



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

***SER HACIA LA MUERTE Y FECUNDIDAD. LA TEMPORALIDAD EN
HEIDEGGER Y LEVINAS***

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ

DIRECTOR:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS UNAM

MÉXICO, D.F., FEBRERO DE 2013

Aún sabiendo que todo perece, debemos construir en
granito nuestras moradas de una noche

Nicolás Gómez Dávila

Abreviaciones

Heidegger:

Aportes a la filosofía. Acerca del evento –

AFAE

El concepto de tiempo – ECT

Estudios sobre mística medieval – EMM

Introducción a la fenomenología de la religión – IFR

Lógica, la pregunta por la verdad – LPV

Los problemas fundamentales de la fenomenología – PFF

Los seminarios de Zollikon – LSZ

Ontología. Hermenéutica de la facticidad – OHF

Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo – PHCT

Ser y tiempo – SyT

Tiempo e historia – TeH

Levinas:

Altérité et transcendance – AeT

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence – AE

De Dieu qui vient à l'idée – DVI

De l'existence à l'existant – DEE

Dieu, la mort et le temps – DMT

Difficile liberté – DL

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – EDE

Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre – EN

Étique et infini – EeI

Le temps et l'autre – TeA

Les Imprévus de l'histoire – LIH

Liberté et commandement – LeC

Œuvres Complètes 1. Carnets de Captivité et autres inédits – OC1

Œuvres Complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites – OC2

Théorie de l'intuition en Husserl – TIPH

Totalité et infini – TeI

Índice.

Introducción.	2
Estudio Preliminar.	
La relación Heidegger, Levinas y la fenomenología.	10
Primera Parte	
Ser hacia la muerte	20
I. Análisis preliminar del ente que muere.	21
1.1 La pregunta por el sentido del ser.	21
1.2 Precomprensión del ser y diferencia ontológica.	25
1.3 La necesidad de hacer transparente al ente que pregunta por el ser.	27
1.4 La constitución ontológico-existencial del Dasein.	28
1.5 El Dasein como estar-en-el-mundo.	31
II. Análisis ontológico-existencial de la muerte	38
2.1 El Dasein como un ente que está vuelto a la muerte.	39
2.2 Interpretación cotidiana de la muerte.	41
2.3 La muerte en sentido propio	46
2.4 Adelantarse y retener	51
2.5 La muerte como temporalidad	59
Segunda Parte	
Fecundidad	68
I. El Mismo y el Otro	69
1.1 La primacía del Mismo.	69

1.2 Totalidad y totalización.	73
1.3 Existir y existente: la afirmación del Mismo	77
1.4 La posición del Mismo: la corporalidad y la morada.	79
1.5 El rostro: la irreductibilidad del Otro como huella del Infinito	83
II Fecundidad	88
2.1 Desear y necesitar: el Deseo metafísico	90
2.2 Fenomenología del eros.	94
2.3 Lo femenino y la diferencia sexual	99
2.4 Eros y fecundidad	102
2.5 La fecundidad como temporalidad	106
Conclusión.	109
Bibliografía	114

Introducción.

La presente investigación versa sobre la existencia humana desde su origen, el nacimiento, hasta su fin, la muerte. Para realizarla será menester esclarecer estos dos fenómenos, mejor dicho acontecimientos¹, fundamentales en la existencia humana. Para ello me basaré en los análisis realizados por dos filósofos contemporáneos: Martin Heidegger y Emmanuel Levinas, siguiendo al primero en su exposición fenomenológica de la muerte y al segundo en la referente al nacimiento. Nacimiento y muerte son dos acontecimientos cotidianos de los que somos deudores, entre los cuales se despliega nuestra vida, nuestra existencia, con los que además nos enfrentamos constantemente y de los cuales tenemos una comprensión e interpretación pública dominante, la cual diría: la vida va del nacimiento a la muerte, es ese *mientras*, un *entretiempos*². Pero ¿qué me interesa al investigar sobre la muerte y el nacimiento? Lo que aquí me incumbe es su sentido, es decir, a lo que estos acontecimientos remiten, el análisis y esclarecimiento, fenomenológico de ambos.

Para analizar esto una mirada panorámica, pero orientada al objetivo de este texto, del pensamiento de ambos autores servirá para contextualizar nuestro trabajo. A lo largo de la historia de la filosofía, desde sus orígenes, la totalidad ha prevalecido en el pensamiento occidental, diría Levinas, o lo que es lo mismo, la supremacía del pensamiento absoluto; según Heidegger el primado de la presencia y, su correlato, la representación. Esta interpretación del ente (y con ello del ser) como totalidad o como presencia ha dominado el pensamiento metafísico de occidente aunque con distintas variantes, por ejemplo en la modernidad a través de la idea de un sujeto que mediante la luz natural de la razón ilumina a los entes, les da sentido y los integra en el seno mismo del entendimiento, autoafirmándose mediante la posesión del mundo y la manipulación de la naturaleza a su favor y a su antojo, tal cual queda expresado en aquella tan conocida frase cartesiana “y así volvernos como amos y señores de la naturaleza”.³ Como hipótesis adelantaré aquí que

¹ Cf. Levinas, Emmanuel *DEE*, ed. J. Vrin 2004 Aquí no usamos el término “acontecimiento” por simple estilo o retórica, sino refiriéndonos a lo que Levinas pretende decir con este vocablo.

² Para entender por qué se utiliza este término véase el apartado 2.1 El Dasein como un ente que está vuelto a la muerte, del capítulo II de la Primera Parte de este trabajo.

³ Descartes, René, *Œuvres Complètes VI*, p.62 / et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature

ambas posturas son compatibles, por más que Levinas se esforzó en decir lo contrario⁴, si bien divergentes y es en esta divergencia donde se encuentra el verdadero problema, el meollo del asunto que todavía hoy en día no está esclarecido, tal vez ni siquiera planteado.

¿Podríamos pensar en alguna excepción? Para Levinas sí, para Heidegger no. El filósofo francolituano menciona dos que considera principales: Platón y Descartes, en el primero cuando en su obra *Parménides* se deja abierta la posibilidad de escapar de la totalidad del ser, hacia un topos que ya no es ningún lugar, en el cual la luz de la razón ya no puede penetrar, es decir, la idea de Bien que se encuentra más allá del Ser y que es la fuente de toda luminosidad, más allá del ser y por ello de la Totalidad, con ello no-presente no-estando-ahí. En el segundo, justo en medio de la mismísima autoafirmación del sujeto mediante el pensamiento, al interior mismo de la intuición de su existencia, el cogito se descubre como substancia pensante pero contingente, conteniendo la idea de infinito, idea que termina por romper con la totalidad del ser, ya que al encontrar el pensamiento una idea que lo sobrepasa y que no podría contener en sí mismo, sino que necesariamente viene del exterior, lo que sucede es la afirmación de la separación entre el yo como substancia pensante y lo “infinitamente otro”, como el mismo Levinas señala: porque la idea de infinito “tiene esto de excepcional, que su ideatum sobrepasa a su idea”,⁵ la idea del Infinito no podría estar presente a la consciencia de manera absoluta, sino como huella. Podríamos decir: justo en una de las autoafirmaciones más vigorosas del Mismo el Otro escapa a su hegemonía, aunque sea como vestigio de *otra costa*, de *otro lugar*, de un *no-lugar*. Sin embargo y como diría Nicolás Gómez Dávila: “[l]os filósofos suelen influir más con lo que parecen haber dicho que con lo que en verdad dijeron”⁶ o más aún, con lo que la posteridad interpretará de sus textos. Heidegger pondría ampliamente poner en duda ambas excepciones, si acaso podría vislumbrar la posibilidad de otro comienzo en los presocráticos. Para lo que aquí nos interesa resulta innecesario pretender discurrir al respecto.

Ambos pensadores son deudores de la fenomenología fundada, elaborada y desarrollada por Husserl, pues gracias a él se abre un nuevo modo de tematizar los

⁴ Cf. Levinas, Emmanuel, *EN*, principalmente véase : *L'ontologie est-elle fondamentale ?*, *La souffrance inutile*, *Diachronie et représentation*, « Mourir pour ».

⁵ Levinas, Emmanuel, *TeI*, ed. LGF, 2006, p.40/ a ceci d'exceptionnel que son ideatum dépasse son idée

⁶ Gómez Dávila, Nicolás, *Sucesivos escolios a un texto implícito*, Villegas Editores p.45.

fenómenos, rompiendo con los límites impuestos por la tradición y a la vez reinterpretando y reapropiándose de los conceptos clásicos de la misma. Es gracias a la filosofía de Husserl que el pensamiento apunta a nuevos horizontes en los que es posible terminar con el imperio de la presencia-representación así como abolir el esquema sujeto-objeto y con ello también se abre la puerta a la posibilidad de finalizar con el imperio absoluto de la totalidad, con el imperialismo del Mismo. Este nuevo camino que se abre con la fenomenología, vía por la que recorren gran parte de los pensadores del siglo XX, ya sea directa o indirectamente, es el que sirve como punto de partida tanto para Levinas como para Heidegger y del que se podría discutir mucho al respecto. Pretender esclarecer qué es la fenomenología y qué tienen en común los pensadores pertenecientes al llamado movimiento fenomenológico sería de sí un trabajo que requeriría todo un análisis exhaustivo que por razones obvias aquí no tendrá lugar. Sin embargo si afirmo que ambos pensadores son fenomenólogos a su manera habrá cuando menos, de manera somera, esclarecer qué se quiere decir con ello, lo cual será abordado en el primer apartado de esta tesis.

En apariencia muerte y nacimiento como temas filosóficos son algo sobre lo cual no habría mucho que decir; en resumidas cuentas y en términos vulgares podríamos afirmar que el nacimiento es el comienzo de la vida y la muerte el fin de la misma y de hecho estaríamos confirmando algo vulgarmente aceptado y cierto, pero lo haríamos sin entender el sentido de lo dicho. Lo importante filosóficamente hablando tanto en la muerte como en el nacimiento es que son dos acontecimientos que tienen un sentido originario que remite a la comprensión del tiempo abriendo una nueva interpretación de éste como temporalidad originaria, esto tanto en Heidegger como en Levinas, aunque con sus respectivas divergencias. ¿Por qué analizar estos eventos y no otros? Porque en la descripción fenomenológica de ambos se pone en juego el fundamento mismo del filosofar y su posibilidad, es decir, el ente que nace y muere. De este modo las preguntas fundamentales de este trabajo son las siguientes: ¿cuál es el sentido fenomenológico de la existencia humana en la totalidad de su ejecución o sea desde el comienzo hasta el fin? ¿Qué quiere decir que somos mortales? ¿Qué quiere decir que hemos nacido y que moriremos? Preguntas a las que trataré de dar alguna respuesta analizando en primer lugar la muerte

como el fin de la existencia y en segundo lugar el nacimiento como su comienzo. Muerte y nacimiento, polos en los que se despliega el existir. El acercamiento a la muerte y nacimiento estará estrictamente guiado por los aportes fenomenológicos de estos pensadores porque desde una interpretación dominante y no lo suficientemente esclarecida fenomenológicamente podríamos dar por verdadero e indubitable que la muerte es lo que vendrá y el nacimiento lo que ya sucedió, siendo la existencia humana ese entretanto de uno y otro acontecimiento, ese entretanto, mientras llega la muerte que alcanza a todo el que nace, ese *entretiem*po del haber nacido y el tener que morir. ¿Pero es realmente la muerte lo que vendrá y el nacimiento lo que pasó? Si lo es, ¿en qué sentido?

De lo mencionado hasta aquí se derivan tanto las razones por las que he escogido estos dos autores como la división de este texto. En primer lugar Heidegger por ser el primero en hacer un análisis rigurosamente filosófico y fenomenológico sobre la muerte por ello la Primera Parte de esta tesis será dedicada a la exposición heideggeriana sobre la muerte. ¿Por qué no quedarse en este análisis de suyo importante y que incluye tantas implicaciones y complicaciones? Porque me quedaría únicamente con uno de los acontecimientos fundacionales de la existencia humana, el mismo Heidegger lo señala en *Ser y tiempo*, muerte y nacimiento son los fenómenos en los cuales se despliega la existencia; “cotidianidad es precisamente el ser «entre» el nacimiento y la muerte”⁷. Sin embargo en lo referente al nacimiento guarda un silencio filosófico que nos invita a pensar. ¿Por qué no dedicó un análisis tan riguroso y amplio a este acontecimiento y sí a la muerte, a sabiendas de la importancia del nacimiento en lo referente a la comprensión del ser y con ello del tiempo? Pues si la comprensión del ser debe ser tomada desde la facticidad misma del Dasein, es decir, desde el análisis de este ente en su ejecución cotidiana, sin imponerle teorías previas ni conceptos que no se fundan en él mismo, se puede concluir que el análisis del nacimiento es necesario para tener una aclaración de las estructuras del Dasein en su integridad⁸ [Ganzheit]. Este olvido debe tener su sentido pues sería ingenuo pensar que simplemente lo pasó por alto. Sin perder en ningún momento de vista que Heidegger no

⁷ Heidegger, Martin, *SyT*, editorial Trotta, p.249/233

⁸ *Ganzheit* en alemán significa totalidad y este es el sentido que Heidegger le da a lo largo de *Ser y tiempo*, pero en la Segunda Sección al hablar de la “totalidad” del Dasein se cae en una ambigüedad que, curiosamente, en nuestra lengua puede ser evitada traduciendo por integridad, como sugiere Rivera, término que será de mucha utilidad. “Pero ahora que Heidegger habla del Dasein desde su nacimiento hasta su muerte, es decir, de ese todo que se extiende entre estos dos polos, usaremos para traducir *Ganzheit* el término español integridad.”

omite el nacimiento como parte de la existencia del Dasein y teniendo en cuenta que da una breve explicación⁹ de su silencio en esta tesis nos preguntaremos ¿tiene un sentido la objeción hecha por Levinas a Heidegger cuando dice que la posibilidad más propia del hombre no es la muerte sino el nacimiento? ¿Realmente es una afirmación sostenible y con un contenido fenomenológico preciso? A esto responderemos en la conclusión de la tesis.

Esta omisión fue reprochada por algunos de sus más brillantes discípulos: le remarcaron este cómplice silencio sobre el asunto en su obra, en especial Arendt y Levinas, quienes retomarán el análisis de este fenómeno para desarrollarlo en su obra y así tratar de completar, más bien *desmontar* o *invertir*¹⁰ lo expuesto por Heidegger, pero misteriosamente abandonado a unas pocas líneas de sus textos principales. La misma rigurosidad que he encontrado en Heidegger en lo referente a la muerte la encuentro en Levinas en lo relativo al nacimiento, sin embargo no por ello son análisis complementarios pues entre estos dos pensadores existen oposiciones irreconciliables pero que pueden ser entendidas y explicadas desde los caminos recorridos por sus particulares andares en la aventura del pensar. No complementarios si pretendiéramos que uniendo el análisis del nacimiento hecho por uno y el de la muerte por el otro tendríamos la totalidad, pero sí complementarios en otros sentido: ambos análisis apuntan a lo mismo, develan un suelo común, digámoslo de inmediato: la temporalidad.

Curiosamente Levinas se esforzó por oponerse al pensamiento heideggeriano, es decir, pensando muy cerca de él pero un tanto a contra corriente, sin quizá notar que el fondo del asunto es el mismo. Por desgracia el pensamiento levinasiano ha sido reducido a su arista ética, considerándose como un restaurador necesario después de Kant, sin embargo aquí sostenemos que Levinas no busca restaurar la Ética si con ella se entiende una moral prescriptiva, sino a partir de sus análisis fenomenológicos¹¹ y ontológicos, como el mismo los llama¹², describir el origen de la misma, “mi labor no consiste en construir la ética; solamente trato de buscar su sentido (...) Sin duda se puede construir una ética en función

⁹ Cf. Op. Cit. Heidegger *SyT* §45-49

¹⁰ Cf. Marc Richir *Phénomène et Infini*,

¹¹ Cf. Murakami, Yasuhiko, *Levinas phénoménologue*, ed. Jérôme Millon

¹² Cf. Levinas, Emmanuel *Eel*, *DEE*.

de lo que he dicho, pero, propiamente hablando, ese no es mi tema”¹³. Querer omitir esto es falsear su pensamiento además de mal interpretarlo. Su famosa frase que encontramos en el prólogo de *Totalidad e infinito* “l’être se révèle comme guerre, à la pensée philosophique” (el ser se muestra como guerra al pensamiento filosófico)¹⁴ no puede ser entendida como un menosprecio de lo ontológico, sino como una ruptura en la identidad del ser, ruptura de la que el nacimiento y el rostro del otro son los acontecimientos por excelencia. Lo que es más, si en los albores de su segunda gran obra encontramos un cambio que lo llevará a afirmar la ética como filosofía primera esto se debe a una consecuencia de sus análisis fenomenológicos.

Me resta explicar la delimitación en lo referente a las obras de los autores mencionados: para Heidegger me baso principalmente en sus obras de los años 20 a los 30, en lo que se conoce como la época de la ontología fundamental, refiriéndome a textos como *Ser y tiempo*, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Ontología hermenéutica de la facticidad*, *El concepto de tiempo*, *Tiempo e historia*, *Lógica la pregunta por la verdad*, no por mero capricho sino debido a que a partir de 1930 en el pensamiento heideggeriano encontramos un giro [khere]. El análisis de la muerte que expondré en esta tesis y que confrontaré al análisis levinasiano de la fecundidad se ciñe a la época de la llamada *ontología fundamental*, que no tiene nada ni de ontología ni de fundamental¹⁵. También, podría agregar, debido a que en el pensamiento ontohistórico hay cambios que harían necesario plantear de otra manera la investigación, pues encontramos después de los 30 un pensamiento mucho más elaborado respecto a la historicidad, la cual remite necesariamente a la temporalidad y con ello a la muerte. Lo que no quiere decir que no exista una inquietud sobre la historicidad en la ontología fundamental, pero no se profundizada del mismo modo. Por lo que respecta a Levinas me basaré en un periodo de tiempo más amplio, de sus primeros escritos de 1940

¹³ Levinas, Emmanuel, *Eel*, ed. LFG, p.85 / “[m]a tâche ne consiste pas à construire l’éthique; j’essaie seulement d’en chercher le sens (...) On peut sans doute construire une éthique en fonction de ce que je viens de dire, mais ce n’est pas là mon thème propre”

¹⁴ Op. Cit. Levinas *TeI* p.5 ¿Acaso no podríamos pensarla en referencia al polemos?

¹⁵ Véase Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo*, ed. Porrúa. Aquí también se hace mención a la falta de fundamento en Heidegger: la ontología de Heidegger ni es ontología ni fundamenta, o si se prefiere, es un fundamento abismal.

hasta mediados de los años 60 en los que encuentro un cambio¹⁶ y los gérmenes que confluirán en 1978 con la publicación *De otro modo que ser*, culminación de varios cambios que podemos notar en gestación incluso un poco antes, por ejemplo, en artículos como *La huella del otro* de 1961.

Los textos levinasianos en su totalidad los he consultado del original en francés y debido a que no considero necesario remitirme a la traducción castellana, aún cuando la mayoría de sus obras están traducidas existiendo algunas excepciones, por ejemplo los primeros dos tomos de sus obras completas en los que se recogen textos hasta hace muy poco inéditos y que son altamente esclarecedores de algunos puntos que verán su máximo desarrollo en *Totalidad e Infinito*, al citarlo siempre pondré el texto en francés en pie de página y mi versión del mismo en el cuerpo del texto. Cabe señalar que muchas de las obras levinasianas son antologías que recogen algunos de sus artículos que fueron escritos en épocas muy diversas y sobre temas muy distintos, a pesar de ello nosotros nos cernimos a los textos del periodo mencionado sin por ello excluir textos más recientes cuando así nos resulta conveniente. En lo referente a los textos heideggerianos me remito a las traducciones existentes en lengua castellana y para unificar el vocabulario de algunos de los conceptos fundamentales en muchas ocasiones alteraré la versión dada por el traductor, explicando a pie de página, cuando sea necesario, las razones de la elección. Generalmente las razones no son debidas a discusiones filológicas sobre los conceptos sino a los usos comunes y familiares en nuestra lengua, que en muchas ocasiones son violentados por los traductores sin razones suficientemente claras, además de que homogenizar las traducciones de ciertos conceptos facilita la exposición y simplifica la tarea explicativa.

Finalmente y para tratar de llevar a buen puerto este navío dividiré mi trabajo en tres apartados de la siguiente manera: el primero será un Estudio preparatorio titulado “La relación Heidegger, Levinas y la fenomenología” ineludible para esclarecer ciertos datos históricos así como para, de manera general, explicar por qué a ambos pensadores los he llamado fenomenólogos; la primera parte de la tesis se titula *Ser hacia la muerte* y se subdivide en dos capítulos: I. Análisis preliminar del ente que muere, en el que realizo la necesaria introducción panorámica al pensamiento heideggeriano; II Análisis ontológico-

¹⁶ Véanse los artículos publicados en 1965 y recogidos en las nuevas ediciones de *EDE*, es decir y principalmente: *Intentionnalité et sensation*, *Énigme et phénomène* y *Langage et proximité*; todos ellos artículos en los que encontramos los primeros esbozos preparatorios de su segunda gran obra.

existencial de la muerte, en el que me adentro a la explicación heideggeriana de la muerte y su revelación como temporalidad originaria. La segunda parte lleva por nombre *Fecundidad* e igualmente se subdivide en dos capítulos: I. El Mismo y el Otro, donde expongo en términos generales el pensamiento levinasiano; II Fecundidad, en el que explico la fecundidad como horizonte que descubre la temporalidad originaria. Finalmente en mi conclusión confrontaré ambos análisis y posturas, no con la intención de darle la razón a uno u a otro, sino para mostrar que ambos apuntan al mismo problema, que lo que está en juego es lo mismo aunque desde ángulos distintos que no opuestos y a la vez tratando de dar respuesta a las preguntas planteadas en esta introducción. Lo importante es mostrar la cosa en cuestión, de lograrlo, consideraría satisfactoria la investigación.

Estudio Preliminar.

La relación Heidegger, Levinas y la fenomenología.

Este primer apartado no pretende, de ninguna manera, ser exhaustivo pues hablar de la relación entre Heidegger y Levinas, incluyendo la de ambos en relación a la fenomenología, nos da bastante tema y material por sí mismos. Sin embargo omitir por completo éste vínculo y afirmar que ambos pensadores pertenecen a la fenomenología me parece que implicaría dar por sentado algo que tiene que ser discutido y puesto en cuestión, siquiera ser mencionado. Así que cuando menos unas líneas al respecto nos parecen pertinentes. La pregunta, por lo tanto, sería ¿qué se pretende decir al afirmar que ambos filósofos son fenomenólogos? Primero que nada no se debe pensar con ello que ambos pertenecen a una moda intelectual del siglo veinte o que se consideran guardianes, sin más, de una doctrina de la que defenderían ciertos dogmas. Si al señalarlos como miembros de la fenomenología se quisiera decir algo así se estaría aseverando exactamente lo opuesto de lo que ellos mismos entendían por fenomenología. Ambos son fenomenólogos, más bien, en el modo de hacer filosofía. ¿Cómo caracterizar este hacer de la fenomenología?

