y hasta a “cosificarlo”.

Los otros que comparecen en el mundo del que me ocupo son, por su parte, un co-ser-ahí (*Mitdasein*), los cuales tienen también su propia apertura de mundo y, justamente por ello, pueden mostrarse para el ser-ahí en esta co-apertura (*Miterschlossenheit*) (PCT 298; GA 20, 328). El mundo que se abre a la comprensión es entonces, un mundo en el que, por así decirlo, se solapa la apertura del ser-ahí, la de los demás y la del mundo mismo (en cuanto mundo de la ocupación común). En este sentido, resulta claro que el mundo es mucho más que un mundo de objetos y mucho más que una realidad meramente material. El mundo es desde el principio –según Heidegger– un mundo compartido (*Mitwelt*), un mundo “público” del nosotros («öffentliche» *Wir-Welt*) (ST 92; SuZ 64)<sup>12</sup>. Esto puede verse en la discusión acerca de las remisiones de la significatividad. Allí Heidegger señala de qué modo el para-qué (*Wozu*) de la utilidad de algo y el en-qué (*Wofür*) de la empleabilidad de las cosas remiten a los demás y con ello, en último término, a una posibilidad de ser del ser-ahí que somos, por ejemplo, la protección contra el mal tiempo (ST 109ss; SuZ 83ss).

Es importante notar que el análisis de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) no se encuentra separado del modo como comparecen los otros. La dimensión que Heidegger busca dejar atrás, como dije, es la del esquema sujeto-objeto: desde la ontología de la presencia, el “mundo”, el “yo” y el “tú” aparecen estando ahí presentes y conectados artificialmente entre sí. A diferencia de esta posición tradicional, Heidegger busca elaborar un bagaje

11. Heidegger, Martin. [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. (Sommersemester 1925). Gesamtausgabe Vol. 20 (GA 20). Frankfurt y Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1979. p. 329] *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. (PCT). Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006. p. 299.

12. En el curso del semestre de verano de 1925, Heidegger deja de emplear el término *Mitwelt* para referirse al otro, con el ánimo de evitar un posible malentendido. En este contexto, introduce, la expresión *Mitdasein* en lugar de *Mitwelt*. Está última seguirá apareciendo en *Ser y Tiempo*, pero sólo para designar el mundo que compartimos y no ya para referirse a los otros. Cf. GA 20, 333; PCT 302.

conceptual que le permita expresar la mutua e indisoluble pertenencia entre el ser-ahí, el co-ser-ahí y el mundo del que ambos se ocupan y en el que ambos se encuentran. El sí mismo, que en cuanto fenómeno busca Heidegger oponer a la subjetividad moderna, tiene el modo de ser de la cura o del cuidado (*Sorge*) (ST 213ss; SuZ 191ss). En este sentido, la distinción entre *Besorgen*, ocupación, y *Fürsorge*, cuidado de los otros o solicitud, hace parte de un mismo fenómeno. Referirse por analogía al cuidado de sí mismo –comenta Heidegger– resulta tautológico. Lo anterior, por cuanto la ocupación y el procurar solícito por otros constituyen ya el cuidado que de sí tiene ya siempre el ser-ahí mismo. En otras palabras, en la concreción del actuar y del ser unos con otros hay ya una referencia a este sí mismo que somos (ST 336; SuZ 318). El otro pertenece no sólo a la caracterización ontológica del ser-ahí, sino también a toda experiencia óptica concreta, haya o no alguien alrededor. Para utilizar la expresión de France-Lanord: “para el ser ahí no hay mismidad sino transida de alteridad”<sup>13</sup>.

