

Los límites éticos del "ser-en-el-mundo"

por Angel E. Garrido Maturano (Buenos Aires)

1. Introducción

El análisis crítico-extrínseco de una teoría filosófica determinada supone un trasfondo teórico y una intencionalidad crítica. El trasfondo teórico se refiere a aquellos conceptos o a aquel marco teórico desde el cual se realiza el análisis y que sirve para indagar desde una perspectiva diferente a la del texto analizado sus conceptos estructuradores, para poder ver a través de ellos. El trasfondo teórico es así el "desde dónde" se lleva a cabo la lectura. Pero la lectura, por cierto, no es desinteresada, sino que supone una intencionalidad crítica. La crítica puede ser lógica, semántica, pragmática o fenomenológica. Para los tres primeros casos criticar equivale a determinar si la teoría satisface o no determinados criterios. En el caso de la crítica lógica una teoría es puesta bajo la lupa del investigador para determinar si sus desarrollos argumentativos son coherentes y si se encuadran dentro de los límites de validez de la lógica formal. El segundo caso, casi siempre inseparable del primero, centra su atención en la definición del significado de los conceptos tratados y en que los términos utilizados mienten siempre el mismo significado. En el tercer caso, lo que importa son las repercusiones prácticas de una determinada teoría. En este caso la teoría puede ser desechada por sus consecuencias prácticas, específicamente morales. La crítica fenomenológica, que es la que aquí pretende aplicarse a la estructura heideggeriana "ser-en-el-mundo", trata de mostrar de qué fenómenos o región fenoménica es descriptiva una teoría y confinarla a dichos fenómenos que son sus límites. La esencia de la crítica fenomenológica radica en confinar un pensamiento a sus límites que están dados por los fenómenos que describe en su esencia. De acuerdo con lo dicho, analizaremos críticamente la estructura fundamental del *Dasein*, el "ser-en-el-mundo", desde nuestro propio trasfondo teórico, a saber, la perspectiva ética levinasiana, y anticipando las consecuencias y problemas que suscita la comprensión del hombre como "ser-en-el-mundo" para la relación ética y para los fenómenos éticos. Por lo tanto procederemos a organizar nuestro análisis desde el punto de vista metódico-formal en base a tres ejes hermenéuticos:

1) Analizando críticamente los fundamentos desde los que parte la comprensión del *Dasein* como "ser-en-el-mundo".

2) Mostrando los límites -esencialmente éticos- del análisis ontológico-existencial.

3) Señalando instancias inherentes a la existencia humana que trascienden la estructura ontológica de la analítica existencial y no son fundadas por ella.

En conformidad a esta caracterización metódico-formal el tratamiento del "ser-en-el-mundo" estará destinado a reinterpretar críticamente la problemática ética ínsita en el análisis que lleva a cabo Heidegger de esta estructura a partir de la perspectiva ética y fenomenológica de Levinas. La interpretación crítica se centrará, entonces, desde el punto de vista temático en estos objetivos:

1) Mostrar al mundo como totalidad que excluye la exterioridad y la irrupción del otro como ruptura de esa totalidad y apertura a la trascendencia.

2) Señalar los límites del "ser-en" en tanto modo ontológico de relación con la alteridad y comparar esta estructura con la noción levinasiana de exposición en lo que atañe al orden de prioridad fenoménica.

2. El mundo y la ruptura de la totalidad

En un texto de 1929: *Vom Wesen des Grundes* Heidegger, con un lenguaje menos dificultoso que el de SZ, pone de manifiesto en qué consiste esencialmente el mundo, y, juntamente con ello, su carácter de totalidad y la relación entre el mundo y el ente y el mundo y el *Dasein*. Nos dice allí Heidegger: "1. Mundo mienta un cómo del ser del ente antes que este mismo. 2. Este cómo determina al ente en totalidad. Es, fundamentalmente, la posibilidad de todo Cómo en general, en cuanto límite y medida. 3. Este Cómo en su totalidad es, en cierto modo, previo. 4. Este previo Cómo en su totalidad es relativo al *Dasein* humano. Por consiguiente, el mundo pertenece justamente al *Dasein* humano, si bien comprende en su totalidad a todo ente, incluso al *Dasein*"¹.

Este párrafo pone en evidencia una serie de aspectos que queremos resaltar. En primer lugar, queda claro que el mundo es una

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1967, p. 39.

totalidad: todo cómo, toda apreciación de los otros entes y toda situación en la que se instale un hombre está incluida en el mundo y no existe algo otro respecto del mundo; no en el sentido de que no haya entes fuera del mundo, sino en el sentido de que no existen entes en relación a los cuales sea el hombre y que no estén incluidos en el mundo. Paralelamente a ello cuando se afirma que el mundo es una totalidad no significa que con él se miente a todos los entes existentes, sino que se refiere al modo en que se da un conjunto integrado de entes. En segundo lugar, el mundo es relativo al *Dasein* en tanto es la comprensión fundamental que él tiene de sí. En tercer lugar, el hecho de que el mundo sea una totalidad implica dos aspectos que son los que establecen la esencia de su "ser total". Son los siguientes:

1) Que el mundo constituye el "límite" del ente, en tanto que según el modo o cómo, esto es la comprensión pre-ontológica, en que el *Dasein* se haya referido al ente en totalidad, aparecerán en ese referirse del *Dasein* ciertos entes que integran el plexo referencial y no otros.

2) Que el mundo constituye la "medida" del ente, es decir, el mundo no sólo determina qué entes habrán de hacerle frente al *Dasein* sino principalmente cómo lo harán, esto es, in-fiere sentido al ente, y lo hace *a priori* respecto del ente mismo.

A esta totalidad de sentido que es el mundo le son, a nuestro modo de ver, inherentes dos características esenciales que la constituyen y que, aunque implícitas, determinan sus límites esenciales; los que se desvelarán como de carácter ético. A dichas características las denominamos ex-clusividad y a-propiación.