El concepto fenomenología no es de reciente invención, ya lo encontramos en Kant y Hegel, sin embargo, Heidegger y Levinas, sin ignorar este hecho, al hacer uso de este concepto están pensando, en la mayoría de los casos, en Husserl a quien reconocen como el indiscutible fundador de éste movimiento. Tanto Heidegger como Levinas reconocieron la importancia de su maestro, aunque con matices diferentes y con acentos distintos según los años. Ambos son deudores del mismo pensador y ambos beben de la misma fuente para el posterior desarrollo de sus obras, también ambos pretenden sobrepasar al maestro y llevar a la fenomenología a su esencia y su máximo desarrollo. Hijos legítimos, por así decirlo, del movimiento, ambos tratan pronto de destronar al padre sin dejar por ello de ser discípulos y al contrario, tal vez siendo el ejemplo de discípulo si aceptamos aquella frase nietzscheana que afirma “mal se recompensa a un maestro siendo siempre discípulo”.¹⁷ Respecto al reconocimiento que tuvieron de la obra de Husserl abundan las referencias aunque ellas con muy distintos tonos y matices, de las cuales sólo mencionaré unas cuantas aquí. Heidegger

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, ed. Alianza, p.

en el prólogo de *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, nos confiesa sus fuentes principales de su filosofar, no sin desde entonces advertir que esa deuda no significa sumisión, al decir: “[m]entor en la [búsqueda] fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso Husserl.”¹⁸ También en su primer gran obra y probablemente su más famosa, Heidegger dedica *Ser y tiempo* a su maestro “A Edmund Husserl, en señal de veneración y de amistad”. Esta dedicatoria ha sido ampliamente comentada y es objeto de discusión, pues en la tercera edición fue suprimida en una situación bastante compleja¹⁹, lo que no fue borrado en ninguna de las ediciones y que muchos omiten es la dedicatoria in texto que leemos en el párrafo 7: “[L]as siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre el fundamento establecido por E. Husserl, en cuyas *Investigaciones lógicas* la fenomenología se abrió paso por primera vez.”²⁰ El reconocimiento que Heidegger tuvo para con Husserl fue variante según el paso de los años, en lo que no hay ninguna duda es en que éste siempre existió. Las menciones de Husserl en la obra de Heidegger son muy numerosas y a mi propósito baste con estas dos ejemplificaciones.²¹ Lo que sí podemos afirmar con certeza documental es que es mentira que Heidegger se haya vuelto hostil a Husserl después de su aceptación del rectorado como pretende Víctor Farías en su libro *Heidegger y el nazismo*, pues ya incluso en cartas muy tempranas dirigidas a su esposa Elfride se nota esta ambigüedad de reconocimiento y denostación por parte de Heidegger hacia Husserl. En una carta del 11 de febrero de 1920 afirma: “Aprendo muchísimo con el estudio de Bergson (...) [p]roblemas que Husserl anuncia como singulares durante sus conversaciones fueron planteados con claridad y resueltos por Bergson hace veinte años.”²² Ya para 1923 Heidegger era todavía más crítico con respecto a su mentor y maestro, pues en otra carta dirigida a su alumno

¹⁸ Heidegger, Martin, *OHF*, ed. Alianza. p.5/22

¹⁹ Véase la entrevista que Heidegger concedió al diario der Spiegel, donde a pregunta expresa responde: “Es cierto. He explicado este hecho en mi libro *De camino hacia el lenguaje*. En él escribí: Con el fin de hacer frente a falsas afirmaciones, ampliamente extendidas, hay que hacer notar aquí expresamente que la dedicatoria de *Ser y Tiempo*, mencionada en el texto del diálogo (p. 92), se mantuvo también en la 4.ª edición de 1935. Cuando el editor vio en peligro la quinta edición del libro -por una posible prohibición- se convino finalmente, a propuesta y por deseo de Niemeyer, retirar la dedicatoria en esta edición, con la condición, que yo puse, de que se mantuviera la nota de la página 38, que es donde realmente esa dedicatoria recibe su fundamento”

²⁰ Heidegger, Martin, *SyT*, ed. Trotta, p.38/58

²¹ Respecto a las vicisitudes de la relación Husserl-Heidegger véase los libros de Xolocotzi: *Facetas Heideggerianas y Una crónica de Ser y tiempo*.

²² Citado por Xolocotzi, Ángel *Crónica de Ser y tiempo*, ed. Ítaca, p61

Löwith le afirma: “[s]i ahora desde aquí veo en retrospectiva las *Investigaciones lógicas*, llego a la convicción de que Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida. Cada vez es más ridículo”.²³ Como se puede notar en los textos más públicos Heidegger guarda cierta veneración por Husserl, en parte porque era importante para el joven filósofo que “su nombre apareciera junto al de Husserl”, ya que le daba prestigio y notoriedad. En sus cartas el reconocimiento hacia su maestro es muy diferente e inclusive nos encontramos con muchas expresiones como las dos citadas aquí arriba. Pero ya sea de una u otra manera lo que es innegable es la importancia que tuvo Husserl para el desarrollo de la obra de Heidegger, ya sea como mentor, ya sea como alguien a superar, el fundador de la fenomenología es una figura presente en la vida y obra del oriundo de Messkirch.

Por su parte Levinas es doblemente deudor en la fenomenología, pues fue discípulo tanto de Husserl como de Heidegger de quienes siempre tuvo una inmensa admiración. El filósofo lituano de nacimiento, francés por decisión, pasó un año escolar en Friburgo de 1928-29, donde asistió en vivo y en tiempo real, como dice Jean-Luc Marion²⁴, al desarrollo de la fenomenología. Con lo que Levinas además de ser uno de los pensadores más importantes del siglo XX en Francia tiene también el mérito de ser uno de los introductores de la fenomenología en Francia, siendo su tesis doctoral sobre Husserl, *Teoría de la intuición en Husserl* defendida en 1930, la primera dedicada a este autor en territorio galo y poco después siendo traductor de las *Meditaciones cartesianas*. El joven Levinas, con apenas 22 años, guarda buenos recuerdos de su estancia en Friburgo, a los que hace referencia en distintos lugares en su obra y de la que nos deja un breve testimonio en su artículo *Estancia de juventud al lado de Husserl y Friburgo, Husserl y la Fenomenología*²⁵. El joven Levinas llegó a Friburgo habiendo leído toda la obra publicada de Husserl (*Filosofía de la aritmética, Psicología, estudios sobre lógica elemental, Investigaciones lógicas, La filosofía en tanto que ciencia rigurosa, La idea de la fenomenología, Lecciones fenomenológicas sobre la conciencia interna del tiempo, Ideas I, Lógica formal y*

²³Citado por Xolocotzi, Ángel *Facetas heideggerianas*, ed. Los libros de homero, p.57

²⁴ Cf., COHEN-LEVINAS, Danielle et Clément, Bruno, (directeurs) *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, aquí encontramos un excelente artículo de Jean-Luc Marion titulado *D'autrui à l'individu*.

²⁵ El primero es un artículo retomado y publicado en *Positivité et Transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie*, bajo la dirección de Jean-Luc Marion, el segundo se encuentra en la obra de Levinas *LIH*

*transcendental*²⁶) y si bien nunca perdió la admiración por el fundador de la fenomenología el impacto fue grande al descubrir a Heidegger, pues como el mismo afirmará: “vine buscando a Husserl y encontré a Heidegger”.²⁷ *Ser y tiempo* no lo conocía y venía de ser publicado en 1927, llegando al año siguiente se encontró con un ambiente universitario que estaba dividido entre los seguidores de la “ortodoxia” husserliana y los impulsos renovadores de la obra heideggeriana. Ese mismo año inició su primera lectura de *Ser y tiempo*, una de las obras que lo acompañarían a lo largo de su carrera filosófica. Las menciones de Husserl y Heidegger en la obra de Levinas son muchas y aquí también señalaré sólo una (quizá una de las más emblemáticas y significativas), en el prefacio a la edición alemana de *Totalidad e Infinito* afirma: “este libro que se quiere y se siente de inspiración fenomenológica procede de una larga frecuentación de los textos husserlianos, y de una incesante atención a *Sein und Zeit*”.²⁸

El reconocimiento y agradecimiento a Husserl y a Heidegger son patentes a lo largo de todas sus obras y en sus entrevistas. Sin embargo al mismo tiempo que reconocía su deuda a la fenomenología y se reconocía como parte de ella siempre trató de *destruirla*, de ir a la búsqueda de fenómenos cuya descripción la pusieran en cuestión y sobre todo siempre pensó su filosofía como el intento de sobrepasar los límites de la fenomenología, tanto de Husserl al encontrar un fenómeno que no se dejara tematizar y que destruyera la intencionalidad de la conciencia, como de Heidegger al buscar una temporalidad más originaria que la de los éxtasis y una subjetividad más radical y ex-tática que la del Dasein. La otra fuente de inspiración de la obra levinasiana pertenece al judaísmo, retomando muchas figuras bíblicas como la de la responsabilidad para con la viuda, el huérfano y el pobre (que encontramos por ejemplo, en Éxodo, 20, 22, 21) pero que les dará un contenido propiamente filosófico y que responderán a descripciones fenomenológicas.

Es importante aquí también señalar otro hecho, Levinas en tanto que judío sufrió en carne propia el terror de la guerra, pues fue prisionero en un campo durante la misma, de 1940 hasta el 45 su vida se vio bajo la severa rutina del cautiverio en el campo de

²⁶ Véase para saber a detalle las ediciones de las obras husserlianas consultadas por Levinas su tesis doctoral *TIPH*.

²⁷ Malka, Salomon, *Lévinas, la vie et la trace*, ed. Albin Michel, p.53 / “[j]e suis venu voir Husserl et j’ai vu Heidegger”

²⁸ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.I / “[c]e livre qui se veut et se sent d’inspiration phénoménologique procède d’une longue fréquentation des textes husserliens, et d’une incessante attention à *Sein und Zeit*”

Fallingsbotel, ubicado entre Bremen y Hanover. De sus años en cautiverio hará pocas o casi nulas menciones en sus textos y entrevistas. Inclusive en sus *Cuadernos de cautiverio*, primer volumen de sus obras completas de reciente aparición que incluye los carnés que redactó en cautiverio no encontramos abundantes referencias a su vida de prisionero, sino notas dispersas sobre filosofía y los gérmenes de sus grandes obras. Eso sí, aun siendo prisionero y judío no sufrió la misma suerte que muchos de los otros hebreos, incluyendo sus padres, hermanos suegros, entre otros familiares, a los que la dedicatoria de *De otro modo que ser* hace referencia, “a la memoria de los seres, los más cercanos de entre los seis millones de asesinados por los nacional socialistas”²⁹, pues cayó prisionero en batalla, movilizado por el ejército francés. Los campos de prisioneros de guerra no eran los mismos que los de civiles.

Por su parte, Husserl también era judío pero convertido al protestantismo lo que no impidió que fuese perseguido por el régimen nazi, los manuscritos que ahora se encuentran a salvo en los Archivos Husserl de Lovaina y facsimilares en las sedes de París, Colonia, Tokio y New York, corrieron el riesgo de ser destruidos por ser de un autor judío. Husserl murió en 1938 con lo que falleció a la víspera de la gran guerra. Por su lado, Martin Heidegger fue miembro del partido nacional socialista y, como es ampliamente conocido, rector de la universidad de Friburgo de 1933 a 1934 bajo el auspicio del nacionalsocialismo. Es un tema polémico y del que algunos escritores se sirven para desprestigiar la filosofía heideggeriana hasta llegar a considerarla mera ideología fascista, por ejemplo, Víctor Farías quien en su más reciente libro, *Heidegger y su herencia: los neonazis el neofascismo y el fundamentalismo islámico*, acusa a Heidegger de ser el padre intelectual de lo que consideraría todos los enemigos del “mundo libre”, los estados totalitarios, el estatismo económico y el terrorismo del fundamentalismo.

Sin embargo me parece esencial señalar que Emmanuel Levinas, en tanto filósofo y judío, en tanto pensador que encuentra en *Ser y tiempo* una obra fundamental de la filosofía occidental es una voz autorizada que es poco escuchada al respecto de aquellos años tan complicados. Las constantes referencias que hace a Heidegger a lo largo de su obra están llenas de ambigüedad pues al mismo tiempo de reconocer la grandeza del maestro de la Selva Negra, también encontramos un inmenso deseo de sobrepasarlo, de pensar a contra-

²⁹ / “[à] la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d’assassinés par les nationaux-socialistes”

corriente, de analizar fenomenológicamente aquello que puede destruir (deconstruir) la obra heideggeriana. Esta deuda, que siempre reconocerá para con el autor de *Ser y tiempo*, estará marcada por esta ambigüedad en la que seguramente existe alguna influencia de la suerte que sufrió Levinas y sus más cercanos durante la segunda guerra. Sin embargo, y esto tal vez sea lo más importante, no por ello hay reproches o descalificaciones simplistas, no por ello condenará la obra del filósofo germano, ni mucho menos aconsejará evitarla o quemarla como pretenden los verdaderos fundamentalistas (entre ellos Víctor Farías): todo lo contrario, para Levinas *Ser y tiempo* es uno de los libros más grandes de la filosofía occidental de todos los tiempos. En 1987 en su conferencia *Morir por* (para poner un ejemplo ya de sus últimos años), Levinas dice: “a pesar de todo el horror que un día vino a asociarse al nombre de Heidegger (...) nada ha podido deshacer en mi espíritu, la convicción de que *Sein und zeit* de 1297 es imprescindible, al mismo rango que algunos otros libros eternos de la historia de la filosofía”.³⁰ De igual manera que Heidegger tuvo una relación de ambigüedad con su maestro, Levinas la tendrá para con él, aunque de una manera muy diferente.

De ese gran reconocimiento que para él tenía Levinas nunca, y a pesar del sufrimiento personal que vivió en carne propia, desconoció la grandeza e importancia de la obra heideggeriana y de ello prácticamente nada se dice por parte de los detractores de Heidegger que pretenden destruir y desprestigiar, de ser posible desaparecer, la obra del filósofo alemán por sus vínculos, todavía hoy en día no completamente esclarecidos, con el nacional socialismo³¹. Levinas conoció la obra de Farías *Heidegger y el nacional socialismo* y a pregunta expresa en 1982 respondió: “después de Farías, algunos detalles se precisan, pero no hay en ello nada de esencialmente inédito. Lo esencial es la obra misma”,³² frase completamente lapidaria, pues lo fundamental es el estudio, interpretación y discusión de los textos, de lo que está en cuestión en ellos, ‘de las cosas mismas’. Pero dejemos de lado esto, la ambigüedad de la interpretación levinasiana de la obra de sus maestros es más bien conceptual, como urgida por un ansia de, al lado de los grandes temas

³⁰ Op. Cit., Levinas, *EN*, Ed. LGF, p.205 / “[m]algré tout l’hourreur qui vint un jour s’associer au nom de Heidegger (...) rien n’a pu défaire dans mon esprit la conviction que *Sein und zeit* de 1927 est imprescriptible, au même titre que les quelques autres livres éternels de l’histoire de la philosophie”

³¹ Entre los que encontramos además del ya citado Víctor Farías, a Emmanuel Faye y en México Julio Quesada

³² Op. Cit., Levinas, *EN*, p.237-238 / “[a]près Farías, quelques détails se précisent, mais rien n’y est essentiellement inédit. L’essentiel c’est l’oeuvre même”

y conceptos de la fenomenología husserliana y heideggeriana, agregar su postura, levantar su propio pensamiento, el cual está lleno de una gran riqueza y rigurosidad fenomenológica, si bien es cierto que no exento de polémica y de interpretaciones discutibles. Lo que no exime al filósofo lituano-francés de en muchas ocasiones simplificar y “mal interpretar” (¿a propósito? Yo afirmaré que sí, pues sostengo es parte del estilo de escritura) la obra de sus maestros.³³ Aunque todo ello sin olvidar que en sus textos exclusivamente expositivos de Heidegger o Husserl nos topamos con brillantes exposiciones, una profunda y clara comprensión de las tesis fundamentales de las obras de Husserl y Heidegger.³⁴ Dejemos de lado estas peripecias de la historia que eran necesarias señalar para disipar mal entendidos pero que no pretendo exponer a cabalidad y regresemos a la parte propiamente conceptual y filosófica. ¿En qué sentido Levinas y Heidegger pueden ser nombrados por el mismo título de fenomenólogos? ¿Qué comparten que los hace ser parte de la fenomenología?

Husserl como fundador de la fenomenología no expuso una obra en la que explicara un método con pasos detallados que debieran seguirse, sino presentó un nuevo modo de hacer filosofía haciéndolo, es decir, analizando fenomenológicamente ciertos problemas, mostrándolo en su ejecución. Esta afirmación será compartida tanto por Heidegger como por Levinas quienes se referían de esta manera a las *Investigaciones lógicas*, obra en la que consideran se expone de manera práctica por primera vez la fenomenología. Pero ¿qué es fenomenología? Husserl dará distintas definiciones a lo largo de sus obras, pero podemos retener una esencial que apunta a los dos sentidos principales que el fundador de la fenomenología le daba: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología » designa un método y una

³³ Véase, en lo referente a la ambigüedad de la relación conceptual Heidegger-Levinas el brillante artículo de Jean-François Courtine *L'ontologie fondamentale de Levinas*. En dicho artículo se muestra claramente como algunas de las objeciones levinasianas a la obra heideggeriana son superflueas y parten de una incorrecta interpretación de la obra de su maestro. Sin embargo este aparente desconocimiento y esta mala-interpretación parecieran en muchas ocasiones ser hechas a propósito, para que suene con más fuerza lo que el filósofo franco-lituano está tratando de exponer. Como prueba de ello téngase en cuenta los artículos que Levinas dedica a Heidegger y que son más expositivos que críticos. En ellos notamos una excelente comprensión de la obra heideggeriana, sin ninguna de las alteraciones que en sus obras maestras hace. Véase como ejemplo de ello los artículos: *Martin Heidegger y la ontología* y *La ontología en lo temporal*, reeditados en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Aquí nos encontraremos con dos exposiciones brillantes de *Ser y tiempo*.

³⁴ Véase: *TIPH*, y los primeros ensayos de *EDE*, principalmente *L'œuvre d'Edmond Husserl, Martin Heidegger et l'ontologie, L'ontologie dans le temporel, De la description à l'existence*.

actitud intelectual específicamente filosófica; el *método* específicamente *filosófico*.³⁵ He aquí el doble sentido de fenomenología: por un lado entendida como “ciencia de las esencias” o “ciencia eidética”³⁶ y por otro lado como método y actitud intelectual, como un modo de hacer filosofía. Muchos de los discípulos de Husserl han tomado principalmente la fenomenología en su segunda acepción, identificándola como un método y una forma de acceso y dejando de lado la fenomenología como ciencia. Tal es el caso de Heidegger y Levinas quienes encuentran en ella el modo para abordar los fenómenos y no una ciencia. Aquí habría todavía que esclarecer en qué sentido se comprende la fenomenología como método y qué quiere decir esto. ¿Cómo se entiende la fenomenología como modo de acceso? Eso sí, aún cuando se la entienda como ciencia de las esencias aquí “ciencia” y “esencia” tienen acepciones nuevas resultantes de la misma investigación fenomenológica y como bien dice Merleau-Ponty “es también una filosofía que reubica las esencias en la existencia y en la que al hombre y al mundo sólo se les puede comprender desde su facticidad”.³⁷

La sentencia que mejor resume el espíritu de la fenomenología como método es la famosísima, *zu den Sachen selbst*, “a las cosas mismas”. Frase lapidaria que remarca la importancia de atenerse al aparecer mismo de los fenómenos y no a los prejuicios con los que se ocultan. Heidegger hará distintas menciones respecto a qué quiere decir fenomenología en los cursos de la época de la ontología fundamental y en especial en los pasajes ya célebres del párrafo 7 de *Ser y tiempo*. Antes de pasar a su exposición, tomemos una cita de *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, donde Heidegger enfatiza expresamente “*fenomenología* es ante todo un *modo de investigar*, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra.”³⁸ Éste énfasis de la fenomenología en cuanto modo de acceso por sobre el otro sentido que Husserl le otorga, Levinas también lo comparte ampliamente:

los fenomenólogos no se apegan a tesis formalmente enunciados por Husserl, no se consagran exclusivamente a la exégesis u la historia de sus escritos. Un *modo de hacer* los

³⁵ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, ed. FCE A, p.33

³⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, ed. FCE, p.10

³⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, ed. Gallimard, p.7 / “c’est aussi une philosophie qui remplace les essences dans l’existence et ne pense pas qu’on puisse comprendre l’homme et le monde autrement qu’à partir de leur facticité”

³⁸ Op. Cit. Heidegger, *OHF*, p.71/95

acerca. Concuerdan en cierto modo de abordar las cuestiones, más que en adherirse a un cierto número de proposiciones fijas.³⁹

Por otro lado, si bien ambos concuerdan en que la fenomenología es más bien un método, un modo de acceso, no por ello se debe suponer que concuerdan *exactamente* en qué consiste este método, pues estrictamente hablando más que un qué es un cómo.

Sería erróneo entender la fenomenología como un camino ya prefigurado, del cual sólo sería necesario seguir ciertos pasos metodológicos para obtener resultados matemáticamente cuantificables. Al contrario, es un método que se autocorriga a sí mismo, que en su proceder se aclara su sentido, que se construye a sí mismo al hacer fenomenología, es *método* en toda la extensión de la palabra. Podríamos afirmar: lo que sea la fenomenología se aclara a sí misma al hacer fenomenología, como diría Levinas “la fenomenología es método de manera eminente, pues está esencialmente abierto”.⁴⁰ O como diría Heidegger, “[d]e la fenomenología uno puede apropiarse sólo de manera fenomenológica, es decir, no repitiendo frases, adoptando principios o creyendo en dogmas de escuela, sino *demostrándola*.”⁴¹ Abierto de manera infinita, método en sentido etimológico, es decir, camino a seguir. Sin embargo camino no ya preestablecido, sino siempre a rehacer, a recaminar y en ese sentido “[l]a fenomenología no es una ciencia previa de la filosofía, sino la filosofía misma.”⁴² Por ello lo fundamental en la fenomenología no serán sus “descubrimientos” sino que se mantenga en cuanto posibilidad abierta, en cuanto se asuma, “[l]a grandeza del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados de hecho obtenidos (...) sino en que supone el *descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía*. (...) una posibilidad se entiende correctamente en su sentido más propio cuando se toma en cuanto posibilidad y se conserva en cuanto posibilidad.”⁴³ Y si bien ambos pensadores concordarán en que lo más importante de la fenomenología es esto, una posibilidad a asumir, el modo de hacer fenomenología será peculiar y particular a cada fenomenólogo.

³⁹ Op. Cit., Levinas *EDE*, p.111/156 / “[l]es phénoménologues ne se rattaches pas à des thèses formellement énoncées par Husserl, ne se consacrent pas exclusivement à l’exégèse ou à l’histoire de ses écrits. Une manière de faire les rapproche. Ils s’accordent pour aborder d’une certaine façon les questions, plutôt que pour adhérer à un certain nombre de propositions fixes”

⁴⁰ *Ibidem.* / “[l]a phénoménologie est méthode d’une façon éminente, car elle est essentiellement ouverte”

⁴¹ Op. Cit., Heidegger *OHF* p.46-67

⁴² Heidegger, Martin *IFR*, ed. FCE, p.22/51

⁴³ Heidegger, Martin *PHCT*, ed. Alianza, p.170

Otros dos puntos a señalar en los que ambos coincidirán, aunque repitiendo que coinciden de manera diferente o divergente, es, primero, en que las *Investigaciones lógicas* son el libro que funda la fenomenología, no porque enseñe pasos concretos a seguir o dogmas a aceptar, sino porque en ese libro se hace fenomenología: “[e]se cómo de la investigación se aplicó en primer lugar a los objetos de la lógica; el qué y aquello-acerca-de-lo-cual siguieron siendo tradicionales.”⁴⁴ Método innovador que abría una nueva posibilidad a la filosofía, posibilidad que la filosofía debe asumir haciendo fenomenología y que se aplicó primero a la lógica. Segundo en que uno de los más importantes descubrimientos de la fenomenología de Husserl, tal vez su más famoso e importante, es el de intencionalidad. Husserl al señalar que la conciencia es siempre ‘conciencia de’ romperá con una larga tradición que habrá pensado a la conciencia como una cosa, postulándola como un sustrato al que se le agregaría una representación. Cual si fuese posible una conciencia “pura” y aislada del mundo, separada de las cosas. Aceptando esto la filosofía se había creado una serie de problemáticas imposibles de solucionar, pues cómo sale la conciencia de su interior para acceder al mundo real y exterior era una aporía insuperable. El tema de la intencionalidad también nos remite a otro campo amplio sobre el que habría mucho que decir, pues es un concepto que se remonta a la Edad Media y cuyo referente moderno es Brentano, el maestro de Husserl. Evidentemente éste último le dará su sentido plenamente fenomenológico. ¿Por qué es importante la intencionalidad? ¿En qué sentido lo es para Heidegger y en qué sentido para Levinas? La intencionalidad enseña que la conciencia se encuentra siempre dirigida hacia, exterior a sí misma, de ello tanto Heidegger como Levinas retomarán la primacía de la facticidad de la conciencia, de su estar fuera de sí, de su ex-sistir, exterioridad que remitirá tanto a la temporalidad como a la alteridad y que dará paso a una apropiación original por parte de ambos pensadores y un replanteamiento de la misma. Baste con estas breves alusiones genéricas por ahora, pasemos al análisis propiamente conceptual y filosófico de esta tesis.

⁴⁴ Op. Cit., Heidegger, *OHF*, p.72/96

Primera Parte

Ser hacia la muerte⁴⁵

“A la inhabitualidad del Ser corresponde en el ámbito fundacional de su verdad, es decir, en el *Dasein*, la singularidad de la muerte”

Martin Heidegger.

La muerte es el límite de la vida humana, límite insuperable en el cual llega a término, en la que llega a su fin, conclusión con punto final. Esta, podríamos decir, es la concepción general y dominante que tenemos, explícitamente o no, de la muerte. Sin embargo, ¿sobre qué reposa esta comprensión? ¿Cuál es el sentido de la misma? ¿Qué quiere decir que la muerte sea el fin de la vida? ¿Por qué se considera a la muerte como fin? Esta comprensión e interpretación del fin de la vida humana reposa sobre una precomprensión no explícita de ser, de existencia y de hombre. Son precisamente estos conceptos los que será necesario aclarar para así hacer transparente el sentido ontológico de la muerte. Por ello antes de pasar al análisis de la muerte será necesario un rodeo, no para alejarnos del tema en cuestión, sino para poder abordarlo de una manera más clara. Como diría Heidegger “[d]ebemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo”,⁴⁶ además de que estaríamos dando por sentado como buenos sin previo análisis algunos de los conceptos esenciales para el posterior desarrollo expositivo de la muerte.