#### DESDE LA PROPIA FINITUD

Ahora bien, Heidegger se pregunta quién es el ser-ahí en su cotidianidad. Su respuesta no puede ser más desconcertante: el quién del ser-ahí –y de los otros– en la cotidianidad es el nadie. En palabras de Heidegger: “Cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El *se* responde a la pregunta por el *quién* del Dasein cotidiano, es el *nadie* al que todo Dasein se ha entregado siempre en su estar con los otros” (ST 152; SuZ 128). Inmediata y regularmente, el ser-ahí se encuentra absorbido en el mundo de sus ocupaciones. Sin darse cuenta circula bajo el dominio del *se* impersonal, que ya ha decidido por él respecto de sus propias posibilidades y que en todo tiene razón. Se trata de una auténtica dictadura en la que se lee, se juzga, se piensa y se hace lo que el uno dicta. Con esta respuesta de Heidegger queda claro que la mismidad del ser-ahí no está constituida por un yo dueño de sí mismo, sino por el modo cotidiano de ser los unos con los otros, es decir, por el dominio del *se* impersonal que nivela y acalla las diferencias. El ser-ahí no es ya responsable de sí mismo, pues toda responsabilidad recae en el uno: “Nadie ha sido”. El ataque al sujeto, tanto en el sentido epistemológico como en el sentido moral, es total: “Este peculiar «los demás», «los otros» de que uno mismo es parte y que uno mismo es en el estar-con otros, es, como si dijéramos, el «sujeto» —lo que en todo momento está aquí, existe— que se hace cargo de todo el ocuparse cotidiano” (ST 306; SuZ 337). No sólo el sí mismo, sino también el otro, quedan diluidos en el uno anónimo en la cotidianidad.

El procurar por otros se mueve en una gran variedad de modos tanto deficientes como positivos. En su descripción de la cotidianidad media y normal del ser-ahí, Heidegger pone el acento en los modos deficientes del cuidado de los otros, en los que se prescinde de ellos, no se los tiene en cuenta o, incluso, se obra en su contra (ST 146; SuZ

13. France-Lanord, Hadrien.

“Martin Heidegger et la question de l'autre. II. Le partage de l'être.” *Op.*

*cit.*, p. 126.

121). En el moverse del ser-ahí en las interpretaciones públicas que circulan de un lado a otro, en medio del interés superficial por lo nuevo, la preocupación por el otro se agota en aquello que de él se dice, en aquello que hace:

Cada uno se fija primero y ante todo en el otro: como se irá a comportar y que irá a decir. El convivir en el uno no es de ningún modo un estar-juntos acabado e indiferente, sino un tenso y ambiguo vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros (ST 197; SuZ 174).

Para Heidegger la cotidianidad está impregnada de este “conocimiento” superfluo de los demás, de sí mismo y de “lo que pasa” en el mundo. Siendo éste el modo corriente como nos encontramos, ¿cómo puede surgir un conocimiento del ser-ahí mismo y de los otros, en el que éstos aparezcan más como “sí mismos” y menos como “nadie”?

De acuerdo con Heidegger, todo conocimiento en general debe partir de este estado interpretativo previo e impropio de la cotidianidad del ser-ahí, para retornar desde él sobre sí mismo en un movimiento que permita apartar los encubrimientos: “El Dasein no logra liberarse jamás de éste estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación” (ST 192; SuZ 169). Aunque no podamos nunca dejar de lado completamente las concepciones heredadas en las que hemos crecido, aunque una y otra vez caigamos de nuevo en la impropiedad del uno en el que nos movemos, una de las posibilidades humanas es, ciertamente, reinterpretar la propia existencia y apertura del mundo para llegar a comprender con ello más y mejor lo que pasa consigo y con el propio mundo. Puede notarse aquí el movimiento reflexivo que supone la idea de volver sobre uno mismo reinterpretándose. No obstante, es preciso agregar que esta reinterpretación y toma de conciencia de las cosas tiene en Heidegger el sentido de una auto-explicitación, es decir, de un dejar que la cosa misma se muestre e interprete desde sí, sin someterla a concepciones previas que le resulten ajenas. Heidegger distingue el uno-mismo (*Man-Selbst*) en el que nos movemos cotidianamente del sí mismo propio (*eigentlichen Selbst*). Se trata de una distinción de tipo ontológico-existencial y no moral –insiste frecuentemente–, que supone una modificación óntico-existencial cuando el ser-ahí concreto se resuelve a ser propio, mediante un volcamiento hacia su propia muerte (*Sein zum Tode*) a través de la angustia (ST 313ss; SuZ 295ss). Aquí se trata en realidad de un solo fenómeno, el de la mismidad del ser-ahí, que cotidianamente es en su forma impropia, pero que puede ser propiamente él mismo.