Por exclusividad no se ha de entender el hecho de que el mundo excluya por anticipado que pertenezcan a él ciertos entes que por lo pronto le son ajenos. Al mundo no hay que representarlo como a un gran salón cuyo portero sería el *Dasein* que a algunos abre la puerta y a otros la cierra. Tampoco habrá que entender por exclusividad del mundo una totalidad definitiva de entes que excluya cualquier modificación en los entes que lo integran o en el modo en que lo hacen. Tal cosa equivaldría a ignorar el carácter dinámico y en permanente transformación y re-composición que es inherente al mundo y que resulta de la dinámica de la relación entre el hombre y el ser. Lo que excluye el mundo, lo que es impensable en el horizonte ontológico de la mundanidad, es la alteridad, el otro totalmente Otro respecto del mundo. En otras palabras, todo ente con el que es el *Dasein* es ya en el mundo del *Dasein*, bien que se trate de un *Dasein* singular, histórico o cultural, y es relativo a él en el doble sentido de que el *Dasein* establece cómo ha de plantearse la relación y, sobre todo, si ésta ha de plantearse o no. Lo

otro en su carácter de Otro es ajeno a la espontaneidad trascendental mundanizante. El Otro que irrumpe en el mundo extranjero a sus principios de organización como un puro padecimiento incomprensible es una imposibilidad en este planteo. El Otro respecto del mundo es siempre otro, esto es, un ente que por lo pronto no está en el mundo, pero con el cual el mundo se puede relacionar integrándolo a su plexo de conformidad y so-metiéndolo a su horizonte ontológico. El *Dasein* puede, por cierto, proyectarse en una pluralidad de mundos y en tanto tal inferirle sentido de modos diferentes a un ente, pero el sentido del ente estará siempre en el *Dasein* y nunca en el ente mismo.

El mundo es una totalidad no en el sentido de ser todo lo que es o está (*creatio* en el lenguaje medieval), sino en el de que en lo que es o está se ha con-formado como un todo. Los todos son varios como lo son los mundos, mas no hay mundo si no es a través de la conformación de una totalidad, y en tal sentido la totalidad es una determinación ontológica de la mundanidad. Pero el mundo, como toda totalidad, es exclusivo, porque cuando entra en relación con lo otro lo hace en función de la comprensión básica que lo ha gestado y que constituye su identidad. En ese sentido el *Dasein*, que desde siempre es en el mundo, no puede ser afectado por ningún ente exterior a cualquiera de las redes de significado que resultan de los plexos referenciales. En la totalidad que es el mundo el Otro queda neutramente intro-yectado en él como lo "otro", como un momento o un eslabón en la gesta del ser llevada a cabo por el *Dasein*. El mundo es el ámbito en el que a través de mi "poder ser" y de mi comprensión yo *puedo*, donde toda realidad otra se torna objeto de mi libertad. En él no lo puedo todo, pero todo está a mi disposición porque todo lo he dis-puesto, y disponiéndolo y pudiendo se con-forma el *Dasein* como Mismo. En términos de Levinas: "Ahora bien, la verdadera y original relación entre ellos, y donde el yo se revela precisamente como el Mismo por excelencia, se produce como estancia en el mundo. La modalidad del yo contra lo otro del mundo, consiste en morar en identificarse existiendo allí en lo de sí (...). El "en lo de sí" no es un continente, sino un lugar donde yo puedo, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre (...). Todo, en cierto sentido, está en su lugar, todo está a mi disposición a fin de cuentas, aún los astros, a poco que saque cuentas, que calcule los intermediarios o los medios. El lugar, medio ambiente, ofrece medios. Todo está aquí, todo me pertenece; todo de antemano es aprehendido con la aprehensión original del lugar, todo es com-prendi-

do"². La alteridad absoluta está excluida del mundo porque el otro es siempre un otro dispuesto. Lo otro, en un principio o-puesto al mundo y en una segunda instancia integrado y dis-puesto en él a través de la trascendentalidad del *Dasein*, viene a ser lo di-ferente (lo otro con minúsculas interno a lo Mismo en la Totalidad). Si ese otro fuera "dis-tinto", para retomar la contraposición de Dussel, esto es, si fuera de un modo y origen diverso, alter-nativo, entonces no estaría intro-yectado en el mundo y organizado a partir de un para qué final del *Dasein*, sino que sería exterior, trascendente al mundo. El *Dasein* no entraría en relación con el otro para diferenciarlo dentro de su mundo, sino que el otro, en tanto distinto, sería lo novedoso por excelencia. Sería la novedad auténtica, que llega "como del otro mundo", de otro nivel, llega desde una libertad distinta a la mía. Mas no es éste el planteo heideggeriano, de allí que hablemos de exclusión de la Alteridad.

La característica de exclusividad inherente al mundo se corresponde al hecho de que éste sea concebido por Heidegger como límite. Es más, nos atrevemos a afirmar que lo que determina que el mundo sea límite es su carácter de totalidad exclusiva, que, en tanto tal, excluye lo que lo trans-grede. En efecto, porque el mundo excluye lo que no ha adquirido sentido en él como totalidad, se torna en límite según el cual ciertos entes aparecerán al *Dasein* y no otros, y lo que nunca ha de aparecer en el mundo es lo que de suyo excluye, esto es, lo no dispuesto, lo que existe exterior a todo como: el Otro en tanto tal. Pero como el *Dasein* siempre es en el mundo, está excluido desde el vamos de la relación con la Alteridad. Esta conclusión implica lo siguiente: es claro que en el plano gnoseológico y ontológico la relación entre el hombre y el ente supone el mundo, un horizonte de sentido en el que se da y se interpreta el ente. Pero, más allá de estos planos, ¿no hay fenómenos extramundanos? Si así fuera, el hombre entendido como *Dasein* no encontraría en la estructura ontológica "mundo" el fundamento de esos fenómenos. Pues bien, lo que aquí se afirmará es que la relación ética es exterior al mundo y primera respecto a cualquier relación mundana, y, en tanto tal, ella no encuentra en el existenciaro "mundo" una estructura que la contenga y que la explique. Lo que se niega no es que el *Dasein* sea en el mundo, con todas las características que el mundo implica. Lo que se niega es que no haya una instancia de ser trascendente al "ser-en-el-mundo" y al mundo mismo. Pero antes de

² EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 61.

dar testimonio de esta instancia haremos mención de la segunda característica esencial al mundo en tanto totalidad, a la que hemos denominado a-propiación.