Comenzaré para ello con la precomprensión que tenemos de ser y que, a su vez, delimita la comprensión que tenemos de hombre y existencia. Cabría preguntarse ¿por qué si la muerte se remite a la comprensión del ser, para aclararla no nos remitimos directamente al análisis del ser en general? Esto sería imposible si entendemos la primacía óptica-ontológica⁴⁷ que tiene el *Dasein*, pues la única manera de hacer transparente el sentido del ser en general remite a la aclaración de este ente, comprensor de ser. ¿Por qué es necesaria la aclaración de este ente? La respuesta es relativamente sencilla, aunque

⁴⁵ Para la traducción de Sein zum Todes tomamos la hecha por Jean-Luc Marion para dar título tanto al capítulo como a la tesis, ya que no se trata de un ser *para* la muerte, sino de un ser *hacia* la muerte; dirigido, de cara, vuelto a la muerte.

⁴⁶ Heidegger, Martin, *PPF*, editorial Trotta, p.35

⁴⁷ Esta primacía se encuentra explicada en los párrafos 3 y 4 de *SyT*.

implica mucho, simplemente porque “el ser asimismo se funda en un ente, a saber, el Dasein. Sólo hay ser si hay comprensión del ser, esto es, si existe el Dasein.”⁴⁸ O lo que sería lo mismo “Elaborar el planteamiento de la cuestión es experimentar y explicar antes de nada el propio ente que pregunta”.⁴⁹ Así que pasemos a este preámbulo necesario para hacer más transparente el análisis del fenómeno de la muerte.

I. Análisis preliminar del ente que muere.

1.1 La pregunta por el sentido del ser.

Para contextualizar esta investigación considero necesario, antes que nada, remitirme a *Ser y tiempo*, a lo que su autor denominará el prólogo de esta obra, el cual a primera vista pareciera anodino, pues apenas cuenta con menos de una página. ¿Por qué remitirse a este prólogo? Porque ahí se encuentran referencias claves y necesarias para entender tanto esta obra en su conjunto como el pensamiento de su autor en general, cuando menos la ontología fundamental aunque quizá de más. El texto comienza con una cita del *Sofista* de Platón que dice:

δῶλον γὰρ ὄω | μεῖω μὲν ταῦτα (τῶ ποτε βόλῃσπε σημαῖνειν J π)ταν ἴν
 φψΥγγησπε) πῶλαι γινῶσκετε, "μεῖω δ' πρὶ τοῦ μὲν ὄ)μενα, νῶ
 δῶπορ→καμεν,

Porque manifiestamente estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ente; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía⁵⁰

Llama la atención, antes que nada, en esta cita que ἴν es traducido por Heidegger primero como ente y después, unas cuantas líneas abajo, como ser, “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*”.⁵¹ Este abrupto salto al que de entrada ni siquiera se hace referencia explícita debe ser tomado en cuenta. Lo que Heidegger pretende señalar es el doble sentido de ἴν, lo que es,

⁴⁸ Op. Cit. Heidegger, *PFF* p.45

⁴⁹ Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.188

⁵⁰ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.1/21

⁵¹ Ídem.

como ente o ser. A lo que remite esta doble traducción es al hecho de que la metafísica se ha volcado sobre el λ v griego entendido como ente, sobre la entidad del mismo, sobre su qué. Al replantear la pregunta por el ente, debemos alejarnos de esta interpretación intacta del ente y con ello del ser, dejar de preguntar por el qué del ente y del ser y pasar a la pregunta por el *sentido* del ser. Explicitar esto es necesario si pretendemos entender cómo la muerte remite a la comprensión del sentido del ser y con ello al tiempo. Que la tradición metafísica haya priorizado al λ v como ente implica ya un determinado modo de comprender al ser en el que se da prioridad a su estar-ahí⁵² delante, ante los ojos, en tanto presente, permanente, constante. Con ello lo que interesará al posterior desarrollo histórico de la filosofía occidental será la quiddidad del ente, entendido precisamente como mero estar-ahí, como presencia.

Este hecho no es un mero dato historiográfico que tenga alguna relevancia anecdótica, este hecho determinará la esencia misma de la metafísica occidental y dará paso a la primacía de la presencia con su correlato de representación. Esta interpretación se transmitió por medio de la tradición como un prejuicio intocable, que hacía suponer que en el ente había algo permanente, ya sea, una esencia, una substancia, y que ésta podía ser captada por otra substancia, sea un sujeto trascendental, un ente supremo, una conciencia trascendental o un espíritu absoluto. Tal metafísica de la presencia fue cuestionada en diversas ocasiones sin nunca tocar el transfondo desde el cual esta interpretación del ente toma forma. ¿Pero qué implica que se haya priorizado al ente como presencia? ¿Cuál es el suelo sobre el que reposa esta interpretación dominante?

Entendiendo lo que este cambio en la traducción de ente por ser implica se nos revela la necesidad de replantear la pregunta por el sentido del ser, esto es repensar el ser ya no únicamente desde su presencia, sino precisamente preguntarse por su sentido, es decir preguntar por el horizonte desde el cual será interpretado. ¿Cuál es ese horizonte? Ese horizonte es precisamente el suelo desde el cual reposa toda la historia de la filosofía occidental. Ese horizonte es el tiempo, como acertadamente señala Dastur “la originalidad del pensamiento de Heidegger tiende, en efecto, a la elucidación del sentido temporal de lo

⁵² Aquí Vorhendenheit y Vorhandensein serán traducidos por estar-ahí que expresa mejor lo que se pretende decir con el vocablo alemán, pues subsistencia como sugiere García Norro tiene demasiadas resonancias aristotélicas, mientras que ser-ante-los-ojos nos parece poco familiar.

que la tradición occidental desde su comienzo (...) ha llamado « ser »”.⁵³ Visto a detalle ahora debe ser más transparente el por qué de la crítica de la supremacía del ente como presencia-representación, pues que el ente sea entendido como algo que está-ahí implica implícitamente que se comprende desde el tiempo, pero únicamente desde uno de sus aspectos, el presente. Esta clave para entender el pensamiento heideggeriano se encuentra también en el prólogo cuando señala el propósito de la obra: “[l]a interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional”.⁵⁴ En conclusión hasta lo aquí señalado podemos afirmar que el horizonte desde el cual el ser tiene que ser pensado es el tiempo; “si el ser debe concebirse a partir del tiempo (...) entonces quiere decir que el ser mismo (...) está *en* el tiempo”.⁵⁵ Con esto se abre la puerta para romper con la supremacía del presente, no para dar prioridad a otro modo del tiempo, sino para pensar al ser desde su temporalidad⁵⁶ [Zeitlichkeit], para pensarlo desde su particular y propio modo de ser.

Habría tal vez que preguntarse ¿por qué este gran prejuicio de la filosofía occidental nunca fue puesto en cuestión? Seguramente no por falta de ingenio, inteligencia o por defecto humano, esto se debe a la constitución misma del Dasein “la incapacidad para replantear de modo radical la cuestión del ser (...) [es] una incapacidad que está fundada en el ser del Dasein”⁵⁷. Para entender por qué esto es una ‘incapacidad’ habrá que aclarar el modo de ser del Dasein, siempre teniendo en cuenta lo siguiente: “el Dasein queda (...) a merced de su propia tradición”⁵⁸. Esto implica, en primer lugar, que el Dasein está determinado por su pasado y el pasado de las generaciones que le precedieron, no como un

⁵³ Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, ed. PUF, p.5 / “l’originalité de la pensée de Heidegger tien en effet à l’élucidation du sens *temporal* de ce que la tradition occidentale (...) a nommé « être »”

⁵⁴ Op. Cit. *SyT*, p.1/21

⁵⁵ *Ibíd* p.17, cursivas nuestras.

⁵⁶ *Zeitlichkeit* ha sido traducido por Rivera como temporeidad, (con sus subsecuentes derivaciones, tempóreo, etc.) En este término, como en algunos otros que iremos mencionando, seguiremos la traducción hecha por Gaos, que vierte *Zeitlichkeit* por temporalidad por considerarla una traducción más natural y familiar. Y aunque en esta tesis sigamos la traducción hecha por Rivera la modificaremos constantemente, no por capricho, sino para homogenizar ciertos términos heideggerianos siguiendo dos principios: primero, evitar el uso innecesario de neologismos cuando exista una palabra en español que puede ser usada, segundo, en caso de ser necesario un neologismo, preferiremos utilizar el de mayor familiaridad (aunque tal vez podría preguntarse ¿el de mayor familiaridad respecto a quién o qué?) Supuestamente Rivera sigue estos principios, por ello pareciera inexplicable que para *Zeitlichkeit* utilice temporeidad que es un neologismo a todas luces innecesario, pues podría traducirse por temporalidad o, en el peor de los casos, por contemporaneidad, que aunque también sería un neologismo se encuentra en palabras como contemporaneidad. Aquí temporalidad traducirá siempre *Zeitlichkeit*, mientras que temporaneidad verterá Temporalität.

⁵⁷ Op. Cit, Heidegger, *PHCT* p.21-22

⁵⁸ Op. Cit. Heidegger, *SyT* p.1/21

contenido de la conciencia, sino como una estructura intrínseca de su estar-en-el-mundo. En segundo lugar, que el Dasein necesita tematizar la historia de la comprensión del ser del ente para comprenderse así mismo, con lo que sale a resaltar su carácter histórico, ello quiere decir que el Dasein mismo es temporal.

El Dasein se mueve en el suelo de esta tradición, que le ha sido heredada, sin darse cuenta de ello pues ella tiene la característica peculiar de convertir en “cosa obvia (...) las categorías y los conceptos que nos han sido heredados”⁵⁹. Hasta aquí se han introducido algunos conceptos que se irán clarificando y especificando con el desarrollo de esta investigación. Lo que sí es necesario remarcar es que ahora nos encontramos ya en el corazón de la precomprensión de ser que implícitamente se encuentra en el Dasein, como algo obvio, ¿pero qué quiere decir que el Dasein tenga siempre ya una pre-comprensión de ser? En primerísimo lugar, que existe una relación fundamental entre Dasein y ser.

Nos movemos en un suelo aparentemente estable, mundo que nos ha sido transmitido por la tradición filosófica y que sin embargo permanece oculto. Este carácter oculto de la tradición puede ser traído a la luz mediante su tematización, ésta es la tarea propia de la fenomenología. El hecho de que la tradición permanezca oculta sólo es una prueba más del carácter histórico del Dasein. Este carácter temporal del Dasein implica que la comprensión del ser del ente que ya siempre tiene sea también histórica, hecho que ha tenerse en cuenta. En conclusión podemos decir que el tiempo cumple una función determinante en la comprensión del ser, “la historia del concepto de tiempo (...) la historia del descubrimiento del tiempo, es la historia de la cuestión acerca del ser de lo ente.”⁶⁰ ¿Qué tiene que ver esto con la muerte? Tiene muchísima relación, la cual debe entenderse al final de esta Primera Parte, pues la muerte nos develará una interpretación más originaria del tiempo, baste aquí señalar que la interpretación que se hará de la muerte como fin está sustentada a su vez en la primacía de la presencia, en la interpretación del ser como ente, y este a su vez como mero estar-ahí, delante de, frente a.

⁵⁹ Ídem.

⁶⁰ Op. Cit. *PHCT*, p.176

1.2 Precomprensión del ser y diferencia ontológica.

El hecho de poder plantear la pregunta por el sentido del ser implica dos puntos fundamentales a tomar en cuenta: en primer lugar que hay una precomprensión, o comprensión no temática, de aquello por lo que se pregunta, en segundo lugar que hay una diferencia entre ser y ente, si es verdad que es posible pensar al ser ya no desde el presente, ya no como ente que está-ahí.

Abordaré primero la segunda cuestión, la diferencia entre ser y ente la cual Heidegger llama “diferencia ontológica”. Esta diferencia aunque implícitamente presente en todo *Ser y tiempo* no se encuentra en esta obra de manera explícita, en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* la encontramos detallada de mejor manera, aunque desde *Ser y tiempo* también es posible aclarar en qué consiste. A grandes rasgos podríamos decir que la diferencia ontológica reside en la diferencia entre ser y ente. ¿Pero qué quiere decir esta diferencia? Trataré de elaborar una respuesta general y hasta cierto punto vaga, pero que puede servir para orientarnos: el ser es el sentido del ente, o, lo que va junto con esta afirmación, su horizonte; el ente es aquello que es.

Con esta definición provisional y general se gana al remarcar que ser y ente aunque distintos, no son separables, “[s]er es siempre el ser de un ente”.⁶¹ Hay una co-pertenencia inseparable y fundamental entre ser-ente y pretender conocer al ser por sí sólo, cual si fuese una ente, sería un gravísimo error, sería recaer en el mismo error de la tradición metafísica. De igual modo pensar en el ente aisladamente es una negligencia de su condición de posibilidad, a saber, el ser. Si bien no son separables, tampoco deben ser confundidos, pues “[e]l ser del ente no es, él mismo, un ente”⁶². Precisamente esta pequeña diferenciación omitida por la filosofía occidental, aunque entrevista en cierto sentido, provocó que el ser siempre fuera cosificado, entificado si se me permite la expresión, y con ello también interpretado como estar-ahí, desde el primado de la presencia y con ello del tiempo como presente.

Tan importante como retener la diferencia entre ser y ente resulta retener la co-pertenencia entre ambos. Señalada esta diferencia es posible ahora remitirse a lo segundo aquí mencionado, a saber, la precomprensión de ser. Nos movemos en una comprensión de

⁶¹ Op. Cit., Heidegger *SyT*, p.9/30

⁶² *Ibíd.* p.27

ser no explícita, “[n]o sabemos (...) lo que quiere decir «ser», y, sin embargo, es una expresión que en cierto sentido todo el mundo entiende”.⁶³ Esta precomprensión o comprensión no explícita de ser que todos tenemos no debe ser entendida como una teoría filosófica innata, por el contrario “[c]omprendemos el «es» que usamos al hablar pero no lo comprendemos conceptualmente. El sentido de este «es» nos permanece oculto”.⁶⁴ La comprensión de ser no explícita es práctica en el sentido que nos permite relacionarnos con los entes y ocuparnos del mundo, por ejemplo, el poder escribir con un lapicero cualquiera sólo es posible porque ya tengo una comprensión previa de su ser, que me permite comportarme, no de una manera temática, sino que precisamente en tanto que lapicero que utilizo para escribir apuntes, de modo pragmático. Para resumir, la precomprensión del ser consiste en lo siguiente: “[e]l Dasein *es* de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser”⁶⁵, esto quiere decir que la cuestión del ser está indisolublemente ligada al Dasein, como dirá Heidegger en alguna de sus obras posteriores, el ser necesita al Dasein, el Dasein pertenece al ser.⁶⁶

Podemos afirmar que la comprensión de ser es un hecho que implica un comportamiento práctico y no una teoría explícita acerca de su sentido, es una constatación proveniente del modo de ser del Dasein mismo y precisamente por no ser explícita provocó el oscurecimiento y olvido del ser bajo la capa de los prejuicios heredados por la tradición, concretamente tres grandes prejuicios se convirtieron en dogma para el devenir de la filosofía: “1. El «ser» es el concepto «más universal» (...) 2. El concepto de «ser» es indefinible” (...) 3. El «ser» es un concepto evidente por sí mismo”.⁶⁷ Estos prejuicios están fundados en la propia constitución de ser del Dasein, siendo su ser lo ónticamente más cercano se vuelve, en consecuencia, lo ontológicamente más lejano. Que de suyo se comprenda el “es” no nos dice nada acerca del ser, acaso expresa el irrefutable hecho de que tenemos una comprensión no explícita del mismo y si no es definible se debe a que no puede ser definido desde la lógica tradicional, es decir, por género próximo y diferencia específica. Querer definir al ser implica tomarlo por un ente. No queda, pues, más que volcar el análisis sobre el ente que comprende el ser, pasemos a ello.

⁶³ Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.180

⁶⁴ Op. Cit., Heidegger, *PPF*, p.39

⁶⁵ Op. Cit., Heidegger *SyT*, p. 17/38

⁶⁶ Cf. Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía, Acerca del evento*, ed. Biblos.

⁶⁷ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.3-4/24-25

1.3 La necesidad de hacer transparente al ente que pregunta por el ser.

Pasaré ahora a explicar de manera un poco más detallada por qué es necesario hacer un análisis del Dasein, lo que líneas arriba ya se ha dejado entrever. Adelantábamos que no hay ser sin comprensión del ser y no hay comprensión del ser sin Dasein. De aquí podemos deducir la necesidad de aclarar este ente, sin embargo habría que detallar un poco más el sentido de esta necesidad. Entonces se tiene que partir de la siguiente hipótesis: para poder plantear la pregunta por el sentido del ser es necesario hacer transparente al ente que comprende el ser, esto es el Dasein. ¿Qué quiere decir necesidad de hacer transparente? ¿Por qué se tiene que hacer transparente este ente? ¿Por qué es necesario preguntar por el ser del Dasein para aclarar la pregunta por el sentido del ser? Pues precisamente porque, como veníamos afirmando, la comprensión tácita de ser que practica el Dasein en su cotidianidad viene dada por el modo de ser mismo de este ente y no podríamos aclarar esta precomprensión sin previamente explicitar el modo de ser del ente poseedor de la misma.

Pero antes que nada y para hacer transparente al ente que pregunta por el ser, éste debe ser tematizado desde su ser mismo y no mediante la imposición de categorías propias de un ente que él no es, dejando que se muestre desde sí mismo, es decir, haciendo fenomenología. Esto que Heidegger llama “hacer transparente” es una exigencia fenomenológica que tiene por objetivo ir a la cosa misma, al asunto en cuestión, es decir, el Dasein no puede ser pensado desde una determinación concreta ni desde un contenido preciso que sea impuesto desde prejuicios o teorías no esclarecidas. Que ahora se pregunte por el modo de ser del Dasein como preámbulo para una pregunta por el sentido del ser “indica una modificación del hilo conductor en torno a la pregunta por el ser. La filosofía occidental (...) tuvo como pregunta conductora la pregunta por la entidad de los entes (...) En contraposición a ello, «existencia» indica una modificación (...) Se parte, pues, ya no del contenido categorial de los entes, sino de la apertura del ser.”⁶⁸ Nótese que si se habla de la necesidad de hacer transparente al ente que pregunta por el ser esto implica que éste mismo ente tiene algo de turbio, de oscuro, en su comprensión de su mismo ser. Que el Dasein no se muestre de manera transparente y requiera de un análisis fenomenológico

⁶⁸ Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica*, ed. Plaza y Valdés, p.17. Si bien no de modo explícito podemos encontrar desde *Ser y tiempo* la génesis de la distinción entre pregunta conductora y pregunta fundamental.

apunta a su particular y peculiar modo de ser, así que para entender a plenitud la necesidad de esta transparencia se requerirá de una exposición del modo de ser de este ente.

Hay que recordar que “[e]laborar el planteamiento de la cuestión acerca del sentido de ser quiere decir: poner al descubierto el preguntar en cuanto ente, es decir, poner al descubierto el propio Dasein (...) la elaboración efectiva del planteamiento de la cuestión es, por lo tanto, una fenomenología del Dasein.”⁶⁹ Hacer transparente al Dasein y plantear la pregunta por el sentido van de la mano. ¿Cómo se hace transparente a este ente? Mediante una fenomenología del mismo, es decir mediante una analítica existencial⁷⁰ [existenzial] del Dasein. ¿En qué consiste esta analítica existencial? Esto es una cuestión que desarrollaré en el siguiente apartado.

Podría parecer que lo dicho hasta aquí nos aleja de la cuestión planteada en este trabajo, sin embargo baste recordar que el análisis de la muerte nos mostrará un modo tempóreo más original del Dasein, y siendo el tiempo el horizonte de la comprensión del ser, se comprende de sí la relación entre muerte y ser, sobre la cual regresaré al final de esta Primera Parte. Formulado lo expuesto aquí, pero ahora desde los objetivos de este trabajo, quedaría de la siguiente manera: para aclarar el sentido ontológico de la muerte es necesario hacer transparente al ente que muere, es decir, al Dasein.

1.4 La constitución ontológico-existencial del Dasein.

¿En qué consiste el análisis existencial [existenzial] de este ente llamado Dasein? Consiste en la elaboración de una analítica existencial, es decir, de un análisis de sus estructuras fundamentales, estructuras que determinan su ser. Hay que notar que hablamos de un análisis de sus estructuras fundamentales, existenciales, lo que quiere decir que el acceso a este ente es peculiar. Para evitar preguntar qué es el Dasein y caer en la vieja tradición metafísica aceptando los presupuestos y consecuencias que esto implicaría.

Con ello para empezar la exposición de las estructuras existenciales de este ente será necesario en primer lugar explicar: ¿qué se entiende por Dasein, o mejor dicho, cómo

⁶⁹ Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.186

⁷⁰ *Existenzial* es un término que se vuelve rigurosamente filosófico en el pensamiento heideggeriano, nuevamente hemos preferido la traducción hecha por Gaos, “existencial”, por encima de la propuesta por Rivera como “existencial” (ello también con sus propias derivaciones, existencial, existencial, etc). Esto porque existencial se vincula rápida y casi mecánicamente en nuestra lengua con un sentido familiar del que precisamente se pretende alejar, por ejemplo, al hablar cotidianamente de problemas existenciales.

se entiende Dasein? Lo característico de este ente es que su modo de ser está determinado por la existencia. Si bien el mismo Heidegger afirma que “la existencia es la esencia del Dasein”⁷¹ no habría que confundirse y pensar en que éste ente está constituido por un qué preciso, que sería su esencia o substancia. Lo único que se pretende afirmar es la “existencia como determinación de ser del Dasein.”⁷² A esto inmediatamente se impone la pregunta ¿qué se entiende por existencia? La afirmación de que el modo de ser del Dasein está determinado por la existencia es formalmente correcta pero ontológicamente incompleta. Será menester aclarar el concepto de existencia.

¿Cómo debe ser entendida la existencia? Precisamente no como normalmente se le entiende en el lenguaje común, es decir, no debe entenderse como la subsistencia de algo, como su mero estar-ahí. Vulgarmente cuando alguien dice “el vaso existe” inmediatamente pensamos que está afirmando que el vaso está-ahí y casi seguramente estará diciendo ello, estará afirmando la presencia del vaso, ahí ante los ojos. Sin embargo el concepto de existencia debe entenderse como “el modo de ser del Dasein”.⁷³ En alemán existe cierta ambigüedad con el término Dasein, pues en el uso corriente esta palabra significa lo mismo que *Existenz*⁷⁴, ambos en un contexto familiar pueden ser vertidos por existencia en nuestra lengua. El enunciado “la existencia es el modo de ser del Dasein” en un alemán corriente incluso sonaría repetitivo, pero precisamente lo que pretende Heidegger es darle a la palabra Dasein un sentido determinado, diferente. “Lo que Kant denomina *Dasein* o *Existenz* y lo que la escolástica denomina existencia, lo designaremos terminológicamente [como] «estar-ahí» [Vorhandensein o Vorhandenheit].”⁷⁵ Estos términos que en alemán

⁷¹ Op. Cit., Heidegger *SyT*, p.231/247. La formulación es “la esencia del Dasein, la existencia”. Y nos remitimos a esta cita, al igual que a la siguiente, para hacer resaltar la diferencia con la famosa cita sartreana “l’existence précède l’essence”, pues no se trata de un preceder de la existencia, sino de lo que está en juego en los términos *essentia* y *existencia*, de los que encontramos un análisis en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Aquí Heidegger está utilizando el concepto alemán *Existenz* precisamente con la intención de diferenciarse de los términos latinos anquilosados en la interpretación, de lo que se trata no es de si antecede la existencia a la esencia o a la inversa, sino de pensar a fondo y de otro modo éstos términos.

⁷² *Ibid* p. 22/43

⁷³ Op. Cit., Heidegger, *PFF*, p.54

⁷⁴ Aquí *Existenz* se traducirá por existencia y *Dasein* se vierte por *Dasein* siguiendo a muchos de los recientes traductores en varios idiomas, como es el Caso de Rivera en español y Martineux en francés por mencionar algunos (de hecho Levinas en los años 30 ya usaba esta traducción, como es visible en su artículo *Martin Heidegger y la ontología* incluido en *EDE*), ello porque *Dasein* se vuelve un concepto filosófico peculiar y característico en la obra heideggeriana.

⁷⁵ *Ídem*.

cotidiano podrían ser intercambiables, sinónimos, en Heidegger toman significados precisos y son estos los que hay que tomar, es decir, aquello a lo que hacen referencia.

Al determinar la existencia como lo propio del Dasein, con esto, no se pretende apuntar a una propiedad o cualidad que estuviera ahí en el Dasein, sino que lo que se quiere dar a entender con éste concepto es su sentido etimológico: existere como estar fuera de sí, lo característico del Dasein es precisamente encontrarse fuera de sí, extático, ocupado en el mundo o en la solicitud del coestar [mitdasein]. El Dasein se ha interpretado a sí mismo siempre desde el modo de ser del ente que él mismo no es. Esto se debe precisamente a su “estar fuera de sí”, es decir, a su modo de ser. A todo esto valdría la pena dar una definición general que sirviera como guía conductora de este concepto: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein”.⁷⁶ Esta formulación la encontramos en prácticamente todas las obras heideggerianas consultadas para esta investigación, por lo que sería innecesario citar todas las versiones, en resumidas cuentas podemos sintetizarlas afirmando que el Dasein es el ente que en cada caso somos nosotros mismos⁷⁷ y a lo que sólo habría que agregar una glosa acaso meramente aclaratoria pero fundamental “el ser de este ente es cada vez el mío”.⁷⁸ ¿Pero cómo es este ente?