El modo como el ser-ahí impropio se resuelve a ser sí mismo y aquello que gana con la escucha de la voz de la conciencia moral no pueden ser explicados aquí en detalle. No obstante, hay que decir que la angustia, la muerte y la escucha de la llamada de la conciencia son, todas ellas, experiencias



completamente individuales, que hacen tomar conciencia al ser-ahí propio de esta misma individualidad. Con la angustia, el mundo y los otros pierden importancia. El ser-ahí se angustia por el ser-en-el-mundo, con lo que deja de lado los intereses del uno cotidiano. La angustia abre al ser-ahí –dice Heidegger– como un *solus ipse*, en el sentido de que ella lo saca de la dependencia del uno, colocándolo ante sí mismo (ST 210; SZ 188). La muerte ante la cual el ser-ahí es llevado no es ningún evento que pudiese ocurrir a cualquiera y en el fondo a nadie; es, antes bien, la propia muerte y el propio ser-ahí el que está en juego y el que tiene como posibilidad más propia la de morir. En este sentido, lejos de la impropiedad y de la dependencia del uno, la muerte singulariza. El ser-ahí es entonces llevado ante sí mismo como el ser-en-el-mundo que él es, –mundo que como he señalado es siempre compartido; un mundo en el que están siempre los demás, ya de una manera, ya de otra. Resolviéndose a ser sí mismo, el ser-ahí asume su propia finitud, haciéndose consciente de su propio arrojamiento en una situación histórica concreta que lo constituye y a la vez lo supera. Con ello, comprende los límites de su actuar y de lo que es fácticamente posible en la situación en la que se encuentra. Este movimiento desde la generalidad del uno hasta el sí mismo propio y singular implica lo que Heidegger llama la “reparación de la falta de elección”, esto es, la “elección” de aquellas posibilidades que, al ser heredadas o dictadas por el uno cotidiano, no fueron antes elegidas. En esto consiste, a grandes rasgos, la comprensión de la llamada de la conciencia moral y su correspondiente resolución al sí mismo propio.

Nuevamente, pueden reconocerse aquí diversos elementos que rompen con la idea moderna de sujeto: en primer lugar, la comprensión de la llamada se lleva a cabo desde la angustia y no desde una razón libre de todo “sentimiento” y “emoción”. En segundo lugar, aquí no se trata de un momento inaugural desde el que tuviera que constituirse todo el conocimiento del mundo y toda relación con los otros, sino de una autocomprensión en la que el sí mismo deja ser desde sí mismo aquello que se ofrece. Y lo que de este modo se ofrece como fenómeno es, justamente, la concreción fáctica en la que el ser-ahí se encuentra, teniendo que ver con los demás. Finalmente, si bien la resolución hace libre y responsable para sí mismo al ser-ahí, esto se presenta desde el propio arrojamiento en una situación y desde las posibilidades concretas asumidas como tales y no desde la omnipotencia de una razón infinita que todo lo cree “posible”. En este sentido, Heidegger encuentra que la persistencia del sujeto y la temática del yo sólo pueden ser tratadas desde el sí mismo propio: “El sí-mismo revelado en la silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica originaria para la pregunta por el ser del «yo»” (ST 340; SuZ 223).

Ahora bien, la resolución no solamente implica un comportamiento en el que el ser-ahí se toma seriamente a sí mismo, también aquí el ser unos con otros experimenta un importante cambio. Mientras que en la cotidianidad el ser-ahí se mueve mayoritariamente en modos indiferentes o deficientes del

cuidar por otros, en la resolución el ser-ahí se encuentra particularmente preparado para comprender a los demás en cuanto tales y no desde su encuentro con ellos en medio del uno cotidiano:

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 “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 se y en lo que él pueda comprender (ST 316; SuZ 298).