Otra vez es necesario deslindar el significado de lo que aquí se entiende por apropiación a fin de evitar confusiones. Con el término apropiación no se mienta un fenómeno similar a la apropiación económica, en la cual lo apropiado pasa a ser un objeto poseído, sometido a la voluntad del poseedor y, como todo objeto, carente de expresión y de la posibilidad de cursos de acción propia. Apropiar no es -al menos en el sentido que nosotros le damos- sinónimo de poseer y hacerse dueño. Tampoco apropiación tiene que ver aquí con el ser sí mismo propio o autenticidad del *Dasein*. Bien puede el *Dasein* apropiarse de lo "otro" en el mundo de modo auténtico como de modo inauténtico. Por apropiación entendemos el fenómeno por el cual el *Dasein* reconduce a los entes que son otros respecto de su mundo a su propio mundo y los hace relativos a sí a través de un cómo que les infiere sentido y que le es propio. En otros términos, apropiación mienta aquí el trasladar por parte del *Dasein* a su propio ámbito de significación (auténtica o inauténticamente construido) a los entes y hacerlos allí significar de acuerdo a un determinado cómo. Tal situación priva al otro (específicamente antropológico) de su alteridad absoluta, ya que, si bien no impide su expresión, la considera en un ámbito de significación ajeno a esa expresión misma.

El concepto de apropiación es consubstancial al de "medida", con el que Heidegger califica al mundo, así como el de exclusión lo era con el de "límite". En efecto, en la medida en que el *Dasein* hace propio, lo torna cuestión suya al ente del caso insertándolo en su propio ámbito de significación le infiere un cómo, un sentido que ha de ser la medida del ente. Apropiación y medida son dos nociones que corren parejas y que se coimplican la una a la otra.

La apropiación (como así también la medida) hace que ente y mundo se pertenezcan mutuamente: el ente en tanto apropiado por el mundo pertenece al mundo en el que ahora es y el mundo pertenece al ente apropiado como su ámbito de aparición. La mutua pertenencia entre mundo y ente nos recuerda y, a nuestro modo de ver, es análoga a la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre pensar y ser de la que habla Heidegger en *Identidad y diferencia*. Podemos afirmar que en *SZ* esta mutua pertenencia es pensada desde la acentuación del carácter mutuo de la pertenencia, cuya mutualidad es fundada en el *Dasein*, en tanto comprensor del ser. A esta pertenencia así caracterizada se refiere Heidegger en *Identidad y diferencia*: "Si pensamos la mutua pertenencia al modo habitual, el sentido de la pertenencia como ya indica la acentua-

ción de la palabra (*Zusammengehören*), se determina por lo mutuo, esto es, por su unidad. En este caso "pertenencia" significa tanto como ser asignado y clasificado en el orden de una dimensión mutua, integrando en la unidad de una multiplicidad, dispuesto para la unidad del sistema, mediado a través del centro unificador de una síntesis determinadora. La filosofía presenta esta mutua pertenencia como *nexus* y *connexio*, como el enlace necesario del uno con el otro³. Lo Otro es aquí otro con minúsculas. La posibilidad de una alteridad absoluta en este contexto de pensamiento se ha desvanecido por obra del nexo.

No podemos ignorar que en *Identidad y diferencia* trata de pensarse la mutua pertenencia de un modo diferente al de la totalidad que unifica la multiplicidad a través de una "maßgebende Synthesis". Se trata de la mutua pertenencia (*Zusammengehören*). Al respecto dice Heidegger: "Ahora basta con que esta indicación nos alumbré la posibilidad de no seguir representando la pertenencia desde la unidad de lo mutuo, sino de experimentar lo mutuo a partir de la pertenencia"⁴. Aquí, mucho más que en *SZ*, se hace patente la búsqueda de distinguir la idea del "todo del ser" de un posible "ámbito de representaciones". Lo que es en esa totalidad no resultaría en este otro planteo de una representación, ni siquiera surgiría de una trama de posibilidades originadas en el hombre en tanto aquél que traza ese todo, sino que lo que es tendría por último origen una correspondencia en la que acontece ya no una a-propiación sino una trans-propiación: "(...) lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. "Sólo" no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia"⁵. En esta relación hombre y ser dia-logan y haciéndolo se hacen propios el uno del otro. Este es el fenómeno que hemos denominado transpropiación y que Heidegger describe en estos términos: "El salto [en la mutua pertenencia] es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser *proprios el uno del otro* (*einander übereignet*) desde el momento en el que se han alcanzado. La puerta de entrada al dominio de esta transpropiación (*Übereignung*) acuerda y determina (*stimmt und bestimmt*) por vez primera la experiencia del

³ MARTIN HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, (ed. bilingüe), trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 70.

⁴ *op. cit.*, p. 72.

⁵ *op. cit.*, p. 74.

pensar"⁶. En este nuevo planteo acontece entonces una trans-propiación entre el hombre y el ser en la que al hombre ha pasado a serle propia una pertenencia al ser y en la que el ser se esencializa (*wes*) en el hombre, perdura (*währt*) y llega (*angeht*) a él con su interpelación (*Anspruch*). ¿Pero qué hay del otro? Su alteridad absoluta sigue desvanecida. La transpropiación lo desapropió al hombre del ser: ahora el ser le sigue perteneciendo al hombre pero ya no como un patrimonio de su comprensión ni como una representación suya, sino en el ámbito de una correspondencia y un diálogo, pero ahora también la correspondencia a través de la cual se efectúa la transpropiación sigue dando cuenta del ser del otro. Este no se expresa ni se expone fuera de la correspondencia, ha sido a-propiado por ella. La relación hombre-hombre en este marco no es una relación Rostro a Rostro, originaria y sin intermediarios, sino que acontece y toma sentido en el medio (que también es mediador) de la correspondencia; de lo Neutro, como diría Levinas.