El simple análisis de las estructuras existenciales del Dasein es un tema que daría para mucho, pero no siendo éste el propósito del presente trabajo, no me adentraré a detalle en el asunto. Sin embargo una descripción general de estas estructuras me parece necesaria si es que pretendemos entender el sentido ontológico de la muerte. Por ello habrá que explicar de manera general el existencial fundamental de este ente en cada caso mío, el estar-en-el-mundo. Baste aquí como conclusión un señalamiento fundamental: en la tradición metafísica occidental el ente que sirvió de guía para la interpretación de ser fue el ente entendido como estar-ahí, es decir, como presente, con ello la pregunta iba dirigida siempre por el qué, es decir ¿qué es el ser?, ¿qué es la verdad?, etc. Para escapar a esta hegemonía del preguntar que predetermina de antemano al responder siempre como quiddidad o substancia o esencia, entendidas como algo permanente, estable y siempre idéntico, Heidegger intentará la pregunta por el *sentido* del ser y con ello por el cómo de

⁷⁶ Op. Cit., Heidegger *SyT*, p. 7/28

⁷⁷ En cada caso mío traduce siempre traduce aquí el vocablo alemán *Jeweiligkeit*.

⁷⁸ *Ibíd.* p.63/41

este ser y ello nuevamente de manera completamente original, no como un cómo de un ente cualquiera, sino como el cómo particular de la existencia del Dasein. “Ese *Dasein* (...) no significa *qué* alguno (...) sino que lo que a su modo expresa tal denominación es *la manera de ser*.”⁷⁹ ¿Y cuál es su manera de ser? El Dasein es en la modalidad del estar-en-el-mundo que a su vez remitirá a la temporalidad como más adelante se hará patente⁸⁰.

1.5 *El Dasein como estar-en-el-mundo.*

Al establecer al Dasein desde el existenciario estar-en-el-mundo se pretende captarlo desde sí mismo como el ente que cotidianamente es, previo a toda tematización y sobre todo a los prejuicios de la tradición que de inmediato lo determinan como sujeto cuyo correlato sería un objeto. Las “determinaciones de ser del Dasein deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos *estar-en-el-mundo*.”⁸¹ Es un existenciario tripartito pero indivisible, es decir, unitario aunque pueda ser tematizado desde sus distintos componentes, a saber, en el mundo, estar, estar-en. “Dasein significa: estar en el mundo (...) 1) el “en el mundo”, 2) el ente que está en el mundo, 3) el estar-en como tal”⁸², desde estos tres componentes se “proporciona el terreno adecuado para una interpretación del Dasein en términos de cuidado y de ser en la posibilidad”.⁸³ Pero siempre teniendo en cuenta que estos componentes no son nada en sí y por separado cual si pudieran subsistir independientemente mundo, estar-en, y Dasein, de hecho sólo son posibles como unidad, “estar-en-el-mundo, es un rasgo *unitario y originario*.”⁸⁴

Pero ¿cuál es el sentido de cada uno de estos componentes? ¿Cómo es posible su unidad? De manera formal se puede afirmar lo siguiente: el mundo está constituido por la mundaneidad, el ente que es cada vez en la forma de estar-en-el-mundo por el cuidado y el estar-en como tal por la aperturidad.⁸⁵ Para explicar de manera general este existenciario será necesario remitirnos a sus componentes, no sin antes aclarar qué quiere decir el ‘estar-

⁷⁹ Op. Cit., Heidegger *PHCT*, p.192

⁸⁰ Véase en este trabajo el II capítulo de la Primera Parte, en especial el 2.5 La muerte como temporalidad.

⁸¹ Op. Cit., Heidegger, *SyT* *Ibíd.* p.53/74

⁸² Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.28

⁸³ *Ibíd.* p.29

⁸⁴ Op. Cit., Heidegger, *PHCT* p.196

⁸⁵ CF. Op. Cit., Heidegger, *SyT* §12

en' del estar-en-el-mundo⁸⁶, al que se hace referencia con el estar-en-el-mundo. Es de vital importancia no interpretar este estar-en del mundo a la manera de un ente que no es el Dasein, de cualquier ente entendido como estar-ahí o como útil y del que se diría "está en el cajón", al decir que el Dasein es un estar-en-el-mundo precisamente se quiere decir algo muy diferente de cuando se dice el vaso está sobre la mesa. "El estar-ahí «en» [de] un ente que está-ahí (...) son caracteres ontológicos que nosotros llamamos *categoriales*, un género de caracteres que pertenecen al ente que no tiene el modo de ser del Dasein."⁸⁷ ¿Cómo entender, pues, este estar-en propio del Dasein? "[E]l estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*. In procede de innan-, residir, *habitare*, quedarse en; «an» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*."⁸⁸ Es decir, al afirmar que el Dasein es siempre como estar-en-el-mundo, se afirma que el Dasein habita en su mundo en el sentido de ocuparse de él, de morar en él, en-el mundo no como algo a lo que accede a posteriori, después de desplazarse de su esfera interior, sino en el mundo como aquello en lo que ya siempre tiene que habérselas, aquello en lo que ya siempre de antemano se encuentra el Dasein. No es que exista un sujeto aislado llamado hombre y que después por un acto de cualquier índole ingrese en un mundo, ¡no! desde siempre el mundo es el en dónde del Dasein, es aquello que me antecede inmemorialmente, como diría Levinas, no porque estuviera ahí antes que yo, sino porque siempre comparezco desde el mundo. Con este existenciarío Heidegger está haciendo un esfuerzo colosal por mostrar al Dasein desde sí mismo, tratando de romper con los conceptos petrificados que entienden al Dasein como un ente que está ahí y al mundo como otro ente que está-ahí y que por alguna extraña razón y de un modo inexplicable entran en relación. El Dasein es estar-en-el-mundo desde que es Dasein y mientras sea Dasein. Por ahora dejemos aquí el análisis y pasemos al del mundo.

Nuevamente tengamos cuidado de los prejuicios de la tradición, pues son peligrosos y ponen en riesgo una correcta interpretación. ¿Qué se mienta aquí con la expresión mundo? En el párrafo anterior ya hemos dejado vislumbrar algo al respecto, mas hay que recalcar: mundo no es la suma de todos los entes (pues no es ningún ente), no es el

⁸⁶ En este apartado al decir estar-en nos estamos refiriendo al estar-en del estar-en-el-mundo, no al estar-en en cuanto tal y que también forma parte constitutiva de la unidad del estar-en-el-mundo.

⁸⁷ *Ibíd.*, p.53/74

⁸⁸ *Ídem.*

receptáculo vacío en el que se pueda guardar el todo de los entes, tampoco es un súper-ente que fuera en sí al modo de otros entes aunque de mayor magnitud, lo que es más, al referirse al mundo tampoco se está señalando el planeta en términos geográficos. No, el mundo, como ya se dijo, es el en qué de la ocupación, “[el] «estar-en-el-mundo» tiene el carácter del ocuparse. El mundo (...) es el «con-qué» del *trato* propio de la ocupación.”⁸⁹ Aquí ocupación traduce un término fundamental para la articulación de la comprensión del Dasein, Besorge. La ocupación o el ocuparse de es el modo de ser del Dasein respecto del mundo. El mundo es lo más cercano a nosotros, con lo que siempre estamos en el trato ocupado, habiéndonosla y que sin embargo pasa desapercibido precisamente por ello, por sernos tan familiar. “Si el estar-en-el-mundo es una constitución fundamental del Dasein en la que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar-en-el-mundo deberá ser experimentado ya desde siempre de una manera óptica.”⁹⁰ Y precisamente aquello en lo que el Dasein ya siempre está ocupado es el mundo, sea esto explícitamente temático o pase completamente desapercibido y sea cualquiera la actividad que se esté realizando, como diría Gómez Dávila “[e]l mundo no es lugar donde el alma se aventura, sino su aventura misma”,⁹¹ siempre y cuando no se entienda alma desde los postulados de la metafísica.

Con estas aclaraciones todavía no se logra un esclarecimiento completo del fenómeno mundo y aunque en términos puramente formales el mundo puede ser definido como el “*el en-qué del ser del Dasein*”⁹², su descripción en cuanto fenómeno está incompleta. La pregunta es la siguiente: ¿cómo describir al mundo como fenómeno? Concluyamos aquí resaltando que la unidad originaria del estar-en-el-mundo es tripartita: estar-en que remite a la mismidad y a lo que Heidegger en sus obras tempranas llamaba mundo-propio⁹³ y cuya característica es el cuidado [Sorge]⁹⁴; en-el-mundo, que el joven

⁸⁹ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.29

⁹⁰ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.59/81

⁹¹ Gómez Dávila, Nicolás, *Nuevos Escolios a un texto implícito*, p.44

⁹² Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.211

⁹³ Véase, por ejemplo, *OHF*

⁹⁴ Las características relativas a las tres partes constitutivas del estar en el mundo, a saber, cuidado, ocupación y solicitud, vierten los términos alemanes, Sorge, Besorge y Füsorge. Preferimos el término cuidado por ser más neutral y amplio y remitir mejor a lo que aquí se está haciendo referencia, ya que la otra elección, Sorge como preocupación podría hacernos pensar más bien en cuestiones existencialistas o de preocupaciones mundanas y no en la unidad estructural del cuidado y en su remisión a la interpretación que ya siempre ha hecho el Dasein de sí mismo como cura sui. Para un análisis de estos términos véase, principalmente, los párrafos 34, 35, 36 y 37 de *SyT*.

Heidegger designaba como mundo-circundante, y que remite a la mundaneidad del mundo y cuya característica es la ocupación [Besorge]; y los otros a los que remite el estar-en-el-mundo, a lo que nombraba mundo-compartido y cuya característica es la solicitud [Fürsorge]. Y si bien aquí por razones simplificadoras hemos ubicado al cuidado como característica relativa del estar-en, debemos adelantar que el cuidado es lo que dará unidad a la estructura del estar-en-el-mundo. Este cuidado no hace referencia a un preocuparse respecto de la ocupación concreta, sino a la estructura unitaria del estar-en-el-mundo entendida como “anticiparse-a-sí-estando-ya-en... medio-de... los entes intramundanos”,⁹⁵ es decir como lo que da unidad a los componentes de esta estructura como mundo-propio, mundo-compartido y mundo-circundante y cuyo sentido sólo será alcanzado con la puesta al descubierto de la temporalidad originaria.⁹⁶

Por último mencionemos un existenciario que se deriva del estar-en-el-mundo, específicamente de su arista como mundo-compartido, es decir, desde la solicitud y que es de vital importancia para entender por qué el Dasein oculta a sí-mismo su modo de ser y se interpreta desde el dominio de lo público, a saber, el uno [das Man]. Como ya hemos afirmado “inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo”⁹⁷, pero “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?”⁹⁸ No es el Dasein como sí-mismo, sino el Dasein como uno quien es el Dasein en la cotidianidad. El Dasein es un existenciario que posibilita el coestar y es parte constitutiva del Dasein entendido como estar-en-el-mundo. Simple y sencillamente no es nadie en particular, no es un súper Dasein que determine a los demás y que viva por ello, sino es el Dasein en cuanto entregado a la medianía y la publicidad, necesarias para la comunicación. El uno es lo que se dice y se hace:

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; / [127-146] leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encontramos «irritante» lo que *se* debe encontrar irritante. 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.⁹⁹

⁹⁵ Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p.196/214. Para un análisis más exhaustivo del cuidado véase los párrafos 41 y 42 de esta misma obra.

⁹⁶ Véase el 2.5 La muerte como temporalidad de este trabajo.

⁹⁷ Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p.113/134

⁹⁸ *Ibíd.* p.114/134

⁹⁹ *Ibíd.* p.126/246/127/146

El uno impone al Dasein un modo de ver y de entender no explícitos, lo cual no tiene un sentido meramente negativo o peyorativo, pues corresponde al modo de ser de este ente, no podría existir un Dasein sin un mundo público y sin la medianía inherentes al uno, por el contrario, el uno es una estructura necesaria desde la cual el Dasein se mueve ya siempre en la cotidianidad y que le permite garantizarse un suelo fijo y estable para el actuar, ocuparse y convivir cotidianos. Regresaremos a este existenciario en el capítulo siguiente.

1.5.1 La mundaneidad del mundo.

Para finalizar el análisis del mundo remitámonos a la característica más propia del mundo: la mundaneidad. Con este término se designa el cómo del mundo, su modo de ser, “[e]se carácter de ser de lo ente que llamamos mundo (...) lo recogemos en el término de *mundanidad*”.¹⁰⁰ Evidentemente será necesario describir la mundaneidad como lo propio del mundo. El mundo comparece como mundaneidad, y comparece desde siempre, antes de cualquier comparecencia. El modo de ser correspondiente del Dasein respecto del mundo es el ocuparse, como ya se ha mencionado, pero de ¿qué se ocupa el Dasein? Aquí lo importante no es el contenido en cuanto tal, sino el hecho de que el modo cotidiano de ser del Dasein es precisamente el estar ocupado, ex-sistiendo con el ente. Si aquello de lo que nos ocupamos remite al mundo habrá que explicar por qué siempre estamos en contacto con entes y cómo estos comparecen en el mundo, estando ahí.

Lo primero a recalcar es que el mundo no es algo que esté frente de mí y al cual contemple, el ente tampoco. La manera preteórica de comparecer del ente es como útil a la mano [Zuhandenheit]. “Para una ocupación, que permanece en cada caso en su ámbito de actividad, lo mundano (lo que está presente en el mundo) comparece como algo que resulta «útil para»”.¹⁰¹ El modo primario en el que comparecen los entes es el de estar a la mano. De esto podemos pensar en muchos ejemplos, lo circundante del mundo, lo que comparece no son cosas neutras que deban ser teorizadas, no, ni siquiera la naturaleza comparece primariamente de este modo. “El Dasein cotidiano *ya está* siempre en esta manera de ser; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso de manilla (...) al ente *tal como* comparece desde

¹⁰⁰ Op. Cit., Heidegger, *PFF*, p.213

¹⁰¹ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.30

él mismo *en* la ocupación y para ella.”¹⁰² Cuando me despierto y me dirijo a la cocina a prepararme el desayuno, abro la puerta del refrigerador, saco el jamón, un yogurt, tomo un par de blanquillos, enciendo la estufa, pongo aceite o mantequilla en la sartén, etc., todo esto de manera no temática y expresa. Lo que es más, al despertarme no tengo que pensar de manera detallada en todas estas cosas y no pienso en qué movimientos requiero para abrir el refrigerador o en cuánta fuerza requiere picar una zanahoria. Mi trato con el mundo es siempre desde la ocupación que en ese momento está presente. Con ello tampoco se quiere decir que el Dasein siempre esté ocupado haciendo algo, bien puede estar descansando y “perdiendo el tiempo”, “haciendo nada”, como se dice. Pero precisamente en estos comportamientos el Dasein se está ocupando de modo negativo¹⁰³ del mundo, el reposo mismo es un ocuparse de.

Lo que es más, para que el ente capte nuestra atención en la ocupación se requiere de un rompimiento de la misma, se requiere que ésta quede obstaculizada por algo, entonces el para qué del útil queda momentáneamente suspendido. “La ocupación remite a «lo que ya siempre está ahí de este o aquel modo». Y sólo en el círculo de lo que comparece de este modo en la ocupación puede aparecer algo inesperadamente como «obstáculo»”.¹⁰⁴ Todos los entes están descubiertos en la facticidad de la existencia, es decir, en la cotidianidad de la vida del Dasein en la que se encuentra ocupándose de esto o aquello. Me remitiré a un ejemplo que Heidegger utiliza en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ahí nos señala: pensemos en un zapatero, imaginemos que está en su taller atareado con unos encargos de urgencia. El mundo entorno que lo rodea no es el de entes ahí presentes, no es el de cosas neutras y anónimas cuya característica fundamental fuese la presencia por sí mismas. No, lo que lo rodea son útiles que están a la mano, disponibles para el trabajo y la verdad del martillo no radica en su existencia sino en su disponibilidad. Aquí el enunciado: “el martillo es demasiado pesado”¹⁰⁵ es verdadero o falso en relación a la tarea que se encuentra realizando el zapatero. El martillo se hace presente cuando al martillar el zapatero lo descubre demasiado pesado para esta labor y

¹⁰² Op. Cit., Heidegger *SyT* p.67/90.

¹⁰³ No se entienda aquí negativo en sentido peyorativo, ni con un contenido valorativo o moral, pues no se está juzgando el no hacer del Dasein, sino simplemente se le está describiendo como también formando parte de la ocupación, aunque sea en sentido de *no*-ocuparse, por ello negativo.

¹⁰⁴ Op. Cit., Heidegger, *ECT* p.3

¹⁰⁵ Op. Cit., Heidegger, *PFF*

entonces requiere remplazarlo por otro más adecuado para la tarea que surge en aquel momento. Un ejemplo muy adecuado para representar esto es el utilizado por Xolocotzi en sus cursos, cuando nos dice, por ejemplo, al ir manejando no vamos teorizando en el radiador o la llanta, no pensamos en la función del carburador y ni siquiera sabemos las relaciones de fuerza y mecánica que hacen que funcione, pero cuando la llanta se poncha entonces ésta se hace presente, se convierte en un obstáculo para la ocupación de ese momento.

De ahí que Heidegger diga “nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el *útil* [Zeug]”.¹⁰⁶ ¿Pero cuál es la característica de este ente llamado útil? “El modo de ser del útil en que éste se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* [Zuhandenheit]”.¹⁰⁷ Contamos ya con todos los elementos para explicar la mundaneidad del mundo, si bien parece que nos hemos alejado de ello pues estamos hablando del ente que comparece en el mundo, es decir, del ente intramundano. Lo propio del útil es su estar a la mano, pero éste se caracteriza como un estar a la mano *para* la ocupación. Lo primero a notar con ello es que los útiles no aparecen nunca por sí solos y no existe la esencia “martillo” o “piedra”, sino que su ser es su *ser para* en la utilidad. Es decir, el mundo no comparece como la suma de entes que están ahí presentes, sino como un enmarañado de remisiones para la ocupación. El martillo remite a los clavos, los clavos a las maderas y suelas, las suelas al cuero, el cuero a los cordones y todo esto al taller. O lo que es lo mismo: “Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es «algo para...» (...) De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para”.¹⁰⁸ Con esto ya podemos vislumbrar lo que se mienta con el término mundaneidad; mundaneidad mienta el ser del mundo que nunca es un conjunto de entes que simplemente estuvieran ahí, sino la cadena remisional en el cual comparecen los otros, el ente intramundano y los útiles. Ah esta característica que es lo propio del mundo se le llama significatividad [Bedeutsamkeit]. “El carácter respectual de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como signi-ficar [be-deuten]. (...) Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria (...) Al todo

¹⁰⁶ Op. Cit., Heidegger, *SyT* p.69/90

¹⁰⁷ Ídem.

¹⁰⁸ Ibídem

respeccional de este significar lo llamamos significatividad.”¹⁰⁹ La mundaneidad es la totalidad de estas cadenas respeccionales, de estas remisiones del para de la utilidad. Notemos que en la totalidad respeccional aparecen los otros, es decir, el para de la ocupación también remite a los otros Dasein, por ejemplo como aquél para quien se trabaja, aquél con quien se trabaja, aquél que vende, etc.¹¹⁰ Baste con ello para caracterizar de manera general lo que se entiende por mundaneidad comprendida como la esencia, o mejor, como el modo de ser del mundo.

II. Análisis ontológico-existencial de la muerte

En este apartado pasaremos a analizar propiamente el fenómeno de la muerte, el rodeo anterior era necesario para esclarecer el contexto desde el cual este análisis está fundamentado y el horizonte que tiene como panorama. Una vez subrayada la importancia de entender al hombre como un ente dinámico, en *ejecución*, en movimiento y al cuidado como la esencia de este ente; es decir, como *Dasein* y no como una cosa que está-ahí, presente o a la mano y, a su vez a este ente como estar-en-el-mundo con todo lo que ello implica: el coestar y la coexistencia, el mundo y su modo de ser como mundaneidad y su estar-en como relación consigo mismo, el mundo y los otros. Teniendo como punto de partida el suelo de estos análisis del modo de ser del Dasein es posible finalmente adentrarnos en los análisis del fenómeno de la muerte que es el fenómeno que guía esta investigación. Para este segundo capítulo dividiremos la exposición de la siguiente manera: 2.1 El Dasein como un ente que está vuelto a la muerte; 2.2. Interpretación cotidiana de la muerte; 2.3 La muerte en sentido originario; 2.4 Adelantarse y retener; y 2.5 El sentido temporal de la muerte.

¹⁰⁹ Op. Cit., Heidegger, *SyT* p.87/108

¹¹⁰ Cf. Op. Cit., Heidegger *ECT* p. 32-38, *OHF* §18,19 y 20, *PHCT* §23 y 24

2.1 El Dasein como un ente que está vuelto a la muerte.

Como se ha señalado el Dasein parte ya siempre de una interpretación previa y no esclarecida, desde siempre se encuentra en situación hermenéutica y su trato con los útiles, los entes intramundanos, los otros y consigo mismo viene prefigurado por un haber previo, una manera previa de ver y una manera previa de entender;¹¹¹ “[t]oda interpretación tiene su haber previo, su manera previa de ver y su manera de entender previa”¹¹². Tarea de la fenomenología es esclarecer esta situación hermenéutica en la que el Dasein ya siempre se mueve guiado por la concepción dominante y mediana del uno. Habiéndose interpretado a sí mismo como un ente que está ahí, presente, el Dasein sobreentiende la muerte como algo que todavía no es, que está por llegar, que algún día sucederá, como lo todavía no presente, como lo que todavía no está-ahí. “Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está constituida por el poder-ser, entonces, mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que *no ser todavía algo*.”¹¹³ Es decir, siendo el Dasein un ente arrojado a su facticidad, a sus posibilidades o poder-ser, y desde ellas interpretándose y proyectándose hacia ocupaciones mundanas, la muerte se le devela como aquello que pondrá fin a su estar-en-el-mundo. Al morir el Dasein dejará de ser un poder-ser, pero entretanto, por lo mientras, entretiempos, todavía hay tiempo para ocuparse de las actividades cotidianas. Por ello me permito utilizar el término *entretiempos* cuya definición de diccionario es “tiempo de primavera o de otoño próximo al verano y de temperatura suave”,¹¹⁴ y que daré el uso figurado: tiempo entre el nacimiento y la muerte, de igual modo el vocablo entretanto designa esta peculiaridad, pues según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española quiere decir “durante algún tiempo indeterminado”. Antes de morir todavía *puedo* tomar una taza de café o una copa de vino, incluso el condenado a muerte mientras se encamina al patíbulo tal vez se diga - todavía hay tiempo para un cigarro, para escapar, para arrepentirse, para un milagro que me salve de mi pena capital. Pareciera que el Dasein interpreta la muerte como un todavía no y antes del fin, todavía puedo poder.

¹¹¹ Cf. Heidegger, *SyT* §32, *OHF* §3,16 y 18, *PHCT* §31

¹¹² Op. Cit. Heidegger *SyT*, p. 232/248

¹¹³ *Ibíd.* 233/249

¹¹⁴ *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*

A esta curiosa configuración de la interpretación media de la muerte Heidegger la llamará resto pendiente [Ausstand] y que podríamos simplemente traducir como pendencia¹¹⁵, “el Dasein, mientras él es, queda / [234-250] siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el «fin» mismo. El «fin» del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser (...) limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein.”¹¹⁶ Aquí surge una aparente aporía filosófica: si la muerte es el fin de la existencia y mientras exista el Dasein siempre estará por ser algo que *todavía* no es, si lo propio de este ente es no ser todavía algo, entonces es imposible captarlo en su integridad, en su totalidad. Mientras exista habrá posibilidades no actualizadas, concluirá la interpretación cotidiana y por lo tanto la muerte será un eterno misterio imposible de penetrar, la existencia siempre será un entretiem po, un entretanto.

Debido a estas consideraciones la muerte aparece como algo impenetrable, pues para captarla habría que morir, pero muriendo se deja de ser y por lo tanto ni al morir se puede iluminar, es decir, entender racionalmente, el *lumen naturale* no alcanza para alumbrar los recónditos recovecos de la muerte. Sartre decía en su famoso *El existencialismo es un humanismo*, que en el hombre la “la existencia precede la esencia”¹¹⁷ pues aquello que el hombre es, es lo que todavía no es y cuando lo sea, volverá a ser lo que todavía no es y que podríamos resumir en su ya célebre frase: “*el hombre es un ser-que-no-es-lo-que-es y que-es-lo-que-no-es*”¹¹⁸. De súbito pareciera revelarse la existencia como un mar infinito de posibilidades que nunca serán actualizadas en su totalidad y a las que la muerte como verdugo insensible pondrá fin abriendo un enorme signo de interrogación. A Heidegger lo que realmente le interesa no es esta interpretación de la muerte en sí, sino lo que ella oculta y esto porque es necesario captar al Dasein en su integridad para poder completar un análisis fenomenológico se requiere mostrar éste ente en su totalidad y la muerte pareciera un impedimento insalvable: “sólo si tematizamos lo ente en cuanto todo existe la garantía de que podremos interpretar la totalidad de su ser en lo ente mismo (...) el

¹¹⁵ Una de las definiciones de la RAE para pendencia es “estado de juicio que está pendiente de resolución” y a la muerte se le ve como eso, algo pendiente, juicio que está por resolverse y del que ya conocemos la sentencia: pena capital.