En efecto, en la medida en que en la resolución el sí mismo se hace consciente de su propia finitud y de sus propios límites, el ser-ahí resuelto se encuentra a salvo frente al peligro de llegar a desconocer, forzar o malinterpretar las posibilidades de existencia de los otros que lo superan (ST 283; SuZ 264). Siendo consciente de sus propios límites, el ser-ahí propio puede dejar en libertad al otro para que pueda ser él mismo. De esta manera, como dice el pasaje citado, el ser-ahí se convierte en “conciencia” del otro. No debe leerse en esta frase ningún tipo de dominio o de sometimiento de los demás. El ser-ahí propio puede comprender el poder-ser del otro dejándolo en libertad, pero no puede ni resolverse a ser sí mismo en el lugar de nadie ni pretender que su propia resolución prevalezca sobre los demás o le otorga algún poder sobre ellos. Lo anterior, por cuanto aquello que comprende el ser-ahí con la resolución es, precisamente, que él mismo no es dueño y señor de las cosas. De lo que aquí se trata es, más bien, del modo propio de darse el cuidado del otro en cuanto tal. Heidegger se refiere en este lugar al modo positivo del procurar por otros anticipativo-liberador que había mencionado en los primeros párrafos de *Ser y Tiempo* (ST 147; SuZ 122). No se trata de quitarle al otro su cuidado respecto de sí, sino de devolvérselo. Esta solicitud atañe al cuidado del otro, en sentido propio, es decir, no se refiere a ocuparse por el otro de las cosas de las que él debería ocuparse –por ejemplo, cuando prestamos ayuda a alguien en una tarea determinada–, sino a la relación de ser que el otro tiene consigo mismo. Esta forma específica de cuidar de los demás puede ayudar al otro a hacerse transparente y libre para sí mismo. Es este tipo de relación el que se da cuando el ser-ahí propio deja ser al otro desde sus propias posibilidades en este cuidado liberador, sin ningún tipo de dominio o pretensión frente a él.

Así pues, resulta claro que en lugar de una negación generalizada del otro, en Heidegger se da más bien una invitación a reconocer ese otro en su mismidad y en la peculiaridad de su ser-posible, más allá del modo impropio cotidiano en el que nos encontramos con él. Reconocer al otro implica tomar distancia de las propias pretensiones y de los compromisos en los que

uno se encuentra cotidianamente. Eso es lo que encuentra Heidegger en la experiencia de la resolución y por eso señala que sólo desde ella puede darse el auténtico encuentro con el otro. Sólo tomando distancia frente a sí mismo puede ese otro ser reconocido como tal, desde sus propias posibilidades y pretensiones. Que el otro tenga un mundo, al igual que yo, significa que él tiene también sus propios compromisos, aspiraciones sobre ese mundo y maneras de entenderlo. Que el yo y el tú compartan ese mundo común que los constituye, quiere decir que comprenden ese mundo, se apropian de él, discuten sobre él, lo transforman o simplemente se dejan llevar por las maneras heredadas de entenderlo, en las que puede haberse perdido todo arraigo en las cosas mismas. El estado interpretativo en el que crecimos hace posible toda nueva comprensión y apropiación del mundo y de los demás, así como la simple orientación en ese mundo, la vida social y las instituciones de las que depende nuestro sustento y nuestro ser-ahí en su conjunto. Una de las cosas más interesantes de esta propuesta es que pretende superar una visión fragmentada-tradicional del ser humano, en la que éste es entendido como un “yo” carente de “mundo”, en la que la “vida” aparece separada de la “muerte”; la “teoría” de la “práctica”; la “ontología” de la “ética” (ST 334; SuZ 316). No hay que olvidar, en todo caso, que el objetivo de Heidegger no consiste en llevar a cabo, desde el campo fenoménico de la convivencia cotidiana y del sí mismo propio, una analítica existencial completa de esta relación con los demás o del mundo social en el que vivimos.