Como conclusión de estos análisis hemos de afirmar que en tanto el hombre es en el mundo no hay para él relación con el Otro. Pero, ¿es qué acaso existe algo así como un irrumpir del otro en tanto Otro? ¿Existe una relación con la exterioridad? Nos limitaremos a señalar una instancia que no ocurre en el mundo ni es incluíble en una correspondencia.

El término instancia se contrapone aquí al de posibilidad en cuanto designa aquello hacia lo que soy instado por el otro y posibilidad aquello por medio de lo cual me proyecto hacia el otro. Pues bien, la instancia de la que queremos hacer mención plantea una relación entre el Mismo y el Otro cuyos términos se absuelven de la relación sin integrarse en una totalidad y que, en tanto tal, es testimonio de la exterioridad. Tal instancia, que trasciende a la estructura ontológica "mundo", es la que Levinas en *Humanismo del otro hombre* denomina "visitación"⁷. Un ejemplo existencial que testimonia esta instancia es la experiencia de ser visitado por un extranjero. Esta visita es la visita de alguien que no esperábamos, una relación con lo im-pre-visible. El forastero no viene a pedirme un lugar en mi mundo, sino que es portador de una exigencia de carácter ético: exige ser recibido como Rostro. Violar esa exigencia equivale a objetivarlo, a negar el momento primario de la relación que fue su presentación im-pre- vista, su irrupción

⁶ *op. cit.*, p. 78, subrayado mío.

⁷ *cf.*, EMMANUEL LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, trad. D. Guillot, México, 1974, pp. 38-39.

desde lo exterior al mundo. Mas, ¿qué significa recibirlo como Rostro? Al otro irreductible a la totalidad en la que existo lo denominamos Rostro. Cuando el otro es Rostro ya no es un mero elemento cuya objetividad puedo determinar, explicándolo a él, ente, por aquello que él no es, ser, sino que el Rostro en tanto absolutamente Otro, introduce, por el contrario, una escisión, una ruptura, una distancia abismal e infranqueable entre él y yo. Si lo sitúo y ordeno en el mundo como hago con los útiles o las cosas, entonces lo incluyo en el ámbito de mis representaciones, lo asimilo a mí y me encuentro con una imagen, un fantasma, cuya alteridad ya se ha desvanecido. Pero, ¿es posible relacionarse con el Rostro de otro modo? Lo es, y lo es porque el Rostro no es una cosa. Su diferencia con las cosas y su irreductibilidad radican en su expresión. El acceso a las cosas, en cuanto referidas a un proyecto, domina a esas cosas, ejerce sobre ellas un poder que las sitúa en mi presente (las re-presenta) y las integra a mi mundo. Accediendo a ellas me mantengo como Mismo. Mas el Rostro se niega a convertirse en cosa; en tanto tal es incomprensible, inenglobable en una totalidad de sentido o mundo. ¿Por qué? El Rostro se niega a mis poderes y se absuelve de mi mundo porque en su epifanía, en la que se pone de cara frente a mí, se expresa y en su expresión dice su ser, negándose a que se le confiera o imprima un cómo. El dice cómo y en qué condición se ha de presentar: "El Otro que se me manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbraba. Su presencia consiste en desvestirse de la forma que, sin embargo, ya lo manifestaba. (...). Es esto lo que describimos con la fórmula el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo, esta manera de venir desde atrás de su aparecer, desde atrás de su forma, una apertura [significancia del rostro] en la apertura [mundo]"⁸.

El Rostro, otro en tanto Otro, me habla y me dice quién es. Empezar a trabar relaciones con él es partir de esta condición o, si se quiere, incondición originaria, que es la única forma posible para que la relación ocurra como ética. Es la única manera de que el otro no pierda su alteridad y se torne en una modalidad de mi ser. En su expresión el rostro se ab-strahe de mi mundo, y su significación, en su abstracción, es extra-ordinaria, es decir, exterior a todo orden y a todo mundo.⁹ Pero además de expresarse, como en el ejemplo del forastero, el rostro asiste a su expresión (se presenta) y se planta en un ahí exterior a mí

⁸ *op. cit.*, p. 59.

⁹ *cf.*, *op. cit.*, p. 60.

existenciariidad, en un ahí que es suyo en tanto resulta de su afinamiento y de su estar. Ese ahí es un lugar exterior a mi mundo y a mi totalidad, en tanto que va más allá de las referencias que la constituyen y de sus fines, y no es contenible por ella. En tanto presente y asistiendo a su manifestación el rostro me expone a su palabra, única luz en la que resplandece, y se expone a mi respuesta. La respuesta es la relación primaria con el rostro y se plantea en los términos que describe el versículo bíblico: "Te he expuesto mi conducta y me has respondido" (Salmo 119, 26). Esta es la actitud propia del encuentro con el forastero que viene a visitarme, que se expone a mí y que busca mi ayuda, mi respuesta. El me saca de mi mundo al presentarse y hacerme responsable por él". Hazte responsable de mi bienestar" (Salmo 119,122). Los versículos bíblicos no están aquí para probar nada, ni apelan a lo extrafenoménico, sino que *testimonian* una tradición y una experiencia. Testimonian un modo de relacionarse con lo extramundano y tienen el mismo derecho a la cita que Hölderlin o Trakl¹⁰.

Hemos encontrado así en la relación con el rostro tres aspectos que quisiéramos destacar:

1) Se trata de una instancia inherente a la existencia humana que trasciende la estructura ontológica de la mundanidad. Una instancia que es también un instante: el del encuentro, en el que ocurre frente a mí lo exterior a mí.

2) Esta instancia pone de manifiesto los límites de la estructura "ser-en-el-mundo".

3) Dichos límites son esencialmente de carácter ético, ya que se ponen de manifiesto cuando irrumpe la relación ética, es decir, cuando la relación con el Otro se plantea sobre la incondición que significa su recepción como Rostro; único modo de que él sea fin en sí mismo, esto es, origen y destino de su ser y no un cómo (modo y medio) de mi identificación y de mi correspondencia con el ser. Analizados los límites del elemento estructural mundo llevaremos la crítica ahora al terreno del "ser-en".