¹¹⁶ *Ibíd.* 250/233-250/234

¹¹⁷ Sartre, Jean-Paul *L'existencialisme est un humanisme*, ed. Gallimard / folio essais p.26 / “l'existence précède l'essence”

¹¹⁸ Sartre, Jean-Paul *L'Être et le Néant*, ed. Gallimard, p.722

Dasein en su totalidad.”¹¹⁹ ¿Cómo analizar al *Dasein* en su muerte y así en su integridad? Adelantemos de inmediato, la muerte sólo puede ser fenomenológicamente entendida como un *estar vuelto hacia la muerte*, “[s]i hablamos de un modo que sea conforme al *Dasein*, la muerte sólo es en un existensivo *estar vuelto hacia la muerte*”,¹²⁰ pero para explicar y analizar este estar vuelto hacia la muerte propio del *Dasein* habrá que, primero, esclarecer la interpretación mediana y cotidiana de la misma.

2.2 Interpretación cotidiana de la muerte.

Ya hemos señalado algunos puntos fundamentales de la interpretación mediana pero aquí habré de desglosarlos a detalle para entender mejor el problema. Tomaré como ejemplo la célebre e inolvidable película del director sueco Ingmar Bergman *El séptimo sello*. El film se desarrolla en la Europa Medieval azotada por la temible epidemia de la peste negra que mermó a gran parte de la población del llamado viejo continente. La atmósfera de esta bellísima obra nos ejemplifica lo que podríamos denominar las tres características principales de la interpretación mediana de la muerte: primero, su carácter de inevitable, apodíctica; segundo, su carácter de siempre futura, su futuridad; tercero, su carácter de omnipresente, aunque de manera tácita, en la cotidianidad.

Cotidianamente el *Dasein* se encuentra ocupado con las actividades desde las que se comprende y sin olvidar que la unidad de la estructura del estar-en-el-mundo se muestra como cuidado, es decir, como anticiparse-a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio de los entes¹²¹ podemos preguntarnos: ¿Qué relación tiene la estructura del estar-en-el-mundo con la muerte? Que la muerte ya está presente en las ocupaciones y en el coestar [mitdasein]. El *Dasein* también “en el ocuparse se ocupa el *Dasein* a la vez de su ser propio.”¹²² El *Dasein* está proyectado hacia sus posibilidades de las cuales él todavía no es y que sensu stricto nunca será, si por ser se entiende el presente-permanente-constante. “El estar a la busca, el salir tras algo, es un estar a la busca, un salir tras *aquello que él todavía no es*. Siendo cuidado, el *Dasein* está por esencia *de paso hacia algo*; cuidándose, el *Dasein* es para

¹¹⁹ Op. Cit., Heidegger, *PHCT* p.384

¹²⁰ Op. Cit., Heidegger, *SyT* p. 234/250

¹²¹ Cf. 2.1 El *Dasein* como estar en el mundo, de la Primera Parte de este apartado.

¹²² *Ibíd.* p.369

consigo mismo en cuanto algo que todavía no es.”¹²³ ¿Qué es eso que él todavía no es? ¿La muerte? Pero cuando el Dasein haya muerto ya no será y por lo tanto siempre habrá carencia de ser, imposibilidad de captarlo en su integridad, pendencia, como lo hemos llamado. La solución de estas aparentes aporías va de la mano del esclarecimiento de la interpretación cotidiana.

Regresando a nuestro ejemplo filmográfico, en el *Séptimo sello* la muerte está omnipresente, la devastación de la peste negra es espantosa, el regreso a casa de un par de soldados de la guerra santa se ve frustrado, no es un regreso victorioso a la patria donde los esperan con laureles y vítores, es un retorno en el que ya no hay familiaridad en la patria porque acecha una enfermedad mortal. En estas circunstancias la muerte reta a uno de los soldados a una partida de ajedrez, que al perderla – pues ella siempre gana – terminará con su vida. La muerte como una partida de un juego no de azar sino con reglas claras pero que al desarrollarse se convierten en combinaciones infinitas de las que ya no se tiene control y que representan el poder-ser, las posibilidades en las que el Dasein se encuentra proyectado nos ejemplifica bien la muerte. Al terminar el juego no habrá ya más posibilidades de movimiento, es decir no habrá más poder-ser. Ante tal escenario pareciera que la única salida consiste en alargar la partida lo más posible, en vivir entretiempos, aplazar cuanto sea posible el fin. De esta interpretación podemos derivar dos características de la muerte: primero que la muerte está ya siempre presente, en el horizonte inabarcable de la cotidianidad, presente en su cercana lejanía, en su ausencia. La muerte de los otros se hace patente como un hecho irrefutable, “[e]xperimentamos la muerte y sabemos (...) que el morir es una salida del hombre de este mundo que quizás también nos alcance en algún momento”.¹²⁴ Ello no sólo en circunstancias desfavorables como las que muestra el filme, pues el uno también sabe respecto a la muerte acechante.

La interpretación dominante cotidiana sabe de antemano que “uno también ha de morir”, está cierta de esto. La muerte está presente en las habladurías: murió un conocido, murieron personas en un país lejano, forma parte de las noticias diarias, de las charlas en los cafés. El uno “se expresa diciendo: «uno ha de morir antes o después, pero por el momento...» (...) El «uno muere» deja emerger la muerte como una posibilidad, pero lo

¹²³ Ídem.

¹²⁴ Op. Cit. Heidegger, *TeH*, p.80

hace de tal manera que la elimina al mismo tiempo como una posibilidad en cada caso propia.”¹²⁵ El que muere siempre es el otro, por ahora uno todavía no, todavía queda tiempo para..., sin embargo de igual manera se tiene certeza apodíctica de la muerte pues “todos los hombres son mortales” y yo también algún día habré de morir, pero mientras tanto... El uno esquiva esta posibilidad, la elude, huye presuroso hacia las ocupaciones cotidianas, se distrae en la habladuría, transforma su posibilidad más propia en una habladuría más, “[l]a ocupación absorbida en el mundo se muestra indiferente ante la muerte, procura olvidar la propia muerte.”¹²⁶ Y así, alejando de sí mismo a su posibilidad más propia, a su poder-ser, el Dasein interpreta la muerte como cierta pero lejana – son los otros los que mueren, yo todavía no – se repite y con ello pareciera que la muerte viniera de fuera, del otro, del verdugo, del accidente, de la enfermedad, posibilidad en la que el Dasein nada puede y sólo espera su momento, su *tiempo para morir* (pensando en aquella película de Arturo Ripstein). Así “[e]l Dasein elude la muerte y la aparta como posibilidad. Esta huida llega tan lejos que en la cotidianidad se trata de convencer al moribundo de que no morirá y se intenta mantenerlo lejos de su muerte”,¹²⁷ el uno interpreta la muerte como una posibilidad que debe eludirse, en la cual ni siquiera hay que pensar e inclusive reflexionar constantemente sobre ella se sobreentiende como cobardía y debilidad. Pero como bien dice aquella bella poesía *Nocturno en que habla la muerte* de Xavier Villaurrutia:

“Y es inútil que vuelas la cabeza en mi busca:
estoy tan cerca que no puedes verme
estoy fuera de ti y a un tiempo dentro”¹²⁸

Tan *cerca* pero interpretada como si fuese algo *tan lejano* como aquello que algún día sucederá, sin embargo la “muerte no *existe*. La muerte es en cada caso la *mía*. El Dasein, en su-ser-en-cada-instante, es en cada caso su muerte. Dasein significa ser-posible. Su muerte es la *más extrema* posibilidad”.¹²⁹ Cabría preguntarse ¿por qué y/o de qué huye el Dasein tan apresuradamente intentando eludir su propia muerte? De sí mismo, de su tener que ser, de su mismidad, de su ser, o mejor aún, del fundamento infundado de su propio ser. Aplicando aquella célebre frase agustiniana a la muerte “noli foras ire, in te redi

¹²⁵ Op. Cit. Heidegger, ECT, p.66

¹²⁶ Ibídem.

¹²⁷ Op. Cit. Heidegger, TeH, p.80

¹²⁸ Villaurrutia, Xavier, *Nostalgia de la muerte, poemas y teatro*, ed. FCE, p.60

¹²⁹ Op. Cit. Heidegger, ECT, p.65

quia in interiore homine habitat” (no vayas fuere, en ti vuelve, porque en el interior del hombre habita)¹³⁰ mortis, la muerte – habría que agregar – en el interior, sí, pero entendido como ex-sistencia, como estar-en-el-mundo, es decir, la muerte es *mi* posibilidad más propia y extrema, la muerte es *mi* muerte, insalvable e ineludible, con la cual tengo que habérmelas de manera insustituible, nadie puede morir por mí, es decir, nadie puede morir *mi* muerte de la misma manera que yo no puedo morir por otro, es decir, morir *su* muerte; “*nadie puede librar al otro de su muerte. (...) El morir es algo con lo que cada Dasein tiene que cargar por sí mismo (...) todo Dasein, por serlo, ya ha tomado a su cargo esa manera de ser (...) sólo por ser, la muerte es ya algo inherente a mí.*”¹³¹ Yo soy mi muerte, la cual está tan lejos y tan cerca. Evidentemente se puede morir por otro o a la inversa, pero sólo en sentido figurado, pues si acaso fuera posible morir en determinado momento, sustituyendo al otro, eso únicamente aplazaría su muerte, es imposible sustituir al otro en su propia y exclusiva muerte. No hay escapatoria posible, por más que uno pretenda fugarse, la muerte llegará. Esto porque es *mi* muerte, como viniendo del exterior pero ya siempre siéndola yo, querer huir de su muerte es como pretender escapar de tu cuerpo, en cierto sentido ambas cosas absurdas, pero justificadas por la interpretación dominante como presencia permanente constante. De hecho el “morir no es un incidente, sino un fenómeno sólo existencialmente comprensible (...) qué habrá que ceñir todavía más cerca”¹³², análisis que realizamos en los siguientes apartados.

Volviendo a la comprensión cotidiana y resumiendo lo hasta aquí expuesto: la muerte es omnipresente porque se encuentra ya desde siempre en la interpretación pública dominante, la cual a pesar de saber que “uno también se muere” aleja y huye de esta posibilidad, la aparta porque la muerte remite a la inestabilidad del uno mismo, a la inevitable mismidad del Dasein, que huyendo de la muerte huye de sí mismo. De esta interpretación mediana hay que resaltar otros dos elementos ya tácitamente mencionados e importantes: el carácter indeterminado de la muerte y su apodicticidad: “[l]a muerte es completamente *indeterminada* en su llegada, aunque cierta. El ocuparse cubre esta indeterminación con lo que todavía tiene delante de sí”¹³³. La muerte es indeterminada

¹³⁰ Agustín de Hipona, *Las confesiones*, ed. BAC.

¹³¹ Op. Cit. Heidegger, *PHCT*, p.388

¹³² Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p.240/257

¹³³ Op. Cit. Heidegger, *ECT*, p67

porque uno sabe que llegará pero nunca sabe *cuándo*, incluso el moribundo en su agonía, el enfermo en fase terminal, ignoran el momento preciso, el ahora en el que la muerte por fin sucederá. Ni siquiera el suicida más previsor puede controlar el momento exacto pues siempre puede haber imprevistos, una última llamada, un último suspiro que alarga la espera, una última tentación. Esta indeterminación también proviene de la medianía y habría que preguntarse ¿por qué uno quiere saber cuándo va a morir? ¿Por qué la interpretación cotidiana trata de fechar-datar la muerte, su muerte? Estas preguntas las abordaremos más adelante. La apodicticidad de la muerte también resalta por su extrañeza, podríamos considerarla el paradigma de otro tipo de apodicticidad, una apodicticidad no matemática y evidentemente en otro sentido. ¿Cómo puede estar el Dasein cierto de *su muerte* cuando no está-ahí? La muerte es más cierta que las palabras que escribo, que el bolígrafo que las plasma y todo ello, tal vez, sólo porque la interpretación dominante de certeza, verdad y apodicticidad están tomadas sólo de un modo de ser, tema en el que aquí no ahondaremos. Por último señalemos que la película también atina en la interpretación dominante al representar a la muerte como un personaje exterior que viene por la vida de cada quien, personaje que sólo hace su trabajo.

¿Cómo explicar estas características propias de la muerte, su certeza, su futuridad, su apodicticidad, su implícita presencia en la cotidianidad? ¿Acaso la mediana se equivoca por completo en su interpretación dominante de la muerte? ¿No es evidente que la muerte es evidente, cierta, siempre futura – todavía no, por ahora no, aún no – y que ya desde siempre está presente, al menos tácitamente, en la cotidianidad y en las habladurías? ¿En qué se equivoca esta interpretación? ¿Acaso no atina perfectamente con la muerte aquella frase *mors certa, sed hora incerta*? Adelantemos: en lo que se equivoca no es en estas características en sí mismas, sino en que deja sin esclarecer su origen, esta interpretación dominante sin ser completamente errónea está basada en una situación hermenéutica no esclarecida y por lo tanto a esta comprensión de la muerte la podemos llamar impropia e incompleta, aunque también lo sea en otro sentido de impropiedad. Es tiempo de pasar al análisis y exposición de la interpretación propia y originaria de la muerte.

2.3 La muerte en sentido propio

Aquí se vuelve necesario aclarar el origen y sentido propio de la muerte y sus características. Subrayando enfáticamente el hecho de que la muerte es en cada caso mía y que “[s]i la muerte es la posibilidad más extrema que el Dasein mismo es (...) debe tener diferentes posibilidades de encararla.”¹³⁴ Y aquí no se trata de sermones acerca de cómo se *debe* encarar la muerte, ni de jerarquizaciones al respecto, sino de describir los distintos modos de encararla, evidentemente no de manera particular, lo cual sería una tarea casi infinita, sino las formas generales en que se le puede hacer frente, que son dos, a saber, desde la propiedad o desde la impropiedad. Hemos descrito la segunda en el anterior apartado, encarar la muerte de manera impropia consiste en huir de ésta posibilidad, apartarla de sí, evadirla. Tampoco se trata “de describir modalidades de muerte, sino de comprender la muerte como posibilidad (...) No queremos ofrecer una metafísica de la muerte, sino comprender sus estructuras ontológicas”,¹³⁵ estamos ante un análisis estrictamente fenomenológico que pretende esclarecer los presupuestos para lograr una comprensión originaria del Dasein.

Todo quedaría mal interpretado si se pensara que, siendo la impropiedad el huir de sí mismo y el refugiarse en la supuesta estabilidad y seguridad del uno y de la medianía, la propiedad sería hacer lo contrario y que entonces habría que buscar la muerte, desearla, suicidarse. El pensamiento heideggeriano no podría estar más alejado de ésta interpretación, la cual sin embargo se ha hecho y ella pretende reducir el análisis sobre la muerte a un lujo burgués nacido del ocio o a un oscuro y confuso pensamiento o a una visión pesimista de la existencia, para nada porque a fin de cuentas como el mismo Heidegger lo apunta “lo difícil no es morir, sino arreglárselas con la muerte en el presente.”¹³⁶ Luego de lo que se trata es de “ir a las cosas mismas”, de describir el fenómeno tal cual es, y en su mostrarse nos da dos posibilidades: la impropiedad y la propiedad.

Aquí surge un tema al que nada he hecho referencia pero que es ineludible, siendo además uno de los más polémicos, controversiales y malinterpretados, aunque también de los más, y tal vez por ello, afamados. Aquí no discurriremos largamente sobre lo que la

¹³⁴ Op. Cit., Heidegger, *TeH*, p.80

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ *Ídem.*

propiedad quiere decir, sino que trataré de explicar el modo propio de encarar la muerte y lo que debe de quedar ampliamente señalado y repetido hasta el cansancio es que Heidegger no pretende hacer juicios moralizantes sobre el tema sino describir el fenómeno, analizarlo existencialmente, comprenderlo originariamente, interpretarlo despojándolo de la petrificación de los prejuicios y, a la vez, esclareciéndolos. Asentando lo dicho la pregunta sería más bien: si existen dos modos de encarar la muerte, propia o impropia y ya hemos descrito la segunda posibilidad, ¿en qué consiste o cómo se encara la muerte en forma propia? ¿Es si quiera posible encarar la muerte propiamente?

Antes de responder a tan importante pregunta terminemos por esclarecer las características de la muerte antes mencionadas. “Uno también ha de morir, pero todavía no”, lo que quiere decir: la muerte pasará, es algo todavía no presente rondando en el horizonte de un futuro indeterminado. ¿Por qué se le considera a la muerte como algo siempre futuro e indeterminado y no como algo que yo mismo soy? Si debemos afirmar junto con Heidegger que “yo mismo soy esa posibilidad constante y extrema de mí mismo”¹³⁷ tenemos que explicitar el por qué de su carácter de futura, que aquí nombraremos con la palabra *futurición*.¹³⁸

En el fondo el problema no es la futuridad de la muerte, la cual en cierto sentido es cierta, sino su futurición o la futurición del hombre, mejor dicho, del Dasein. La cuestión reside en desde dónde y cómo se interpreta esta característica, lo fundamental es interpretarla correctamente. El problema surge porque la interpretación mediana precomprende que para que algo esté terminado, completo, en su totalidad, debe haberse actualizado, ser presente, estar-ahí ante los ojos. Por lo tanto se interpreta a la muerte como algo que no es y que cuando sea ya no podremos decir nada al respecto. Incluso se fantasea con la posibilidad de morir y poder regresar a la vida para explicar qué es la muerte pues se piensa a la muerte en términos de acto y potencia vulgarmente entendidos. Y ello, nuevamente, única y exclusivamente porque el ser se comprende primordialmente como estar-ahí cuya principal característica es la presencia entendida como presente permanente constante y a la realidad como lo actual. Porque querer morir y regresar a la vida para poder

¹³⁷ Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.391

¹³⁸ La RAE define futuridad como “condición o cualidad de futuro”, mientras la futurición como “Condición de estar orientado o proyectado hacia el futuro, como la vida humana.” Esta distinción será muy útil para esclarecer que la futuridad de la muerte está arraigada en la futurición de la existencia. La justificación de la elección de este vocablo será evidente en los siguientes apartados.

decir qué es la muerte es no entender en lo más mínimo a la muerte, sino imponerle interpretaciones dominantes, es tratar de aprehenderla desde criterios y parámetros ajenos a ella misma.

Heidegger pone un curioso ejemplo que nos puede ser de ayuda para esclarecer la cuestión y que “[a]un cuando (...) concuerde formalmente con el Dasein (...) [no coincide] respecto de la estructura ontológica del fin”,¹³⁹ lo que no impide que nos permita acercarnos, aunque sea formalmente, al sentido de futuridad de la muerte y con ello a la futurición de la existencia. De un fruto no se dice que no sea porque no está maduro, acaso sería no comestible, tampoco se considera que su maduración sea algo que acontece en un futuro lejano e indeterminado, sino que se le considera como lo que es: un proceso que el fruto mismo ya desde siempre, por ser fruto, está siendo, “[n]ada de lo que imaginablemente se le pudiera agregar podría eliminar la inmadurez del fruto, si este ente no viniera *por sí mismo* a la madurez”,¹⁴⁰ sin que ello quiera decir que madura por sí solo, pues requiere de la temperatura, tierra, lluvia y demás condiciones propicias del medio ambiente. De igual modo la muerte viene desde el Dasein mismo, él es su propia muerte, sin que ello quiera decir que no tenga cierta arista de alteridad, como una terrible enfermedad o un accidente imprevisto y fatal. El ejemplo también es limitado porque el fruto maduro, cuando ha concluido su proceso, sí que está-ahí presente, ante los ojos, palpable y comestible, disfrutable en su dulzura. Mientras que el Dasein al morir, deja de ser Dasein, ya no es más un estar-en-el-mundo y por ello al “cuerpo” de un muerto se le llama cadáver.¹⁴¹

Pero si encarar propiamente la muerte no puede querer decir morir en lugar de huir de ella, ¿cómo sobrepasar o traspasar el hecho de que siempre sea futura? Esto sólo es posible porque el Dasein ya es su no todavía y porque “[e]l terminar al que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein, sino un *estar vuelto hacia el fin*”,¹⁴² estar vuelto hacia el fin, o, como nosotros hemos preferido llamar, ser hacia la muerte, fenómeno que es la futurición por excelencia. Siendo la muerte lo que está por delante, el no-todavía que hace de él un poder-ser, entonces más que pretender hacerla presente, habrá

¹³⁹ Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p. 244/261

¹⁴⁰ *Ibíd.* 243/260

¹⁴¹ Cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*,

¹⁴² Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p. 245/262

que *adelantarse* a esta posibilidad, si la muerte es un estar vuelto hacia la muerte, un estar de cara a la muerte, entonces habrá que *encararla*; si la cotidianidad esquiva la posibilidad, huye de ella, se espanta ante ella, entonces de lo que se trata es de *retener* esta posibilidad, porque “[h]allarse delante de una posibilidad significa concebirla *como* posibilidad. *Hacer frente* a la muerte como posibilidad significa tenerla ahí, de manera que nos haga frente puramente como lo que es (...) Dejar que esta posibilidad exista como posibilidad (...) significa *adelantarla*.”¹⁴³ Digámoslo de inmediato: *asumir* propiamente la muerte consiste en retenerla, adelantarla y en hacerle frente o encararla en su carácter de pura posibilidad, de posibilidad pura. ¿Pero cómo es esto posible?

Antes de responder unas cuantas palabras sobre la apodicticidad relativa a la muerte. ¿Cómo podemos tener certeza de la muerte siendo siempre futura? Porque siendo en cada caso mía, al *ser*¹⁴⁴ yo mi muerte, la certeza que tengo de ella viene de mí ser mismo, de mi Dasein, del modo de ser propio de este ente. El tema de lo que he aquí llamado apodicticidad de la muerte es hartamente interesante: la certeza de la muerte muestra otro tipo de certeza, otro tipo de apodicticidad, una apodicticidad que podríamos llamar existencial o, mejor dicho, existencial y que contrasta, sin contradecir, con las concepciones dominantes de verdad, certeza y apodicticidad. La pregunta por la verdad es una cuestión que surge desde los inicios del filosofar occidental y que ocupó un lugar privilegiado en el análisis de los grandes pensadores, pero ¿qué es la verdad? Existen ciertos prejuicios entorno a la cuestión de la verdad, el primero a señalar es aquél que prejuzga siempre de antemano que la verdad es una cuestión exclusiva de la lógica, prejuicio por demás plenamente aceptado y que nos aleja de un volver a plantear la pregunta por la verdad¹⁴⁵. Partamos de la definición clásica y más aceptada de verdad y, de la cual aunque existen muchas variantes todas comparten el mismo suelo, para explicar y ejemplificar mejor los prejuicios entorno a esta cuestión. Comúnmente la verdad se entiende como correspondencia, según aquella definición clásica “*adaequatio intellectus et rei*”, traducción latina de la formulación aristotélica y convertida en referencia canónica. Con esta concepción se sentó la base a aceptar, ya siempre como siendo de suyo evidente, que el lugar en el que reside la verdad es la proposición y exclusivamente en ella y así para poder

¹⁴³ Op. Cit. Heidegger, *TeH*, p.82-83

¹⁴⁴ En cursivas para subrayar el extraño giro lingüístico que sufre el verbo ser al afirmar: yo *soy* mi muerte.

¹⁴⁵ Cf. Heidegger, *LPV*.

constatar algo como verdadero o falso es necesario un juicio y que éste se adecue con aquello a lo que hace referencia. Al afirmar “la hoja es blanca”¹⁴⁶ dicha proposición será verdadera si corresponde la cualidad blanca al referente hoja. La fenomenología radicalizará esto y preguntara por lo que le antecede, por lo pre-predicativo¹⁴⁷ o prejudicativo y no es que se rechace la definición clásica sin más, en ningún momento se pretende negarla arbitrariamente, sino que se trata de ir a la raíz del asunto. ¿Qué es lo que posibilita que un enunciado pueda corresponder o adecuarse a la cosa, hecho o fenómeno?