3. El "ser-en" como modo ontológico de relación con la alteridad

El "ser-en" es el modo ontológico de inherencia del *Dasein* al mundo. ¿Qué significa esta afirmación? Heidegger nos dice que el "ser-en" es un modo esencial del ser del *Dasein* consistente en ser junto a o en relación de familiaridad con los entes. El "ser-en" significa que

el *Dasein* es en cada caso su respectivo estado de abierto, es decir, su respectivo modo de estar familiarizado y en trato con los entes que le hacen frente en el mundo. El análisis heideggeriano del "ser-en" se ocupa, entonces, de los fundamentos de todo relacionarse (inherencia) del *Dasein* con los entes en el mundo. Y el modo de inherencia es ontológico porque traza o delinea el sentido que han de tener los entes con los que se relacione el *Dasein*. Lo que, a nuestro modo de ver, implica esta inherencia ontológica es el carácter anticipativo del modo de la aparición respecto del ente mismo que aparece. La re-visión crítica del encontrarse y la comprensión nos permitirá observar cómo funciona este carácter anticipativo propio del orden ontológico.

Nos centraremos ahora en el "encontrarse" recalando en su carácter anticipatorio. Dice Heidegger: "En el "encontrarse" hay existencialmente un "estado de referido", "abriendo", al mundo, a base de cual "estado de referido" puede hacer frente lo que "hiere"¹¹. Según esta afirmación los entes que afectan al *Dasein* se limitan (y vuelve a aparecer aquí el carácter exclusivo propio de el "ser-en-el-mundo") a aquellos a los que él ya se haya referido. El estado de referido es anticipatorio respecto del existente que aparece, y el modo en que se refiere este existente al *Dasein* resulta de la *Befindlichkeit*, en tanto primariamente el *Dasein* se refiere a él a partir de un determinado temple en el que inhiere al mundo. En otros términos, el *Dasein* es afectado por los entes pero dicha afección no equivale a una conmoción provocada por el irrumpir del ente, sino que éstos siempre lo afectan o se le presentan como amenazadores, confortables, deseables, etc..., sobre la base o condición de posibilidad de que *ontológicamente* el *Dasein* en su "ser-en" se encuentre de forma tal que sea susceptible de ser afectado de ese modo por los entes que le hacen frente. Por ejemplo, algo se descubre como amenazante porque el *Dasein* es de anticipado (*a priori*) en el encontrarse de la amenaza. Haciendo una imagen -tal vez aclaradora, aunque como toda imagen superficial- podríamos decir que los entes que hacen frente tocan a la puerta del *Dasein* y de acuerdo al humor del que se encuentre el dueño de casa, éste decide si les abrirá o no y por qué puerta lo hará. Los entes no irrumpen. No entran por la ventana; tal vez porque no la haya. El caso es que este carácter anticipativo nos permite extraer dos consecuencias: 1) Dentro de la estructura ontológica de la *Befindlichkeit* no hay lugar para una condición afectiva que deje intacto al otro. En efecto, si todo ente

¹⁰ cfr., *op. cit.*, pp. 128-129.

¹¹ MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, F.C.E., 1ra edición argentina, 1980, p. 155; sigla: ST.

aparece en función del encontrarse en que nos hallamos dispuestos y si este encontrarse lo tiñe al otro con su propia afectividad (se lo a-propia), entonces es imposible que el otro "aparezca" en su alteridad, en tanto Otro: dis-tinto de aquel ante quien aparece. Por lo tanto mi relación con él no es una relación con alguien trascendente, no es una relación ética. Pues la ética supone el cuestionamiento de mi libertad y de mi "tener que ser", que es su condición de posibilidad abierta por la *Befindlichkeit*, desde la responsabilidad por la libertad del otro que permanece exterior y trascendente a la mía. 2) La estructura ontológica del encontrarse heideggeriano no da cuenta de un modo de instalarse afectivamente en el mundo que reciba y no refiera al otro. Este modo supondría no el referirse afectivamente al otro *ya* (de anticipado) de alguna manera, sino el encomendarse a él en la plenitud de una confianza que no tiene motivos para confiar. Tal modo es el que Levinas denomina vulnerabilidad. La vulnerabilidad, a partir de la cual estoy encomendado al otro, es el ser susceptible de ser afectado, el ser un puro para el otro, en el sentido de un estar ofrecido en medio de una exposición pasiva al otro. Este es el fenómeno existencialmente primario y también el momento primero de la sensibilidad, anterior al temple que siente esto que *ya* me afectó *en tanto que* esto. En el "en tanto que" el encontrarse acomoda lo sentido a un temple y reduce su exterioridad afectando así el carácter ético de la relación. Se podría replicar que dicha vulnerabilidad es un modo negativo del encontrarse, a saber, referirse a lo otro a partir de un temple consistente en aceptar o estar a la espera sin determinar lo esperado. Pero si cada negación a la esencia de los conceptos heideggerianos, por ejemplo el encontrarse, es vista como un modo negativo de esa estructura, entonces la estructura se torna imposible de criticar y de límites conceptuales confusos. Perder no es el modo negativo de ganar.

Lo importante es destacar el carácter anticipatorio del encontrarse como fuente de los problemas señalados. Problemas que se reiteran claramente en el segundo de los existencialistas constitutivos del "ser-en": el comprender.

Recordemos en qué consiste en esencia el comprender. El comprender se refiere al modo en que el *Dasein*, en tanto comprensor en su ser, se lanza hacia adelante (se anticipa) hacia sus peculiares posibilidades. Según como haya comprendido en cada caso su ser posible, así se le abrirá para sí mismo un cómo peculiar en el que se gestará su experiencia de los entes. El comprender acontece entonces bajo la forma del proyecto, lo que significa que el hombre comprende sus posibilidades tendiéndose hacia ellas (pro) desde su facticidad (yecto). De acuerdo con ello los entes adquirirán sentido por y en relación a las posibilidades del *Dasein*. Por su parte estas posibilidades

se fundan en el proyecto, en tanto estructura ontológica que abre un mundo desde donde se proyectan en cada caso las posibilidades existenciales y, consecutivamente, el sentido de los entes. La proyección fundante del sentido ocurre, entonces, como un abrirse a un ámbito de posibilitación (*sich öffnen für die Ermöglichung*)¹² dentro del cual descubre el *Dasein* toda posibilidad y realidad. Por lo tanto, es imposible hablar en este contexto de una alteridad absoluta, trascendente al proyecto, y de un modo de relacionarse con los entes que no suponga proyecto alguno. Por el contrario, el sentido del otro es siempre conferido por la comprensión anticipatoria, ya sea que se la entienda como proyección (en el caso de *SZ*) o correspondencia al llamado del ser (en el caso de *Identidad y diferencia*). Por ello en una de las tesis fundamentales de *SZ* se afirma que sólo hay ser en la comprensión del ser; mas ello implica que lo incomprensible queda o está absolutamente fuera del ser (es la nada, el existente en bruto), y justamente hacia ello se dirige el preguntar levinasiano. Pregunta que en este contexto podría ser reformulada del siguiente modo: ¿no es posible que haya una relación del hombre con otro ente que no sea comprensión y que a pesar de ello no sea una mera nada carente de sentido? Junto a Levinas nos atrevemos a afirmar que sí hay tal relación, y es la que denominamos "cara a cara". El cara a cara tiene sentido, es más, como veremos, es el origen del sentido, y escapa a la comprensión, al tiempo que precede a cualquier anticipación posible. El cara a cara se da en el primerísimo encuentro entre dos personas y de él no pueden dar cuenta la estructura de la comprensión y el proyecto, sino que él nos insta a pensar a la subjetividad a partir de otro tipo de conceptos, a los que denominaremos exposición y proximidad.

Pues bien, el poder mostrar el cara a cara como instancia trascendente respecto a la comprensión y el proyecto nos requerirá tres pasos: en primer lugar describir qué es lo que se ha de entender por cara a cara. En segundo lugar mostrar su sustentación en una subjetividad entendida como exposición y proximidad y no exclusivamente como comprensión y proyecto. Finalmente habrá que testimoniar en un fenómeno concreto el darse del cara a cara.

Introduciremos el cara a cara a partir de un texto bíblico que hace referencia al mismo y que, tal vez, pueda resultar esclarecedor para

¹² MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, (Freiburger Vorlesungen, 1930), Hrsg. F.W.V. Herrmann, Gesamtausgabe, Bände 29/30, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1983, p. 529.

la elucidación del concepto: "Dios hablo a Moisés cara a cara, como quien habla con un íntimo" (Exodo 33, 11). Cara a cara mienta aquí la proximidad, el entrar en relación de dos personas que *están* una frente a la otra *antes de* modalizar ese estar en algún como. "Cara a cara" significa entonces la proximidad, la inmediatez, el estar frente a un rostro sin mediación alguna. Se trata del momento en que se encuentran dos personas, el rostro de la una ante el rostro de la otra en una situación de máxima exposición. Que el encuentro es inmediato significa que el frente a frente se produce antes o independientemente de la aparición de un mundo significativo que medie entre ambos. Ciertamente la exposición primaria puede suprimirse y entrar a mediar un posible y un mundo. El otro que se me presentó de improviso a la vera de un largo camino reclamando, por ejemplo, mi compañía, puede ser interpretado como un posible (mi posible) ladrón o embustero. Pero sólo puede ser así interpretado porque me dispuso para ello al enfrentármese y pedirme que anduviéramos juntos lo restante del trecho. El "cara a cara" es la experiencia originaria que no sólo no puede ser explicada por el "ser-en", sino que constituye el desde donde el orden ontológico (el mundo y la proyección de sentido) queda abierto. Está más allá de la totalidad mundana y es previo y originario a ella. Con originario se quiere decir que toda relación con otra persona (relación ética) que se encuadra en los parámetros de la comprensión y el proyecto supone previamente este encuentro primi-genio y no mediado. El cara a cara es la relación con un "íntimo", es decir, una relación en la intimidad, donde sólo la expresión de los términos de la relación cuenta y donde no hay un tercer término que medie entre ambos. Hemos descrito el cara a cara como el estar expuesto el rostro de un hombre frente al rostro de otro. Justamente el rostro del otro es el límite del horizonte proyectivo y trascendental. Hasta el rostro del otro llega el mundo, el orden, la comprensión, esto es, aquello que capto o prendo con mis otras posibilidades o realidades en el círculo del mundo; mas allá del rostro visto en el cara a cara se abre y se expone una exterioridad metafísica (meta: más allá; física: de la *Physis*, del orden del ser idéntico al pensar) y ética, en cuanto el Rostro del Otro es libre y me provoca a responder por y ante su libertad, colocándome así en el nivel de la ética, a saber, el cuestionamiento de mi libertad "invertida" o limitada por la libertad del Otro, que aparece (es fenómeno) en su rostro, que es mi límite.

El cara a cara es, entonces, una apertura ante el misterio de la libertad ajena llevada a cabo ya no desde la facticidad del "tiene que ser", sino desde la espera que auspicia y está a la escucha de la palabra alteradora venida desde lo incomprensible. Palabra reveladora de nuevas significaciones que no articula -a diferencia del habla heideggeriana- mi

comprensividad, sino que la trastorna convirtiéndola a través de su irrupción en respuesta. Esta descripción del cara a cara nos permite discernir dos consecuencias:

1) El otro no es aquel con quien soy en mi mundo (*Mitsein*) y del cual tengo mi propia comprensión. El otro en tanto tal es incomprensible y exterior.

2) La posición originaria del cara a cara nos permite discernir dos órdenes diferentes: por un lado la relación hombre-cosa (ontológica) en la que las cosas son mediadas por el proyecto y son medios para la realización de ese mismo proyecto histórico. Por otro lado la relación hombre-hombre (ética) en la que el hombre se encuentra asignado a responder por la libertad del otro hombre que lo enfrenta. La respuesta tiene un origen exterior a mi proyecto (que podríamos calificar de totalizador en la medida en que es el *único* en torno del cual organizo mis relaciones con los otros entes) y supone la apertura a lo incomprensible y distinto pero próximo, a saber, el Otro (Rostro) ante quien estoy expuesto.