Mencionaré aquí en términos generales la interpretación heideggeriana entorno a la verdad para después poder explicitar un poco más a lo que aquí he llamado apodicticidad existencial. Lo primero a notar es que para que cualquier proposición pueda tener correspondencia, para que la *adaequatio* sea posible es necesario que el ente esté ya previamente descubierto, en la claridad, *iluminado*. ¿Qué quiere decir que hay una verdad antes del enunciado? Primero que nada hay que dejar en claro que esto no significa que las cosas sean verdaderas porque existan en sí, simplemente mantengamos presente que para que haya adecuación se requiere previamente algo des-oculto, se requiere que aquello a lo que el enunciado tiene que adecuarse ya esté previamente descubierto, abierto. Pero, surge la pregunta: eso que ya está previamente desoculto ¿en dónde está desoculto? Del replanteamiento de esta cuestión Heidegger deriva una nueva “definición” de verdad: “[s]er verdadero [verdad] quiere decir ser-descubridor”.¹⁴⁸ ¿Pero qué es lo que descubre la verdad? ¿Cómo puede la verdad descubrir al ente? Remitiéndose a los griegos Heidegger despetrifica el vocablo griego $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$, que literalmente significa no-ocultación; “ $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ equivale a sacar algo de su ocultamiento, a poner de manifiesto. Para los griegos la verdad significa quitar lo que cubre, descubrir, develar”¹⁴⁹. Estamos frente a uno de los planteamientos fundamentales del pensamiento heideggeriano: la verdad es una cuestión ontológica-existencial porque remite al Dasein y a la comprensión de ser: “[e]l ser verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma del ser del Dasein. Aquello que hace posible este descubrir mismo necesariamente deberá ser llamado verdadero en un

¹⁴⁶ “La hoja es blanca” es un enunciado en el que todavía quedarían muchas cosas por aclarar, incluida la función del “es”, para ello véase los párrafos 16-18 de *PFF*.

¹⁴⁷ Cf. Husserl, Edmund *Experiencia y juicio y Lógica formal y lógica trascendental*.

¹⁴⁸ Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p. 218/235

¹⁴⁹ Op. Cit. Heidegger, *PFF*, p.308/264

sentido más originario”.¹⁵⁰ El lugar en el que reside la verdad, en sentido primario, no es la proposición, ni las cosas, ni si quiera el entendimiento, el lugar en el que reside es el Dasein en tanto estar-en-el-mundo. Y así la certeza existencial de la muerte es tan evidente como el *cogito* cartesiano, pues el *sum* que implica, envuelve no sólo las cogitaciones sino mi modo de ser como Dasein, como estar-en-el-mundo y como estando vuelto hacia el fin, como ser hacia la muerte, como la posibilidad más propia que yo mismo soy.¹⁵¹

Es esa certeza de que soy yo mismo el que va a morir es la certeza básica del propio Dasein, y un enunciado auténtico acerca del Dasein, (...) el enunciado pertinente al ser del Dasein sería: *sum moribundus*, y no *moribundus* por estar gravemente enfermo o herido, sino que, sólo por ser, soy ya *moribundus* –el *moribundus* es lo que antes que nada da su sentido al *sum*.¹⁵²

Regresando a lo aquí planteado podemos ya concluir un primer punto: la muerte viene del Dasein mismo, él es *su* muerte, lo que le confiere el carácter de cierta y futura. ¿Pero por qué es futura si yo *soy mi* muerte? ¿Acaso porque yo soy futuro y, de así serlo, en qué sentido? Para concluir tomemos la diferencia de los vocablos futuridad y futurición: la muerte tiene el carácter de siempre futura, de futuridad sólo porque el Dasein mismo es futurición, es decir, está proyectado hacia *su* futuro y por ello mismo el Dasein es *su* muerte, no como algo que le acontezca sólo del exterior, sino como lo que él mismo *desde siempre ya es*, como aquello hacia lo que él está vuelto, ser hacia la muerte.

2.4 Adelantarse y retener

Hemos mencionado al adelantarse, retener y encarar o estar frente a la muerte como el modo propio de asumir esta posibilidad, ahora explicaremos a detalle estos conceptos y lo que ellos implican. Primero que nada debe notarse que el estar de frente o de cara a la muerte, el ser-hacia-la-muerte o estar-vuelto-hacia-el-fin es inherente al Dasein ya sea en la propiedad o en la impropiiedad, es decir, constituye parte de su ser ya sea de manera implícita ya se trate de explicitar como es aquí el caso, ello porque la futurición es inherente al Dasein. Lo que cambia no es el estar-vuelto hacia la muerte, sino el modo en cómo se está, propia o impropriamente. Recordemos que la propiedad o impropiiedad no se refiere a una especie de voluntarismo, sino a modos de ser del Dasein que muestra desde sí

¹⁵⁰Op. Cit. Heidegger, *SyT*, p.236

¹⁵¹ Cf. Op. Cit., Heidegger, *PHCT*

¹⁵² Cf. Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.395

mismo, desde su facticidad y su condición óptica. El modo propio de encarar la muerte es adelantándose a esta posibilidad y reteniéndola. ¿Cómo puede el Dasein adelantarse y retener esta posibilidad que él mismo es? ¿Acaso al afirmar esto no se está imponiendo un ideal previamente determinado al Dasein? ¿Cuáles son los fenómenos ópticos que nos confirman que desde sí mismo el Dasein adelanta y retiene esta posibilidad?

Resumamos: el Dasein en su interpretación media y cotidiana *huye* de esta posibilidad, la evade afirmando: “*uno* también ha de morir, pero *todavía* no” y con ello interpreta a la muerte como algo exterior que en algún momento se actualizará. En el adelantarse sucede lo contrario, se deja reposar esta posibilidad como lo que ella es, a saber, mera posibilidad, sin imponerle interpretaciones o pretender actualizarla. “La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna «cosa por realizar», ni nada que él mismo pudiera ser en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir.”¹⁵³ Lo que en el adelantarse se muestra es el carácter desvelador de la muerte, que revela al Dasein como ser-posible, en su facticidad, y ello no como algo concreto que tenga que realizar, sino el simple hecho de ser-posible, de ser sus posibilidades. “[a] posibilidad es lo que es cuando perdura (...) el ser debe adelantarse hacia la posibilidad, la cual debe seguir siendo lo que es, y no atraerla en cuanto presente, sino dejarla estar en cuanto posibilidad y ser de ese modo para con ella.”¹⁵⁴ Pensar en que la muerte es una posibilidad que puede hacerse presente es seguir interpretando al Dasein como un ente que está-ahí y cuya característica peculiar es la presencia, es seguir imponiendo la primacía del presente. Aceptar la muerte como lo que es, como posibilidad de la imposibilidad, es dejarla ser como lo que el Dasein mismo es, un ser-posible.

De este modo el Dasein se descubre como esa apertura de ser que en cualquier momento puede ser clausurada, es decir, como mortal y siendo esta clausura la fuente de esta apertura, de este claro. Lo que en el adelantarse se muestra es la finitud de mi existencia por la que debo resolverme, es decir, elegirme en cuanto lo que soy: un ser finito. La resolución acompaña al adelantarse porque permite *retener* esta posibilidad en tanto que posibilidad. Sin embargo, con esto todavía no se da respuesta cabal a la pregunta ¿qué fenómeno del Dasein nos comprueba que el adelantarse y el retener no se están imponiendo

¹⁵³ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.262/278

¹⁵⁴ Op. Cit., Heidegger, *PHCT*, p.396

desde un ideal teórico o de un orden a priori? Heidegger remitirá a dos fenómenos que dan testimonio del adelantar y el retener, a saber, la voz de la conciencia y la angustia ante la muerte. El fenómeno óntico de la conciencia es importante no en su interpretación cultural específica, sino en la constatación del fenómeno mismo. A lo largo de distintas culturas y épocas la voz de la conciencia se ha interpretado de muchos modos, ya sea como el llamado de una divinidad, ya como un diálogo del alma consigo misma, ya como un hecho psicológico, etc. Lo importante a notar del fenómeno de la conciencia es que ella “da a entender «algo», la conciencia abre. De esta caracterización formal surge la indicación de remitir este fenómeno a la aperturidad del Dasein.”¹⁵⁵ Pero ¿qué puede querer dar a entender la conciencia? ¿Qué indicación podría querer dar la conciencia?

Normalmente se ha interpretado este carácter vocativo de la conciencia como un llamado a ser o hacer esto o aquello, como una reprimenda moral sobre lo bueno o lo malo, pero si en el adelantarse hacia la muerte como mera posibilidad ésta no puede ofrecernos nada concreto a actualizar, sino sólo soportar las posibilidades, ¿qué nos puede querer decir la voz de la conciencia? Y nuevamente salta a la vista la primacía de la interpretación metafísica dominante de la presencia, pues ésta de inmediato pretende hacer decir a la conciencia algo concreto, pretende interpretarla como una voz que nos dicta qué hacer, que nos dice de este modo o de este modo no, esto sí aquello no, pretende hacerla presente. El Dasein perdido en lo público del uno, disperso en las habladurías y ávido de novedades, procura tener algo siempre nuevo sobre lo que discurrir. Con ello “al escuchar al uno-mismo, desoye su propio sí-mismo.”¹⁵⁶ ¿Pero a qué puede llamar la voz de la conciencia y qué puede querer decir sobre lo que el uno no haya ya discurrido? Pero “[l]a llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene que contar. (...) Al sí-mismo interpelado «nada» se le dice, solamente es llamado hacia sí mismo (...) hacia su más propio poder-ser.”¹⁵⁷ Contrario a lo que el bullicio de las habladurías del uno esperarían, la voz de la conciencia no dice nada, no aporta contenido concreto sobre el mundo, no dice ni qué hacer, ni cómo hacerlo, simplemente llama al sí mismo del uno-mismo a ser lo que es, “llama al Dasein hacia «adelante», hacia sus posibilidades más

¹⁵⁵ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.269/286

¹⁵⁶ *Ibíd.* p.271/288

¹⁵⁷ *Ibíd.* p.273/290

propias”.¹⁵⁸ Si quisiéramos darle contenido a la llamada, no para malinterpretarla, sino para mostrar lo que indica de manera formal, la formulación de Píndaro tal vez sería lo más cercano: “Ilega a ser lo que eres”. “La comprensión de la llamada se revela como un querer-tener-conciencia (...) el acto existencial de hacer la elección de un ser-sí-mismo, acto que nosotros llamaremos (...) la resolución.” El Dasein se resuelve por sí-mismo, se elige a sí-mismo, de esto hablaremos más adelante.

Recordemos que una de las modalidades del discurso [Rede] es el callar y el silencio, “No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión (...) el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incompreensión de la trivialidad.”¹⁵⁹ Ante el incesante bullicio de las habladurías del uno, ante la dispersión y necesidad de siempre tener algo nuevo que decir, siempre algo a la moda, de lo cual *se dice*, se discute, se debate, la conciencia llama al Dasein hacia sí mismo y lo llama sin decir nada, pero recordemos que “callar no significa estar mudo (...) entonces el silencio manifiesta algo y calla la «habladuría».”¹⁶⁰ El Dasein es llamado desde sí mismo, desde su ser inhóspito [Umheimlichkeit]¹⁶¹ “[e]se que llama es el Dasein en su ser inhóspito, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa es algo así como una voz desconocida”¹⁶², desde su inhóspito estar-en-el-mundo, hacia sí mismo, a regresar de su caída, de su ocupación (aunque lo reconduzca nuevamente a ellas, es decir, a su facticidad)¹⁶³, hacia su más propio poder-ser.

Esto solamente quiere decir que el Dasein es llamado a interpretarse como el ente que él mismo es: un ser hacia la muerte, o un ser-posible, no a la espera de la efectuación

¹⁵⁸ *Ibíd.*

¹⁵⁹ *Ibíd.* p.164/183

¹⁶⁰ *Ibíd.* p.165/183

¹⁶¹ Preferimos traducir Umheimlichkeit por inhóspito, inhospitalario, ser-inhóspito que por desazón como sugiere Rivera, ello porque desazón quiere decir, según la RAE, “1. f. Malestar físico vago. 2. f. picazón (ll molestia que causa un picor). 3. f. Disgusto, pesadumbre, inquietud interior. 4. f. Desabrimiento, insipidez, falta de sabor y gusto. 5. f. Falta de sazón y tempero en las tierras que se cultivan.” Con lo que nos aleja de su sentido más propio en alemán como sin-hogar, como lo no-familiar, pareciera que desazón remite o a un estado mental o a la insipidez (falta de sabor). Mientras que inhóspito, aunque adjetivo, expresa mejor lo que se pretende decir “1. adj. inhospitalario (ll que no ofrece seguridad). 2. adj. Dicho de un lugar: Incómodo, poco grato.”

¹⁶² *Ibíd.* p.276/293

¹⁶³ No debe interpretarse este volver a sí-mismo desde la pérdida en el uno como si se descubriera un yo más profundo o un mundo más real y verdadero, pues el retener y adelantar remiten necesariamente a la facticidad que ya siempre ha sido el Dasein.

de tal o cual posibilidad concreta, sino como siendo él mismo ser-posible, posibilidad pura que él mismo es y que nunca puede ser realizada salvo si a esta posibilidad de la imposibilidad se le siguen imponiendo los prejuicios de la primacía de la presencia (a decir verdad ni de ese modo pues sólo se caería ante la imposibilidad de hacer presente la posibilidad más propia, la muerte). Además la llamada de la conciencia muestra una estructura temporal de la que hablaremos adelante pero antes nos adentraremos al de la angustia, pues concuerdan en muchos aspectos.

El adelantarse a la posibilidad más propia del Dasein queda atestiguado en la llamada de la conciencia, que lo saca de su caída y dispersión en el uno llamándolo a ser su posibilidad más propia, es decir, incitándolo a adelantarse, a aceptar y asumir su futurición, o mejor dicho, a ser él mismo su propia futurición. Esta vocación de la conciencia a ser sí mismo va acompañada de la resolución casi como momentos copertenecientes, ya que para asumir el hecho de que el Dasein es un ser-posible, temporal y finito, sin un fundamento concreto¹⁶⁴ requiere, para asumir éste su más propio poder-ser, de la resolución, necesita retener esta posibilidad en cuanto lo que ella es y así decidirse por sí mismo, elegirse a sí mismo. El fenómeno cotidiano y óntico que da testimonio de esta posibilidad de retener su adelantarse es la angustia ante la muerte. Al igual que con el carácter vocativo de la conciencia, la angustia ya ha sido interpretada y nivelada a la medianía, es un fenómeno óntico cotidiano del que el uno tiene noticia y sobre el que trata de tranquilizarnos. ¿Pero cómo entender este temple? ¿Por qué remite a la retención de la posibilidad más propia?

Heidegger para hacer más accesible la comprensión de la angustia antecede su análisis por el relativo al miedo, ya que en éste se muestra de manera más sencilla la estructura del temple: “En el fenómeno del tener miedo distinguimos: 1) aquello de que se tiene miedo; y 2) la manera de ser de aquello de que se tiene miedo. (...) 3) aquello por lo que se tiene miedo”¹⁶⁵. Lo más importante a señalar es que lo que provoca miedo es algo concreto del mundo, un ente que tiene el carácter de la significatividad, ésta es la característica que más diferencia al miedo de la angustia. Aquello por lo que se tiene miedo evidentemente es por sí mismo, aunque en determinadas circunstancias, también puede ser miedo por el otro. En el miedo algo me amenaza, algo que anuncia un mal futuro y que

¹⁶⁴ De esto se hablará en el último apartado de este capítulo.

¹⁶⁵ Op. Cit. Heidegger, *PHCT*, p.356-357

afecta directamente una ocupación concreta de mi estar-en-el-mundo. Incluso pensando en ejemplos un tanto rebuscados el miedo guarda esta característica: el niño que tiene miedo de la oscuridad teme a algo del mundo, a los fantasmas o a los monstruos que podrían comparecer y amenazan con hacerlo. Precisamente el terror es un miedo donde aquello por lo que se tiene miedo es indeterminado, pero se sabe que algo amenaza, algo que tiene el carácter de un ente intramundano. Esto es perfectamente notable en la atmósfera que despliegan las películas de David Lynch,¹⁶⁶ en la que permanente algo indeterminado amenaza, sin embargo y a pesar de ser algo indeterminado, es algo del mundo, algo que puede irrumpir en el mundo circundante.

Por su parte en la angustia no se teme por algo concreto, por algún ente intramundano, lo que amenaza no viene del mundo, no puede comparecer en él, “[l]o que amenaza no es nada concreto y determinado del mundo.”¹⁶⁷ Algo inquieta, “*me siento inquieto, me siento extraño*” dirá el uno, algo me incomoda, pero no es nada en particular, “[l]a amenaza no tiene el carácter de una determinada perjudicialidad que afecte a lo amenazado desde el punto de vista de un poder-ser fáctico particular. El ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado”.¹⁶⁸ Y aquí nos sirve la filmografía lynchiana, pues si bien en sus películas algo indeterminado amenaza, eso indeterminado viene del mundo, es un ente intramundano, sólo que no se sabe con exactitud qué o cuál. Mientras en la angustia es enteramente indeterminada, sensu stricto, no es nada y “[u]na vez que la angustia ha desaparecido se suele decir: «realmente no era nada», y esta expresión acierta de pleno con lo que las cosas son.”¹⁶⁹ No era nada, porque no era ningún ente intramundano en particular, sino lo que angustia es el estar-en-el-mundo en su totalidad, la angustia viene desde el Dasein mismo, aquello por lo que se angustia es por sí-mismo en cuanto estar-en-el-mundo. “En la angustia se abre el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal, mas no en cuanto Factum concreto y determinado sino en su facticidad. La angustia no es otra cosa que el encontrarse en la inhospitalidad.”¹⁷⁰ El Dasein en la angustia se ve remitido necesariamente a sí-mismo, a su estar-en-el-mundo en cuanto poder-ser que no es

¹⁶⁶ Terciopelo Azul, el Imperio, Muholland Drive, Lost Highway, son películas en las que claramente se juega con este temple.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p.362

¹⁶⁸ *Op. Cit.*, Heidegger, *SyT*, p.186/204

¹⁶⁹ *Op. Cit.*, Heidegger, *PHCT*, p.363

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p.364

actualizable en un contenido real y con ello el Dasein se descubre como culpable, o mejor dicho, como deudor, su facticidad se le revela como un estar-en-deuda [Schuldigsein].

Así la angustia cumple una función similar a la vocativa de la conciencia; sacar al Dasein de su dispersión en el uno, de las habladurías y las ocupaciones cotidianas para remitirlo a lo que él ya desde siempre es, remitirlo a su estar-en-el-mundo, para que lo asuma como tal y no como una cosa particular, lo remite a su apertura y con ello a la posibilidad siempre latente de la clausura, es decir, de su muerte. “La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos.”¹⁷¹ La llamada de la conciencia hace que la vocación del Dasein sea ser sí-mismo, el temple que acompaña esta posibilidad de ser-sí mismo es la angustia la cual permite retener esta posibilidad y dejarla ser lo que es: pura posibilidad, posibilidad pura, es decir, de éste modo se asume la muerte y con ello la finitud del Dasein y su ser-posible más propio.

Para finalizar con el breve análisis de la angustia hay que mencionar dos cosas que me parecen importantes para no mal interpretarlo: primero, debe hacerse una clara distinción entre la angustia ante la muerte y el miedo ante la muerte, que aunque con algunas semejanzas son radicalmente diferentes. Temer por la muerte es temer por un contenido concreto, es decir, por la actualización del morir, temer ya no ser de este mundo como comúnmente se dice, pero al tener miedo de morir se está en la interpretación que piensa a la muerte como algo que se actualizará y así piensa al Dasein como un ente que únicamente está-ahí incompleto. Lo cual tampoco quiere decir que por adelantarse hasta la posibilidad más propia entonces se deja de tener miedo de morir en términos ónticos, pues se trata de dos fenómenos diferentes, de ámbitos distintos. Temer se puede no sólo de la muerte propia, sino de la ajena, puedo temer por la muerte del otro¹⁷², puedo temer por la muerte del otro y procurar su salud o atención, el otro me solicita en su agonía. Sin embargo no puedo angustiarme, en sentido estricto, por la muerte del otro; la angustia ante la muerte sólo puede ser en cada caso mía, porque no remite al hecho óntico de morir, sino a la muerte como siendo la posibilidad más propia del Dasein, a la posibilidad insuperable e

¹⁷¹ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.188/206

¹⁷² Cf. Segunda parte de este trabajo: el reclamo levinasiano de angustiarse por la muerte propia y ser indiferente a la ajena es errado, o al menos, incompleto, pues si bien Heidegger nunca analiza a detalle el temer por la muerte del otro, es un fenómeno que no contradeciría la analítica existencial y sería parte de la solicitud del estar-en-el-mundo, del mundo-compartido.

irrespectiva, posibilidad de la imposibilidad, fuente del poder-ser. También subrayemos que la llamada muestra la resolución mientras que la angustia ante la muerte el estar-en-deuda y el retener dicha posibilidad y aunque se mencionaron estas características no se explicitaron a detalle lo cual se hará a continuación.

2.4.1 *La resolución precursora.*

Adelantarse y retener son dos momentos concomitantes que se unen en lo que Heidegger llama resolución precursora y que podríamos llamar retención del adelantarse [vorlaufende Entschlossenheit].¹⁷³ En términos generales ya hemos expuesto la relación: la conciencia llama al Dasein a salir de su dispersión, lo llama desde sí-mismo, desde su facticidad y su inhóspito estar-en-el-mundo, lo llama a ser lo que es, es decir, ser hacia la muerte o estar vuelto hacia el fin, con lo que se permite el adelantarse hasta su posibilidad más propia, fuente de su poder-ser. Este adelantarse está acompañado por el temple de la angustia ante esta posibilidad, es decir, ante la muerte y requiere de la resolución, del estar resuelto del Dasein, ello para poder retener esta posibilidad en su carácter de mera posibilidad y de pura posibilidad. Por ello “[l]a resolución sólo llega a ser propiamente lo que ella puede ser, cuando es un comprensor estar vuelto hacia el fin, es decir, un adelantarse hasta la muerte.”¹⁷⁴ Y del mismo modo podríamos afirmar: el adelantarse sólo llega a ser lo que él propiamente puede ser cuando es comprendido desde la resolución, cuando es retenido.

Mediante la resolución precursora el Dasein se descubre como futurición y, a la vez, como en deuda [Schuldigsein] ¿pero cómo y por qué está-en-deuda? La traducción común de Schuldigsein por culpable pudiera hacernos creer en valoraciones morales aunque en distintos contextos sea completamente válida, tal vez por ello sea mejor verter el término por estar-en-deuda o ser-deudor¹⁷⁵, pues el Dasein no es culpable de algo en específico que haya cometido, de un acto voluntario del que tenga que hacerse cargo, “la resolución (...) muestra a semejante Dasein en su no «haber elegido» propiamente; el Dasein (...) se ha dejado elegir por aquello en lo que quedó absorbido. (...) la resolución hace que el Dasein

¹⁷³ La variación es exclusiva de nuestra lengua debido a los distintos modos de traducir.

¹⁷⁴ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.305/321-305/322

¹⁷⁵ Nuevamente preferimos la elección hecha por Gaos a la propuesta por Rivera, culpa o ser cuplable, de este vocablo.

devenga deudor de sí mismo en su no-haber-elegido.”¹⁷⁶ Es decir, está en deuda en su condición de arrojado, por el hecho de existir, de ya estar siempre, es deudor de su facticidad, que él no se ha dado a sí mismo. Estar en deuda y ser llamado por la conciencia son los dos momentos ónticos de la resolución precursora que apuntan a lo que finalmente muestra la muerte: el tiempo originario, la temporalidad. Estar en deuda es tener que hacerse cargo del pasado, de lo que el Dasein descubre como ya siempre habiendo sido, responder a la llamada quiere decir ser-futuro, estar vuelto hacia su futuridad, es decir, ser futurición, saliendo de la dispersión y seguridad que proporciona el uno y sus habladorías.¹⁷⁷ ¿Pero qué quiere decir que la resolución precursora muestra al Dasein como haciéndose cargo de su haber sido, saliendo de su estar perdido, llamado por su posibilidad más propia, por su pode-ser en tanto futuro? Adelantémonos al siguiente apartado y afirmemos de una vez, esto quiere decir que el Dasein mismo *es* tiempo.

2.5 *La muerte como temporalidad*

De entrada pudiera parecer no muy clara la relación de la muerte con el descubrimiento de la temporalidad originaria del Dasein, con la afirmación de que el Dasein es tiempo y esto se debe, nuevamente, a la concepción media dominante que ya interpretó para sí al tiempo desde la primacía de la presencia. Por ello se comprende el tiempo como un flujo continuo y eterno de ahora, en el que el pasado es un ahora-ya-no y el futuro un ahora-todavía-no, con lo que se llega a la aporía de que sólo el ahora de cada momento *es*. Se piensa del pasado y del futuro: “aquel *ya no* es, éste *todavía no* es. (...) el pasado y el futuro no son; en el fondo, sólo el presente, «ahora», *es* (...) En efecto, en cada «ahora», sólo es este, y los otros «ahoras» *no son* todavía o ya *no son*.”¹⁷⁸ De este modo el Dasein se interpreta como un ente que está en el tiempo o es en el tiempo, a esto Heidegger lo llamará intratemporaneidad, si bien propiamente este concepto únicamente puede ser aplicado al ente que tiene el carácter del estar-ahí. Pasado, presente y futuro se entienden, pues, como ahora, con primacía del ahora-presente, pues el pasado es lo anterior, lo ya no más y el futuro es lo posterior, lo todavía no.

¹⁷⁶ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.78-79

¹⁷⁷ Aquí la palabra futurición dice perfectamente lo que se quiere expresar.