El cara a cara no sería posible si el hombre no estuviese expuesto a los otros que lo rodean y si estos otros no le estuvieran próximos. Exposición y proximidad son las nociones que sustentan el cara a cara. Por lo tanto -y pasando al segundo aspecto del análisis que más arriba delineáramos- habrá que determinar de modo también introductorio el significado de una subjetividad entendida como proximidad y exposición en contraposición a la noción de un *Dasein* exclusivamente comprensor y proyectante. Vale la pena repetir aquí que la afirmación de que proximidad y exposición son modos de estar (y no de ser) del hombre "anteriores", primigenios, respecto de la comprensión y el proyecto no pretende aseverar que el hombre no sea comprensor y proyectante, sino solamente que hay fenómenos éticos (el cara a cara) que escapan a esa dimensión ontológica del existir humano. Por otra parte, proponemos también aquí una disquisición terminológica. Heidegger denomina la comprensión y el proyecto existenciales. Levinas no les atribuye ningún nombre genérico particular a las nociones de exposición, proximidad y otras que conforman su concepto de subjetividad. Nosotros proponemos denominar a esas nociones "estares", en tanto que son los modos primigenios en los que el hombre ya siempre *está* ante el otro con anterioridad a todo interpretar el ser del otro de algún modo posible. Primero se *está* expuesto y próximo al otro, luego se comprende o no esa proximidad. Al término "estares" lo sugerimos entonces como término genérico para designar a las distintas nociones que conforman la concepción levinasiana de subjetividad, así como hemos propuesto el de instancia para referirnos a los modos

concretos y particulares de estar próximo y expuesto, es decir, de ser instado por el otro que me está próximo y al que estoy expuesto. El término "estar" presenta a nuestro modo de ver la ventaja de estar fuera del lenguaje ontológico y en tanto tal es más preciso para ser aplicado al pensamiento de Levinas que otros tales como concepto, estructura, categoría, etc... El cara a cara, entonces, se funda en la exposición y en la proximidad. La exposición, pensada en su esencia, es el fenómeno original de la existencia: originario respecto a la comprensión, pues, como ya lo hemos mencionado, primero estoy expuesto al otro, y luego lo interpreto en un cómo determinado. La exposición -y esto debe quedar claro- no es una exhibición que hago de mi ser para ser contemplado en los aspectos míos que quiero poner a la luz (una luz cuya intensidad yo regulo y un aspecto cuyos trazos previamente he dibujado). No, esto ya sería un modo ontológico de comprensión, a saber, proyectarme en el modo del "poner-me-a-la-vista-de"; por el contrario, en su esencia, la exposición es el originario estar desguarnecido ante el rostro del otro sin haber aún tenido tiempo para comprenderlo y erigir un velo (o tal vez una coraza) que se interponga entre ambos. Quien está desguarnecido aún no ha tenido tiempo para elegir (y proyectar) cómo, en dónde y para qué ha de encontrarse con el otro, sino que ya antes se ha hallado frente a él, está expuesto. Quien renuncia a destruir esa originaria exposición, que es el fenómeno inicial de su existir, y pasivamente recibe la voz en la cual se expresa el Rostro, se ofrece, consume su exposición en ofrecimiento. Desde el mundo en el cual mora, el sí-mismo en tanto ofrecido renuncia a la posibilidad de absorber en él a ese Rostro que se le ha puesto, que está en frente y tiende su brazo más allá de las murallas que ese mismo mundo gesta, lo ex-tiende, hasta romperse las coyunturas, hacia la inmensidad del desierto desde donde viene, antes que cualquier anticipación mía, el Rostro, no para apresararlo, sino para testimoniar su presencia y hacerse pasible de ser llamado.

Estar expuesto y ofrecido es "poder"; un poder que no depende ya de mi comprensión y mis posibilidades sino del otro que me hace responsable por él y me singulariza como sí-mismo. ¿Por qué? Soy responsable porque en su expresarse me requiere y me torna capaz de responder asignándome a ello. Y me singulariza como sí-mismo porque en mi respuesta, que tiene por punto de partida su palabra, se constituye mi ipseidad. Se trata de un movimiento inverso al de la comprensión en la que desalejo al otro y lo pongo frente a mí, dirigiéndome a él con un cómo (proyecto) que lo anticipa y lo inserta en mi mundo.

Mas no estoy expuesto a cualquier otro. El otro al que estoy expuesto es el próximo. El concepto de proximidad es de dificultad

extrema y su desarrollo y fundamentación escapan ahora a nuestro objetivo, pero es menester introducirlo para entender los fundamentos de una subjetividad que se planta (expone) cara a cara al otro (al prójimo) instaurando así una relación trascendente a las relaciones ontológicas.

La proximidad es estar arrojado a una relación con el otro no mediada por un mundo, proyecto y horizonte de sentido en el cual incluyo al otro para que sea-con-migo en ese mundo, sino que, por el contrario, es encontrarse en medio de la exposición ya siempre frente a una alteridad que, advenediza por vez primera, es indeterminable e incomprensible como tal. La proximidad es una inmediatez más antigua que mis anticipaciones. Es contacto con el otro, pero no una fusión que termine siendo con-fusión con el otro. La proximidad que atañe a la subjetividad es el fenómeno puro del ya-siempre-estar-en-contacto; un contacto de naturaleza tal que no se trata en él de investir al otro para anular su alteridad ni tampoco de suprimirme en él degradando mi identidad, sino de constituirme a partir de la respuesta a ese contacto. Estar expuesto ante el prójimo permite estar cara a cara frente a él. Y estar cara a cara es entablar una relación ética trascendente a los modos ontológicos (como el "ser-en") de relacionarse con la alteridad. De donde concluimos -y ésta es nuestra crítica esencial a Heidegger- que el modo en que se relaciona el *Dasein* con el mundo no describe las relaciones éticas.

Lo dicho requiere un testimonio efectivo en los fenómenos para no perderse en los aires de la pura especulación filosófica. Esto es, hay que mostrar un modo concreto de relación con el otro que suponga el cara a cara, la proximidad y la exposición, y que vaya más allá de la comprensión y el proyecto. Tal relación es el amor. La demostración del amor en ese respecto constituye el tercer paso de los tres en que articuláramos nuestra crítica al "ser-en" heideggeriano (descripción del cara a cara como instancia trascendente al "ser-en", de su sustentación en una subjetividad entendida como exposición y proximidad y testimonio de esa relación trascendente al "ser-en" y a las relaciones ontológicas) y supone la fenomenología del *Eros* llevada a cabo por E. Levinas en *Totalidad e infinito*.

En efecto "(...) el amor que, como trascendencia, va hacia el Otro, nos arroja más acá de la inmanencia misma: designa un movimiento por el cual el ser busca aquello a lo cual se ligó antes de haber tomado la iniciativa de la búsqueda, y a pesar de la exterioridad en la que se encuentra"¹³. El amor no resulta de una deliberación, de un plan

¹³ EMMANUEL LEVINAS, *Totalidad e infinito*, p. 265.

consciente, de la decisión de proyectarme hacia él. El amor ocurre y nos liga antes de cualquier iniciativa. Su carácter de ocurrencia testimonia su trascendencia respecto a mi ámbito de posibilidad, en la medida en que no soy yo el que elijo enamorarme, sino que soy "elegido" por el amor. El amor es el contacto con el prójimo que me trastorna y modifica mi ser más íntimo. Ocurre, como el cara a cara, en la intimidad; una intimidad consistente en estar expuesto sin intermediarios al advenimiento del amor, en verse afectado por el amor *antes* de saber como orientarme en él. El amor es el ejemplo por excelencia de aquello hacia lo cual soy instado: el Otro se me impone (me insta) con una fuerza no violenta tan irresistible que no puedo evitar desear salir a su búsqueda.

Esta extraña y pacífica imposición substituye en el amor todo pro-pósito, toda anticipación. Se trata pues de "una elección de lo que no ha sido elegido"¹⁴. En este sentido es el testimonio de una relación con lo trascendente, con una alteridad que se mantiene como absoluta. La búsqueda de esa relación -movimiento constantemente recomenzado- se transforma en deseo del Otro, deseo que termina siendo necesidad que nunca se satisface, pues el movimiento de búsqueda recomienza constantemente. El amor sigue siendo una relación con el otro, pero una relación que me ocurre y se me impone con una fuerza pasiva tal que se transforma en necesidad de esa relación misma. Esa necesidad tiene por contrapartida la imposibilidad de alcanzar en mí mismo a través de mi comprensión o de cualquier tematización aquello que amo y de lo que carezco, y que me remite al otro fuera de todo marco referencial. Esa necesidad propia del amor presupone la exterioridad total, la trascendencia del otro, del amado. "La posibilidad para el otro de aparecer como objeto de una necesidad al mismo tiempo que conserva su alteridad (...) constituye la originalidad de lo erótico que, en este sentido, es lo equívoco por excelencia"¹⁵. Esta relación con la exterioridad propia del amor que ama a la deriva, aún antes de saber si la amada ha de conformarse a su amor (amor anterior a la inclusión del amado en un plexo de conformidad, pues la conformidad no depende de mí), es expresada por la caricia. La caricia no se apodera de nada, sino que solicita aquello que se le escapa, que se escapa a toda forma y se oculta "como si no fuese aún". La caricia busca, anda a tientas: "No es una intencionalidad de desvelamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible (...). En su satisfacción, el deseo que la reanima renace alimentado en cierto modo por lo que *aún no es*, remitiéndonos a la

¹⁴ *loc. cit.*

¹⁵ *op. cit.*, p. 266.

virginidad jamás violada de lo femenino"¹⁶. La caricia, diríamos nosotros, no intenta dominar una libertad ajena ni imponerle su consentimiento; la caricia no exige ser aceptada -no es un golpe- sino que busca a la deriva y más allá del consentimiento y la resistencia, lo que aún no es, en el sentido de no ser aún mi posible. Busca aquello que palpita más allá del porvenir y que, en consecuencia, palpita y se estremece, palpita y me estremece de modo muy distinto al de lo posible ofrecido en la anticipación.

Con este análisis del amor -que no pretendió en absoluto ser una descripción fenomenológica completa del fenómeno- se ha intentado testimoniar una relación con el otro exterior al orden ontológico de la comprensión y el proyecto y que responde a las nociones de proximidad y exposición. El amor es así en su esencia una relación cara a cara y, en tanto tal, una relación ética de la que no da cuenta el "ser-en" entendido como modo de relación ontológica con la alteridad.

Del análisis crítico del "ser-en" se desprenden entonces tres conclusiones:

1) El "ser-en" es sólo la condición de posibilidad de *un modo* posible de relación del *Dasein* con los entes: el ontológico.

2) El "ser-en" no posibilita y tiene como límite la relación con el otro en tanto Otro.

3) Esta relación esencialmente ética es caracterizable como "cara a cara", remite a estares primi-genios respecto a la comprensión y al proyecto, a saber, la exposición y la proximidad; y es testimoniada en el fenómeno del amor.

En este trabajo hemos puesto de manifiesto los límites éticos de la analítica existencial. La estructura "ser-en-el-mundo" planteada como única y última condición de posibilidad de la existencia ha resultado una edificación de férreos barrotes que aprisiona al *Dasein* en una totalidad de la cual no puede evadirse: en su propia totalidad; silenciosa pues ¿con qué otro habría de hablar? Sin embargo, desde el exterior llegan reclamos: la voz dulce de la amada, el amargo grito de auxilio, el inquietante susurro del forastero que amenaza con llegar. Si oigo sus voces, entonces el enclaustramiento no es definitivo. Debe haber alguna fisura en la totalidad. Debe haber un modo de evadirnos de la cárcel que nos hemos construido. Tal vez sea hora de romper la coraza.

¹⁶ *op. cit.*, p. 268.