¹⁷⁸ Op. Cit., Heidegger, *FFF*, p.331/284

Inclusive los análisis filosóficos sobre el tema daban por supuesto que el tiempo es un flujo continuo constituido por horas. He aquí la primacía de la presencia, que es cuantitativa y cualitativamente equivalente a la primacía del ahora, primacía de la metafísica y, en lenguaje levinasiano, primacía de la Totalidad, del Mismo y que en cierto sentido quedaría afirmada en aquella división del tiempo hecha por Agustín de Hipona (a pesar de la profundidad y rigurosidad de su análisis): “tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris”.¹⁷⁹ Intentando no ser injustos con la meditación agustiniana sobre el tiempo, a pesar de su primacía del *presente*, habría que señalar que intuye que el hombre *es* el tiempo. También una de las características que ya encontramos en el gran filósofo del África del norte es la distensión del tiempo, el famoso “extensio animi” o como él mismo dice “mihi visum est nihil esse alium tempus quam distentionem. Sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi”¹⁸⁰. Y es que inclusive en nuestra experiencia cotidiana el tiempo no se vive como un flujo de horas, sino como una distensión de un presente viviente fluyente, como lo llamaría Husserl, por ello experimentamos tiempos largos y tiempos cortos, la larga espera de la amada, el tiempo que corre tan lento en la enfermedad y tan rápido en la dicha. En el español que utilizamos en México tenemos una palabra que ejemplifica a la perfección este carácter distendido del tiempo: *ahorita*¹⁸¹. Cotidianamente lo utilizamos y perfectamente sabemos que *ahorita* no es ahora, sino *ahorita*, en un lapso indeterminado. Cuando afirmo: “ahorita llego” no quiere decir que ya estoy ahí, que en el ahora concreto ya me encuentro presente, sino que es una extensión de tiempo, *ahorita* llego es que llegaré pronto en un ahora que no se termina, ni se determina. Baste con esto para referirse a la comprensión vulgar del tiempo que medirá y cuantificará los horas para poder hacerlos siempre presentes, de aquí se deriva el uso y función del reloj, por ejemplo¹⁸², pues a la pregunta expresa “¿por qué hay relojes?” Se puede responder: “[p]orque la cotidianidad quiere disponer del curso del mundo en el ahora”¹⁸³, lo cual únicamente es posible desde la concepción del tiempo como sucesión de horas.

¹⁷⁹ Op. Cit., Agustín *Confesiones*, p.486

¹⁸⁰ *Ibíd.* p.493

¹⁸¹ Vocablo que todavía no ha sido suficientemente explotado y que sería de gran utilidad para una fenomenología del tiempo construida desde nuestra lengua.

¹⁸² Cf. Op. Cit., Heidegger, *PPF*, §19

¹⁸³ Op. Cit., Heidegger, *TeH*, p.85

Regresando a lo que aquí nos incumbe: ¿cómo podría la angustia ante la muerte, la voz de la conciencia y la resolución precursora en la que se unen estos momentos mostrarnos el tiempo? ¿De qué modo nos hacen accesible al Dasein de tal manera que se devela como tiempo? ¿Cómo puede la muerte mostrar el tiempo originario, el tiempo como temporalidad, quitándole los prejuicios de la interpretación vulgar? Ya se ha mencionado: la voz de la conciencia llama a adelantarse, es decir, a ser futuro; la angustia ante la muerte llama a resolverse, es decir a asumir lo que el Dasein ya siempre ha sido, su facticidad, su estar en deuda, su ser pasado. ¿Pero qué diferencia encontramos en el futuro del adelantarse y el pasado del resolverse? ¿Qué es lo que los hace diferentes del futuro y el pasado entendidos vulgarmente? ¡Pues precisamente que el pasado de la resolución no es un ahora-ya-no, que el futuro del adelantarse no es un ahora-todavía-no! En estos fenómenos el tiempo se muestra en su originariedad, como temporalidad, no como sucesión de horas, del antes y después. Así el futuro no se revela como lo que todavía-no-es, sino lo que ya está siendo, como advenir y el pasado no como un ya-no-más sino como lo que sigue siendo, como haber sido. El pasado sigue aconteciendo y el futuro ya está sucediendo. “En su ser fáctico el Dasein es siempre como y «lo que» ya ha sido (...) él *es* su pasado (...) la forma propia de *su* ser (...) «acontece» siempre desde su futuro.”¹⁸⁴ Con esto podemos ya entrever el esclarecimiento del tiempo como temporalidad originaria del Dasein, analicemos más a detalle.

Hasta el momento hemos señalado cómo el pasado se muestra como haber sido y el futuro como advenir, el presente ha sido dejado de lado. Sin embargo lo primero a tener en cuenta es que éstos momentos o éxtasis, como Heidegger los llamará, no son aislados sino que están intrincados y de hecho es posible ubicarlos en cualquier comportamiento del Dasein, inclusive en el cotidiano estar ocupado en el mundo. Aun cuando hasta aquí se ha insistido en el carácter de advenir del adelantarse y de haber sido del retener, debe quedar en claro que son unitarios y en la resolución precursora podemos identificar estos momentos de la temporalidad, su íntima conexión. Françoise Dastur resume esto perfectamente al mostrar el carácter temporal de la llamada de la conciencia:

quien es llamado es el Dasein caído (...) que es desde el modo del *presente* ; quien llama es el Dasein desde su facticidad de estar-en-el-mundo (...) en tanto que estar-arrojado y que es

¹⁸⁴ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.20/41

en el modo del *haber sido* ; a lo que es llamado es a la propiedad (...) que se adelanta (...) en el *advenir*.¹⁸⁵

Es decir, lo que entra en juego en la llamada es el carácter temporal, la temporalidad del Dasein en su totalidad, pues es una estructura que remite a sus partes y que la separación sido-presente-advenir es meramente formal, pues de igual modo que el estar-en-el-mundo es inseparable (no hay un estar-en sin mundo ni a al inversa) lo mismo pasa con la temporalidad, es decir, no hay un haber-sido sin un presente y sin un advenir, esta estructura tripartita tiene que ser pensada en su correlación. Y lo válido para la llamada también lo es para el estado de resuelto propio de la angustia ante la muerte, pues no olvidemos que “la resolución se mantiene en cuanto estar-descubierto en la correspondiente disposición afectiva de la angustia serena. Esta angustia soporta la inhospitalidad del ser más propio como ser-posible”.¹⁸⁶

Digámoslo de otro modo tratando de hacer más explícito esto: en el adelantarse el Dasein se proyecta hacia su futuro, pero no para ser en el futuro o a la espera de algo que todavía no es, sino que en el adelantarse él es su futuro, no en el futuro, sino *es* futuro, “este adelantarse a la posibilidad más extrema que me es propia, (...) es *ser-futuro*. Yo mismo soy mi futuro a través del adelantarse. Yo no soy en el futuro, sino el futuro de mí mismo.”¹⁸⁷ En el adelantarse el Dasein deja de entender el futuro como algo que vendrá y él mismo es su futuro, es futurición y se asume como tal. Al descubrirse como en deuda, como un ente que ya siempre ha sido, como facticidad, no descubre su pasado como algo que ya no es, sino que se descubre como deudor, como siendo lo que ya siempre ha sido, ¿deudor de qué? ¡De su pasado en cuanto que no lo ha elegido!, o mejor dicho, de su haber-sido, “estar-en-deuda no es otra cosa que llevar-consigo el pasado. Estar-en-deuda es ser pasado.”¹⁸⁸ Su pasado no es algo que ya pasó, que fue, no es una ahora-ya-no-más, sino es algo que tiene que llevar consigo, es algo que el Dasein al ser, tiene que *ser, asumir* o *cargar*. El peso de su haber sido es una carga (no en sentido peyorativo o punitivo) que el Dasein tiene que llevar por el simple hecho de ser lo que él es, de aquí que el Dasein sea “fundamento de una nihilidad”¹⁸⁹ o, como aquí también se ha llamado, fundamento infundado, fundamento abisal. Este ser su futuro y su pasado no descubre un sustrato, una

¹⁸⁵ Op. Cit., Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.61

¹⁸⁶ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.75

¹⁸⁷ Op. Cit., Heidegger, *TeH*, p.84

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.283/300

substancia, un alma o una esencia permanente que diera identidad al Dasein, no, la futurición remite al estar-en-deuda, es decir, aquello a lo que se encuentra proyectado es hacia sus posibilidades, posibilidades ya siempre sidas. Este pasado se encuentra remitido, a su vez, al advenir ya sea desde la propiedad o la impropiiedad, pero de ningún modo debe entenderse el Dasein propio como si fuese otro Dasein más profundo, sino que es él mismo, es decir, al asumir su haber-sido y su advenir el Dasein queda libre para ser lo que es, para su facticidad, es entregado al presente y devuelto a la cotidianidad. De esta “manera, el Dasein humano entra verdaderamente a formar parte del presente a través de sus acciones. En el estar-resuelto, el Dasein es su futuro; en el estar-en-deuda, es su pasado, y en el actuar entra en el presente. El Dasein no es nada más que ser-tiempo.”¹⁹⁰

Para poder terminar de desglosar este análisis habrá que esclarecer aún más a detalle la temporalidad originaria que viene de ser mostrada. Ha quedado patente que el Dasein es temporal y “temporal no significa aquí «en el tiempo», sino el tiempo mismo”¹⁹¹ y aunque suene repetitivo es de vital importancia para la correcta comprensión de la temporalidad nunca perder de vista que “la vida humana no acontece en el tiempo, sino que es el tiempo mismo”,¹⁹² con todas las implicaciones que esto conlleva. Tal vez cabe preguntarse ¿por qué el Dasein puede adelantarse hacia su posibilidad más propia? Primero debemos notar, si bien es cierto que el Dasein en la resolución precursora se muestra desde su propiedad y que desde la impropiiedad se autointerpreta a partir del ente que no es él, esto no quiere decir que sólo en la propiedad el Dasein sea temporalidad, por el contrario, el Dasein ya sea en la propiedad o impropiiedad es temporal, sólo que se comprende a sí mismo de modo diferente. Y aunque sin entrar a detalle en cómo se deriva de la temporalidad la comprensión vulgar del tiempo citemos una frase que lo resume de manera contundente: “[a]delantándose el Dasein dice « luego », presentificando dice « ahora », reteniendo dice « hace un rato »”¹⁹³, el ocupado estar en medio de, la ocupación circunspectiva, también se funda en la temporalidad originaria, lo que es más, la cotidianidad sólo es posible gracias a la temporalidad.

¹⁹⁰ Ídem.

¹⁹¹ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.77

¹⁹² Op. Cit., Heidegger, *TeH*, p.85

¹⁹³ Op. Cit., Heidegger, *PFF*, p317

Resumiendo: el ser venidero del Dasein es gracias a su futurición, “[e]l hecho de que al ser del Dasein le pertenezca el estar vuelto hacia la muerte en forma propia o impropia, sólo es posible en cuanto ese ser es venidero”,¹⁹⁴ no abre un todavía-no que algún día llegará, sino el poder-ser que remite a su haber-sido, “hacerse cargo de la condición de arrojado sólo es posible en tanto que el Dasein venidero puede ser su más propio «como él ya siempre era», es decir, su «haber-sido»”.¹⁹⁵ Es decir, su advenir lo hace venir hacia sí, hacia lo que desde siempre él ya es, su haber-sido y al asumir éste y mantener la muerte como pura posibilidad en la resolución precursora se “abre la correspondiente situación del Ahí, de tal manera que la existencia (...) se ocupa de un modo circunspectivo de lo fácticamente a la mano (...) el hacer comparecer, actuando, lo presente del mundo circundante, sólo es posible en una presentación [Gegenwärtigen] de este ente”.¹⁹⁶ El presente es un presentificar, o un hacer presente que sólo es posible desde el advenir que viene hacia sí, o sea, hacia su haber-sido. A esta unidad tripartita y unitaria es a lo que Heidegger llamará temporalidad, “futuro que está siendo sido y que presenta”,¹⁹⁷ y si bien es unitaria, existe en ella cierta primacía del advenir, del futuro y ello sólo porque desde éste éxtasis la temporalidad se temporaliza¹⁹⁸. Aquí notamos a plenitud el por qué del uso del vocablo futurición: “condición de estar proyectado hacia su futuro”, dice la Real Academia de la Lengua Española, redefinamos: condición de estar proyectado hacia su advenir, es decir, hacia sus posibilidades fácticas que el Dasein ya siempre ha sido y que dice lo mismo que proyecto yecto u proyecto arrojado [Geworfenheit Entwurft]. Proyecto, es decir, proyectado hacia el futuro; arrojado, ¿a qué?, a sus posibilidades fácticas, a su haber sido.

¿Pero por qué llamarlos éxtasis? ¿Qué quiere decir que la temporalidad se temporaliza? ¿Cómo la temporalidad puede mostrar al Dasein en su totalidad? El vocablo éxtasis para designar los tres momentos unitarios y cooriginarios del Dasein hay que entenderlo en su sentido etimológico, como ex-tasis (ἔκστασις), es decir, como estar fuera

¹⁹⁴ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.325/340

¹⁹⁵ *Ibíd.* p.325/341

¹⁹⁶ *Ibíd.* p. 326/341

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ Zeitigen es un verbo que significa: el tiempo se ocasiona, se hace tiempo. Habiendo vertido Zeitlichkeit por temporalidad y teniendo en español el verbo temporalizar, parece lo más correcto utilizar éste último para traducir el vocablo alemán, si bien en nuestra lengua temporalizar quiera decir “Convertir lo eterno o espiritual en temporal, o tratarlo como temporal”, considero innecesario inventarse un neologismo como hacen algunos traductores.

de sí. El tiempo no es un flujo de horas, de hecho el tiempo no es, sino se temporaliza, es decir, realiza lo que él es, el tiempo se hace tiempo. Con el verbo temporalizar se pretende designar la acción propia del tiempo entendido como temporalidad, es decir el despliegue de los éxtasis de la temporalidad como unidad originaria. En términos cotidianos diríamos “el tiempo pasa” pensando en la acción propia del tiempo, sin embargo, en esta expresión estamos dando por supuesto que el tiempo es un flujo de horas, como ahora, ahora-ya-no, ahora-todavía-no. Aquí éste verbo será necesario entenderlo como el desplegarse del tiempo mismo, como el hacer propio del tiempo, es decir como el despliegue o acontecer de la temporalidad que “*se temporaliza* en la unidad respectiva del advenir, del presente y del haber sido”.¹⁹⁹ Lo esencial del advenir no es que sea un todavía-no, sino un “*adelantarse hasta sí mismo*, lo esencial del haber sido en el *volver a*, lo esencial del presente, en el *confrontarse con*, es decir, el estar-con.”²⁰⁰ La temporalización de la temporalidad, su despliegue como tiempo, se realiza de la manera así descrita y con esto puede entenderse mejor su carácter extático;

en tanto que advenir, haber sido y presente, *es arrebatado fuera de sí*. (...) en tanto que futuro, *es arrebatado fuera de sí hasta* su poder ser pasado, en tanto que pasado, *es llevado fuera de sí hasta* su haber sido, en tanto que presente *es llevado fuera de sí* hasta otro ente. La temporalidad (...) lleva fuera de sí al Dasein no sólo de forma esporádica y ocasional, sino que ella misma, en tanto que *temporalidad* es el *originario fuera de sí*.²⁰¹

Tenemos ya, en términos generales, el modo como la temporalidad se temporaliza en sus tres éxtasis cooriginarios, falta por último mostrar cómo desde este horizonte abierto por la temporalidad originaria, desde el fenómeno de la muerte, es posible captar al Dasein en su integridad, como un todo. Para ello será necesario volver a la estructura del cuidado entendida como “anticiparse-a-sí-ya-estando-en-el-mundo-en-medio de los entes” y mostrar su carácter temporal, lo cual no debería ser complejo, más bien debería ser casi evidente por sí en caso de haber expuesto correctamente la temporalidad. La temporalidad del estar-en-el-mundo se entiendo de la siguiente manera: “[e]l anticiparse-a-sí se funda en el futuro. El estar-ya-en... acusa en sí el haber-sido. El estar-en-medio-de... es posible por la presentación”²⁰². El Dasein sólo puede ser un todo como cuidado porque el anticiparse-a-sí proviene del adelantarse, esto es, del advenir o futuro originario; el ya-estando-en-el-

¹⁹⁹ Op. Cit., Heidegger, *PFF*, p.321

²⁰⁰ *Ibíd.*

²⁰¹ *Ídem*.

²⁰² Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p327/342

mundo, sólo es posible en cuanto el Dasein es deudor, es decir, en el adelantarse se encuentra con lo que él ya siempre ha sido, con su haber-sido o pasado originario; y finalmente, en-medio-de-los-entes y de los otros sólo es posible en cuanto el Dasein es instantáneo, es decir, sólo es posible en cuanto resolución precursora, el en-medio-de brota del instante, del presente en sentido originario. Sobre el presente como instante al cual no hemos hecho prácticamente referencia baste la siguiente cita: “[I]llamamos al presente que se mantiene en el estar-resuelto y surge de él *instante* [Augenblick]”.²⁰³

A esta estructura de la temporalidad que acabamos de explicar Heidegger la llamará extático-horizontal, su carácter de extática corresponde a su constitución por los éxtasis, por los arrebatos que mostraron el advenir, el presente y el haber sido. Horizontal porque la temporalidad abre su propio horizonte de comprensión, su hacia qué, su intencionalidad propia. “Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un «hacia qué» de la salida. A este «hacia qué» del éxtasis lo llamamos esquema horizontal.”²⁰⁴ ¿Hacia qué están dirigidos los éxtasis? ¿Cuál es su intencionalidad propia? Primero que nada hay que señalar que si bien los tres éxtasis se temporalizan de modo unitario, cada cual abre un horizonte propio, del mismo modo que a cada estructura del cuidado corresponde un momento particular de la temporalidad, por ejemplo el anticiparse que brota del advenir, etc., ¿Qué horizonte corresponde a cada éxtasis? Respecto al advenir “[e]l esquema en el que el Dasein viene *venideramente* hacia sí (...) es el *por-mor-de-sí*.”²⁰⁵ Este por mor de sí mismo es el horizonte que abre el futuro propio y corresponde a su adelantarse, al Dasein como proyecto o futurición. El horizonte abierto por el haber-sido es la disposición afectiva relativa a su estar arrojado y corresponde a su ser deudor. “[e]l esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el *ante-qué* de la condición de arrojado o (...) como el a-qué del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del *haber-sido*.”²⁰⁶ Finalmente el horizonte que corresponde al presente es el para algo de la ocupación y corresponde a la resolución precursora, al decidirse por sí, “[e]xistiendo por mor de sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el Dasein, en cuanto está en medio de..., es

²⁰³ Op. Cit., Heidegger, *PFF*, p.344

²⁰⁴ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.365/379

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ídem*.

también presentante. El esquema horizontal del *presente* se determina por medio del *para-algo*.²⁰⁷ En cada horizonte abierto por su correspondiente éxtasis queda proyectado el poder-ser del Dasein, el Dasein como posibilidad; en el haber sido se proyecta el estar-ya, el ya siembre haber sido del Dasein; en el horizonte del presente se proyecta el objeto de ocupación, el estar-ocupado de la cotidianidad. ¿Acaso no corresponde aquello que se proyecta en cada horizonte extático a uno de los momentos del cuidado? Me parece que habría que responder afirmativamente. Hasta aquí nuestros análisis con lo que respecta a la temporalidad descubierta por el ser-hacia-la-muerte o estar-vuelto-hacia-la-muerte.

Para cerrar esta primera parte retomemos los elementos principales de nuestro análisis de la muerte. Primero, la muerte no es algo que todavía no es, algo que llegará algún día, pues esta interpretación sólo se sostiene desde una comprensión del tiempo como flujo de horas, ahora-ya-no, ahora, ahora-todavía-no. Desde la resolución precursora la muerte se hace patente como algo que el Dasein es, y lo es sólo porque el mismo es temporal, como proyecto-futuro arrojado hacia su facticidad-pasado, desde donde surge su presente-instante, con esto develamos la temporalidad como siendo finita, “[e]l Dasein no tiene un fin en el que solamente termine, sino que *existe de un modo finito*”²⁰⁸. Segundo, esta concepción de la muerte como algo que yo soy remite a su carácter de en cada caso mía, con lo que tenemos otro elemento, a saber, su singularidad. Singularidad y finitud son los elementos más representativos de la muerte al que agregaríamos un tercero, su carácter abisal, es decir su mostrar al ente que muere como carente de fundamento, infundado o, lo que es lo mismo, fundado en un abismo, en una nihilidad. Finitud, singularidad y abismo son las características fundamentales de la existencia humana en su totalidad, desde su nacimiento hasta su muerte. ¿No podríamos concluir con esto que el nacimiento no es algo que sucedió sino algo que sigue sucediendo, pues no forma parte de un ahora-ya-no, sino de lo sido del Dasein? Habría que responder de manera afirmativa ¿Qué podría aportarnos un análisis de la fecundidad que nos descubriera una nueva temporalidad, o mejor dicho, que nos hiciera pensarla de otra manera? A estas preguntas, junto con las características aquí señaladas, las retomaremos en la conclusión de esta tesis.

²⁰⁷ Ídem.

²⁰⁸ Óp. Cit., Heidegger *SyT*, p329/344

Segunda Parte

Fecundidad

“La paternité est une libération du moi à l’égard de soi.

Je suis mon fils, sans être avec soi-même”

(La paternidad es una liberación del yo con respecto a sí.

Soy mi hijo, sin ser su sí-mismo)

Emmanuel Levinas

Terminada la exposición referente a la muerte es tiempo de adentrarnos en el nacimiento. Recordemos que este análisis levinasiano, si bien tiene puntos comunes con el hecho por Heidegger respecto a la muerte, no puede ser considerado una especie de complemento que agregaríamos al anterior para obtener la existencia desde el nacimiento hasta la muerte. De hecho la obra levinasiana en cierto sentido va a contra pelo de la heideggeriana, pero aquí pretendemos no detenernos en detalles que podrían ser superfluos. Lo importante es pensar el asunto mismo, a lo que ambos apuntan y que aquí sostengo no es tan distante: ambos están pensando el problema del tiempo, la temporalidad. La fecundidad abrirá a un tiempo otro que el de la sucesión de los ahora, pero también apuntará a los cabos sueltos que deja la temporalidad extático-horizontal y podemos afirmar que Levinas entrevé un tipo de temporalidad diferente sin ser completamente contraria o contradictoria a la temporalidad heideggeriana.

Primero daremos una exposición general de la obra levinasiana, la cual tiene muchas aristas y complicaciones y que como señala Jean-Luc Marion²⁰⁹ además de las dificultades propias de su estilo (sorprenden los giros que logra en francés siendo su lengua no materna y que fascina por la manera en que traduce lo que se piensa en ruso, hebreo y alemán al francés), por su diversidad: textos filosóficos, literarios, confesionales, religiosos, políticos. Levinas alcanzó reconocimiento tardío y a menudo ha sido mal interpretado, pues de hecho es una “filosofía cuya interpretación permanece aún inacabada”.²¹⁰ Las posibilidades que abre, la variedad de temas, la complejidad de los mismos, las distintas fuentes de inspiración y lo a veces confuso de sus posturas lo hacen difícil de clasificar.

²⁰⁹ Véase el prefacio del primer volumen de las obras completas. Las afirmaciones de las líneas siguientes son una paráfrasis de lo ahí afirmado por Marion.

²¹⁰ *Ibid.* p. / “philosophie dont l’interprétation reste encore profondément indécidée”

Desde el judaísmo se le pretende reducir a un pensador puramente confesional, se le pretende tomar como un restaurador de la moral en un sentido bastante vago y hasta contrario a lo que su obra propone y piensa,²¹¹ también se le usa para descalificar superficialmente a Husserl y/o Heidegger, cuando en el fondo para poder pensar contra ellos lo hace sólo desde ellos. Aquí defenderemos que Levinas es un pensador de la historia de la filosofía en general y de la fenomenología²¹² en particular, como él mismo auto-interpretaba su propia obra, desde sus primeros escritos hasta los últimos, prueba de ello su declaración en 1975 en una entrevista, en la que afirmó “pienso que, a pesar de todo, lo que hago es fenomenología”²¹³. Es menester rescatar su cercanía con la fenomenología para que su pensamiento tenga todo el peso que le corresponde, pensador polifacético que da nuevos impulsos al pensar para reanudar su relación con los grandes y clásicos problemas de la historia de la filosofía.

I. El Mismo y el Otro

1.1 La primacía del Mismo.

Levinas tomará como conceptos de partida de su pensamiento los utilizados por Platón en el *Parménides*, a saber, el Mismo y el Otro, para desde ellos mostrar que la filosofía occidental ha sido dominada por el imperio del Mismo, al que corresponde la primacía de lo teórico, de la razón, de la metafísica, de la representación y del presente como presencia permanente constante. Aquí partiremos de un análisis general de la primacía del Mismo y

²¹¹ Interpretación que principalmente es expuesta y defendida por autores como Catherine Chalier en “Singularité juive et philosophie”, en *Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Levinas*, Salomon Malka o Luc Anckaert en su obra *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*.

²¹² En la defensa de Levinas como fenomenólogo y contrario a las otras interpretaciones un tanto simplistas véase la obra de Murakami *Levinas Phénoménologue*, el libro de Casper *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, y en general el rescate que hacen de Levinas como uno de los grandes representantes de la fenomenología en muchas de sus obras tanto Jean-Luc Marion como Marc Richir, los que actualmente son considerados como los máximos representantes de la llamada nueva fenomenología francesa, nombre que debemos Laszlo Tengely. Marc Richir en su obra *Phénoménologie en esquisses*, afirma al respecto: “Ou, faisant fi de ce qui est toujours, chez Lévinas, enchaînement rigoureux – même dans la plus grande problématique -, certains n’hésitent pas à affirmer que l’originalité de l’«éthique » est le signe de sa transcendance, qui est divine.”

²¹³ Levinas, Emmanuel, *DVI*, ed. J Vrin, p.139 / dijo “[j]e pense que, malgré tout, ce que je fais, c’est de la phénoménologie”

su correlato como Totalidad, para oponerle la irreductibilidad del Otro y su correlato, el Infinito. Pero, antes que nada, tenemos que tener claro que no se trata de denunciar la tiranía del Mismo por prejuicios de cualquier índole, aunque a veces una lectura superflua nos lo podría hacer sospechar. Lo que aquí está en juego es un análisis rigurosamente filosófico, o más bien, fenomenológico, como pretende mostrar el desarrollo de esta segunda parte.

¿Entonces por qué de entrada aceptar una división conceptual al parecer sin previo análisis? El ser se divide en el Mismo y el Otro, es decir, es múltiple o como diría Levinas se trata de un pluralismo ontológico²¹⁴. ¿Qué se pretende decir al afirmar el pluralismo? Sin adentrarnos en demasía señalemos que lo que está en el trasfondo al hablar del Mismo y del Otro es la pregunta por el sentido de la mismidad, de la ipseidad. ¿Qué es lo que me permite ser yo mismo? ¿Qué es lo que constituye la mismidad de mi ser y del ser en general? ¿Cómo se construye la ipseidad? Adelantemos: para nuestro filósofo francolituano lo que constituye la mismidad es la alteridad, mientras que en la tradición filosófica occidental ha sido la identidad de sí-mismo a sí-mismo, ya sea por obra de una esencia, eidos, sustancia.²¹⁵ La metafísica occidental culmina con la imposición de una Totalidad arbitraria, es decir, impuesta por la razón a un fenómeno que no puede totalizarse. El pensamiento al querer analizar al Otro desde el Mismo, al querer reducirlo a la unidad e identidad del Ser sí-mismo violenta el aparecer del Otro, le impone categorías que no corresponden a su modo de ser, ni a su modo de aparecer. “El acontecimiento ontológico que realiza la filosofía consiste en suprimir o transmutar la alteridad de todo Otro, en universalizar la inmanencia del Mismo o la Libertad, en borrar las fronteras, en expulsar la violencia del Ser”.²¹⁶ Con ello se priorizará la subjetividad como sustancia, e inclusive en un sentido universal: el yo se convierte en un yo pienso impersonal, en un sujeto trascendental, la razón particular se convierte en razón universal, eterna e inmutable, capaz de digerir toda alteridad, se convierte en conciencia, en espíritu Absoluto. Ante ello nuestro pensador tratará de hacer una jugada en doble sentido al mostrar que la mismidad se

²¹⁴ La tesis de la multiplicidad y pluralidad o pluralismo en el Ser será fundamental en la obra levinasiana y en la conclusión de este trabajo la retomaremos por ser la parte medular de la crítica a la filosofía heideggeriana, si bien su exposición se encuentra de manera un tanto dispersa en toda la obra levinasiana.

²¹⁵ Véase el 1.3 de este capítulo.

²¹⁶ Levinas, Emmanuel, *LeC*, ved. LGF, p.61/ “L’événement ontologique qui s’accomplit par la philosophie consiste à supprimer ou à transmuter l’altérité de tout Autre, à universaliser l’immanence du Même ou la Liberté, à effacer les frontières, à expulser la violence de l’Être”^o

constituye de alteridad y, en sentido inverso, defendiendo la singularidad y particularidad de cada sí-mismo, defendiendo la subjetividad si bien entendida de otro modo, ello para restaurar la interioridad entendida como intimidad.²¹⁷

Para Levinas no es gratuito que la verdad sea mayoritariamente comprendida como adecuación, pues esto muestra precisamente que el Otro debe corresponder, reducirse al Mismo, a los parámetros que éste le impone y que, además presuponen el modo de ser del Otro desde prejuicios no esclarecidos, admite sin más, como absolutamente cierto, la posibilidad de poseerlo y manipularlo, de dominarlo. Así tanto idealismo como realismo aceptaran la primacía del Mismo, “la universalidad reside en el hecho de que cada individuo participa, por su propia cuenta, a la misma verdad”.²¹⁸ La filosofía se corona como sistema, como totalidad ordenada y organizada en donde el Otro se encuentra sometido por el Mismo, por el orden que éste impone mediante la razón, la fuerza y el sometimiento que necesariamente la acompañan. En la mayéutica encontramos esta primacía del Mismo, pues es un saber que no requiere la enseñanza exterior de un maestro, sino que viene del interior, el alma sólo necesita recordar, el saber es mera reminiscencia de un alma que ya todo lo conoce, lo que es más, “esta primacía del Mismo fue la lección de Sócrates. Sólo puedo recibir de otro lo que ya está en mí, como si, de toda eternidad, yo poseyera aquello que me viene del exterior. Nada recibir o ser libre (...) el conocimiento es el despliegue de esta identidad”.²¹⁹ Auto-suficiencia del Mismo en el que el Otro es un simple medio a superar en la aventura de la afirmación de la identidad del Mismo, simple objeto de conocimiento, el Otro queda reducido a un ente cualquiera. ¿Pero acaso no el otro fáctico se muestra de una manera radicalmente diferente? Esto habrá que de-mostrarlo.

Para ejemplificar de mejor manera la primacía del Mismo y el imperio de la totalidad tomemos como muestra a dos íconos representativos de la cultura occidental: Odiseo y Moisés. Mientras que el primero regresa victorioso a Ítaca, su patria que es una isla, después de haber desafiado a los dioses, conquistado todo el mundo, vencido a todos sus oponentes y con ello mostrándose como el más fuerte y el más sabido, después de haber

²¹⁷ Esto lo exponemos en el 1.4 de este capítulo.

²¹⁸ Levinas, Emmanuel, *OCII*, p.81, “[l]universalité (...) réside (...) dans le fait que chaque individu, participe pour son compte à la même vérité”

²¹⁹ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.34 / “[c]ette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d’Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. (...) La connaissance est le déploiement de cette identité”

seducido a todas las mujeres, mientras su esposa le esperaba con fiel castidad y, por si fuera poco, muriendo joven, en el cenit de su gloria, antes de que la vejez ponga en cuestión sus poderes, antes de que la enfermedad haga estragos en su fuerza. Odiseo representa la síntesis de una dialéctica del Absoluto, culminación en la primacía del Mismo, él representa las aspiraciones filosóficas de occidente. Por otra parte, Moisés sale de una tierra extranjera en la que él y su pueblo son esclavos para conducirlos hacia la tierra prometida a la que nunca llegarán, pues no existe, representa la salida de una tierra que no es natal para morir en otra también extranjera, pues ni hay tierra prometida ni hay regreso victorioso posible a la patria, simple errar en el que morirá viejo, enfermo y en una situación tal que lo llevará a dudar de su fe, pues incluso pedirá a Dios que lo permita aunque sea un solo vistazo a la tierra prometida antes de morir. ¿Cómo mantener la escisión del Mismo y el Otro sin ejercer violencia, sin culminar en Totalidad? ¿Cómo pensar el Ser desde la pluralidad y no desde la identidad? Levinas se reclamará como parte de ambas tradiciones (Odiseo y Moisés) y las intentará pensar de una manera completamente radical y original. Aunque tal vez debiéramos preguntarnos ¿acaso no estamos imponiendo prejuicios no esclarecidos al afirmar tan vehementemente la primacía del Mismo y la violencia que ejerce y que se encarna en la Totalidad? ¿A qué fenómeno estamos llamando violencia del Mismo y a cuál Totalidad? Esclarecer estas preguntas será fundamental si no queremos perder el suelo fenoménico sobre el que se sustentan.

Pareciera que el yo, en su identidad y mismidad, fuera el origen y fuente de la primacía del Mismo, pues “ocupa el centro del ser siendo su fuente, como si todo se dedujera del aquí y del ahora”²²⁰, de *mi aquí y mi ahora*. Y ¿acaso no es así? Curiosamente Levinas agrega, en esta cita, que esta es la regla de todo lo viviente, “el viviente en su totalidad existe como totalidad”²²¹, cual si fuese origen y fundamento de todo lo demás, como si todo estuviera ahí para él como viviente. No nos adentraremos a discurrir por qué dice del viviente y no únicamente del humano, pero baste con señalar, por ejemplo, el comportamiento de los gatos en los que es evidente que son el centro de su mundo circundante. De manera análoga el yo ingenuamente se identifica al Mismo en sentido universal y a su razón la glorifica como una razón universal, eterna e inmutable. ¿Pero

²²⁰ Op. Cit., Levinas, *EN*, p.23 / “occupait le centre de l’être et en était la source, comme s’il tirait tout de l’ici et du maintenant, où cependant il est placé ou créé”

²²¹ Ídem / “le vivant dans la totalité existe comme totalité”

acaso podría ser esto de otro modo? ¿Acaso no, inclusive hablando fenomenológicamente, el mundo se abre desde *mi* aquí y *mi* ahora? Para esclarecer mejor la crítica levinasiana a la totalidad será menester explicar a qué se hace referencia con la palabra “totalidad” y a su vez dejar las líneas generales de interpretación sobre el concepto que Levinas le opondrá, el infinito, pasemos a ello.

1.2 Totalidad y totalización.

Para entender de manera más sencilla la base de esta crítica de la primacía del Mismo y la totalidad que conlleva podemos remitirnos a Kant y a su análisis de la ilusión trascendental. Ya en el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* afirmaba “[1]a razón humana tiene el destino singular (...) de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.”²²² Lo que Levinas retomará no es el prejuicio que de antemano está aceptando Kant, el de la imposibilidad de la razón de captar aquello que no viene dado por la intuición (pues no se trata tanto de su impotencia sino de la particularidad y singularidad del Otro), tampoco se acepta sin más la distinción entre lo empírico y lo trascendental, ni la escisión entre noúmeno y fenómeno. Lo que se retoma es la crítica que hará a la filosofía de pretender resolver y plantear problemas en los que se engaña por imponerles cierta visión y cierta conceptualización, problemas que no han sido previamente esclarecidos. Y es precisamente a esto a lo que hace referencia cuando habla de la primacía del Mismo la cual engendra violencia, es decir, fuerza a los fenómenos para totalizarlos, lo que requiere forzar el modo de ser del Otro²²³.

¿Pero por qué hacer referencia al concepto de violencia que también vinculará con el de justicia? ¿Acaso no estaríamos así introduciendo otro tipo de prejuicios de carácter moral que tampoco habrían sido esclarecidos de antemano? No, habría que responder, porque la Totalidad hace violencia imponiendo la primacía del Mismo al atribuir una conceptualización única y homogénea, una interpretación y una tematización que no corresponden al fenómeno mismo, que no dejan al fenómeno mostrarse u ocultarse tal cual

²²² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, ed., Taurus, p.8/VII

²²³ Cf. Op. Cit., Levinas, *TIPH*, p.59-64, donde encontramos el énfasis de adecuarse a los distintos modos de ser que la fenomenología posibilita. “

aparece, porque lo violenta al quererlo reducir a categorías que fueron tomadas de otros fenómenos, de otros modos de ser que no le corresponden, “la comunión en la razón es la confusión de las personas en la impersonalidad de la razón”²²⁴. Ahora esta aspiración de totalizar los fenómenos mediante la razón y el conocimiento debe tener un por qué. ¿Qué entendemos por totalización? ¿Por qué la razón se engaña a sí misma imponiendo un tipo de tematización a fenómenos que les corresponde otra? ¿Por qué el conocimiento pretende englobar todo en el Mismo o desde el Mismo?

Partamos de la definición de totalización que da Levinas: “por « totalización » podemos entender o bien la agrupación de objetos o puntos en un todo, o bien la operación intelectual por medio de la cual esta multiplicidad de objetos o de puntos es agrupada”.²²⁵ De esta manera el acto intelectual por medio del cual el Mismo totaliza al Otro viene prefigurado de la estructura misma de la percepción, sobre todo visual. Al percibir no se perciben individualidades concretas, sino un todo entrelazado en un horizonte concreto. El problema surgirá al pretender imponer esta primacía de la percepción visible a todos los fenómenos, en los que Levinas encontrará una resistencia y una imposibilidad de totalización, como son, por ejemplo, el Otro, el Deseo y lo erótico. La cuestión a pensar se desprende de la pretensión de imponer este modo de totalización que se da en la percepción visual a los demás fenómenos a los que corresponde otro modo de ser, a esto es a lo que Levinas propiamente llamará violencia de la totalización e injusticia por no respetar la particularidad y especificidad de ciertos fenómenos, “la totalidad (...) puede interpretarse como una tentativa de síntesis universal, como una reducción de toda la experiencia, de todo lo que tiene sentido, a una totalidad en la que la consciencia abarca el mundo, sin dejar nada fuera de ella y convirtiéndose así en pensamiento absoluto”,²²⁶ síntesis universal que está construida en bases ficticias, en meras ilusiones trascendentales.

El pensamiento se engaña,

concibe totalidades más allá de las accesibles por medio de la intuición, hasta crear un todo que abarca todas las cosas. El acto intelectual se separa de la percepción (...) y así apunta

²²⁴ Op. Cit., Levinas, *OCII*, p.81 / “[l]a communion dans la raison, c’est la confusion des personnes dans l’impersonnalité de la Raison”

²²⁵ Levinas, Emmanuel, *AeT*, ed. LGF, p.57 / “[p]ar « totalisation », on peut entendre soit le rassemblement d’objets ou de points en un tout, soit l’opération intellectuelle par laquelle cette multiplicité d’objets ou de points est embrassée”

²²⁶ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.69 / “la totalité (...) peut être interprétée comme une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l’expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d’autre hors d’elle, et devient ainsi pensée absolue”

hacia el todo entendido hasta sus últimas consecuencias como no dejando nada fuera de sí.
Pero ¿no de este modo el acto intelectual se eleva en el vacío?²²⁷

Recordando nuevamente a Kant, la razón se engaña cual ave que imagina que si no hubiera aire volaría más libremente, pues no tendría resistencia, siendo que es la resistencia del aire la que le permite volar. De igual modo el Mismo se engaña pretendiendo totalizar y englobar al Otro, siendo que el Otro es el que le permite ser el Mismo, sin el cual no tendría ipseidad.

El Mismo al pretender abarcar el todo por medio de la razón se engaña imponiendo categorías que no corresponden al Otro y por lo tanto violentándolo, obligándolo a entrar bajo ciertos parámetros y ello tendrá, según Levinas, consecuencias no sólo teóricas o conceptuales, pues “la asimilación del Otro al Mismo no se reduce solamente al conocimiento (...) El Mismo o el Yo supera la diversidad y el no-Yo que la hurta emprendiendo un destino político y técnico”²²⁸. Hay que señalar que la Totalidad se ha entendido de distintas maneras, pero en el fondo compartirán esta primacía del Mismo, de la presencia y de la representación. El Mismo al imponer cierto tipo de racionalidad al otro estará “volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas”²²⁹ olvidando que “suele ocurrirle a la razón humana que termina cuanto antes su edificio en la especulación y no examina hasta después si los cimientos tienen el asentamiento adecuado.”²³⁰ Y estas especulaciones hechas sobre fundamentos dudosos y poco sólidos, esta construcción de edificios teóricos hechos de menos que aire tendrán consecuencias concretas en lo técnico, lo político y la forma de relacionarse y convivir. Este pensamiento de la primacía del Mismo será fundamental para la construcción de occidente, para su despliegue, para el devenir de su historia. Por otro lado es importante mencionar que si bien occidente se basará en la primacía del Mismo y lo que ella implica, esto no se debe a una maldad a priori, sino al desarrollo “natural” de su historia que es precisamente el que debe ser repensado y puesto en cuestión si se pretende evitar la violencia que se ejerce sobre el Otro al imponerle las categorías del Mismo, lo que es más, no se tratará de vengar la

²²⁷ Ibíd. p.58 / “conçoit des totalités au-delà de totalités accessibles à l’intuition, jusqu’au tout embrassant toutes choses. L’acte intellectuel s’élève de la perception (...) vise désormais le tout, entendu jusqu’au bout et ne laissant rien au dehors. Mais l’acte intellectuel ne s’élève-t-il pas ainsi dans le vide?”

²²⁸ Op. Cit., Levinas, *LeC*, p.74-75 / “l’assimilation de l’Autre par le Même ne consiste pas seulement en la connaissance (...) Le Même ou le Moi surmonte la diversité et le Non-Moi qui le heurte, en s’engageant dans un destin politique et technique”

²²⁹ Op. Cit., Kant, *Crítica de la razón pura*, p.47/b9

²³⁰ Ídem.

opresión del Otro para imponer una nueva tiranía, sino de dejar ser la mismidad y la alteridad desde sus singularidades y particularidades propias.

Por otro lado Levinas no se limitará, simplemente, a denunciar la violencia que ejerce el Mismo sobre el Otro y que considera ser el tenor la historia de la filosofía occidental, pues a esta violencia, primacía del Mismo y búsqueda de la totalidad le encontrará una arista positiva, la cual sólo puede ser esclarecida por un análisis fenomenológico, siendo esto el asunto que debe ser pensado y cuestionado. Y es que la fenomenología nos dará herramientas para desarrollar una nueva conceptualidad adecuada a la particularidad de cada fenómeno, permitirá acceder a un suelo fenoménico seguro en el que se podría terminar con la primacía del Mismo y acceder al Otro de otro modo que mediante la violencia metafísica²³¹, ya que “esta imposibilidad de la totalización no es puramente negativa. Ella designa una nueva relación, un tiempo diacrónico que ninguna historiografía puede transformar en simultaneidad totalizada y tematizada y cuya realización sería la relación de hombre a hombre, la proximidad humana”.²³² ¿Cuál es esta relación nueva que se dibuja en la imposibilidad de totalizar? Ya lo hemos adelantado: la relación con el otro, con el deseo y lo erótico, y que aunque las tres se vinculan pueden ser analizadas por separado. Ellas apuntan al Infinito como ruptura de la totalidad, como fenómeno positivo de la imposibilidad de la totalización absoluta.

¿Pero qué se entiende por Infinito? Levinas lo comprenderá de una manera muy peculiar y diferente a lo hecho por la tradición filosófica occidental, lo ilimitado, sin-fin, no quiere decir lo eterno, inmutable e invariable, idéntico a sí Mismo, sino aquello que no puede ser englobado por la Totalidad, aquello que la pone en cuestión, aquello que no puede ser llevado a la presencia, que no puede hacerse presente. Además de que este infinito será pensado desde la finitud misma como más adelante se verá, esto porque el infinito no es algo que pueda ser pensado por sí o en sí mismo, nunca como fundamento o

²³¹ Cabría preguntarse si Levinas no está ejerciendo a su vez violencia sobre el Mismo al pretender hacer justicia al Otro, sin embargo esta objeción sobrepasa los objetivos de esta investigación. Para ello véase el excelente artículo de Jaques Derrida titulado “*Violencia y Metafísica*” y que encontramos en su obra *L’écriture et la différence*, donde hace una disección del pensamiento levinasiano y que éste tendrá muy presente para el desarrollo de su posterior filosofía y que desembocará en importantes cambios conceptuales en *AE*.

²³² Óp. Cit., Levinas, *AeT*, p.70 / “[c]ette impossibilité de la totalisation n’est pas purement négative. Elle dessine une relation nouvelle, un temps diachronique qu’aucune historiographie ne transforme en simultanéité totalisée et thématisée et dont l’accomplissement concret serait la relation d’homme à homme, la proximité humaine”

base absoluta del Mismo; sí como anterior y posterior, pero ello sólo porque el tiempo se develará como historicidad pluralista, de lo primero hablaremos en el 1.5 de este capítulo de lo segundo en el siguiente parte.

1.3 Existir y existente: la afirmación del Mismo

Hemos mencionado una doble direccionalidad necesaria para mantener la irreductible diferencia entre el Mismo y el Otro, es decir, se requiere que el Otro no se reduzca al Mismo, que no sea absorbido por éste, pero de igual modo y a la par, es necesario que el Mismo no se reduzca al otro, que guarde su autonomía (aun siendo esta relativa), que guarde su singularidad y su concreción, que exista una separación insuperable entre el Mismo y el Otro, pues de lo contrario habría una Totalidad englobando ambos términos y haciendo imposible un pluralismo ontológico. En este apartado describiremos la afirmación necesaria del mismo como existente, como ente. Levinas apelará a una defensa de la subjetividad y su substancialidad,²³³ entendida de otro modo y constituida de alteridad, sin embargo necesaria en su independencia. ¿Pero no sería un claro retroceso hablar de la necesidad del Mismo como sujeto y como substancial?

Para entender la defensa de la subjetividad necesaria para mantener la infinita alteridad del otro (suprimir al Mismo significaría suprimir tácitamente al Otro) partamos de la noción del *hay* [*il y a*], que mucho difiere y no habría que confundir con el *hay* heideggeriano [*es gibt*]. El *hay* para Levinas hace referencia a una noción con la que pretende mostrar el existir anónimo e impersonal, independiente del existente. Evidentemente no se trata aquí de pensar que algo así como el existir *es* u *existe* independientemente de los existentes particulares, del ente. Esta división en existir y existente resuena a la hecha por Heidegger de ser y ente y aunque con connotaciones muy diferentes habría que decir que para el joven Levinas sirvió de inspiración dicha distinción, “[retomando] de nuevo a Heidegger. Seguramente no ignoran la distinción (...) entre Sein et Seiendes, ser y ente, pero que por razones de eufonía prefiero traducir como existir y existente”.²³⁴ Sin embargo, Levinas no sólo estará traduciendo por existir y existente, sino

²³³ Usamos el arcaísmo substancia para diferenciarlo de la sustancia entendida tradicionalmente.

²³⁴ Op. Cit., *TeA*, p.24 / “[r]evenons encore à Heidegger. Vous n’ignorez pas sa distinction (...) entre Sein et Seiendes, être et étant, mais que pour des raisons d’euphonie je préfère traduire par *exister* et *existant*”

haciendo un enorme esfuerzo por pensar. ¿Qué se pretende al afirmar la distinción entre existir y existente? Aquí no se trata de una nueva diferencia ontológica, más bien lo que se busca es la afirmación del existente, es decir, del Mismo y del Otro, como entes, o mejor dicho, existentes pues ente deberá reservarse para aquellos que no tienen el modo de ser del Mismo y el Otro, por encima del hecho de existir. ¿Cómo podríamos pensar un existir sin existentes concretos, singulares y fácticos? ¿Acaso no es un mero juego de palabras, un contrasentido el decir que podemos hablar de un existir sin existente?

Pero Levinas no afirmará que *exista* un existir sin existente, lo que vendría a convertir el existir en un súper existente, del mismo modo que la *epojé* husserliana no afirma la inexistencia del mundo, sino simplemente busca el origen de su constitución de sentido. Mediante el método del variación imaginativa “imaginemos el regreso a la nada de todos los seres (...) resulta imposible ubicar este regreso a la nada fuera de todo acontecimiento. Pero ¿esta nada ella misma? Algo se pasa, así fuese solamente la noche y el silencio de la nada”²³⁵, aunque aconteciera el aniquilamiento de todos los entes concretos y particulares, seguiría retumbando el murmullo del silencio, es decir, el murmullo de su aniquilación. A lo que aquí se está apuntando es a la imposibilidad de pensar el anonadamiento absoluto, la destrucción total, la imposibilidad de la nada como vacío. Porque a fin de cuentas “después de esta destrucción imaginara de todas las cosas permanece, no algo, sino el hecho que hay”.²³⁶ Teniendo como trasfondo este existir anónimo, a la tercera persona pero de forma impersonal, como cuando se dice “llueve”, “hace calor”, “hace frío”, acontece un hecho sin precedentes: el aparecer de un existente que es dueño de su existir, más que dueño habría que decir cuyo modo de ser consiste en existir. A este surgimiento se le llamará hipóstasis, “la aparición de un « algo que es » constituye una verdadera inversión al seno del ser anónimo. Él porta el existir como atributo, es dueño de este existir”,²³⁷ dueño de su existir no quiere decir que puede hacer lo que quiera y como quiera con su existir, sino que inevitablemente lo tiene que soportar, soportar el existir, es decir, tiene que existir y este tener que existir es una de sus

²³⁵ Op. Cit., Levinas, *DEE*, p.93 / “[i]maginons le retour au néant de tous les êtres (...) Il est impossible de placer ce retour au néant en dehors de tout événement. Mais ce néant lui-même ? Quelque chose se passe, fût-ce la nuit et le silence du néant”

²³⁶ Op. Cit., Levinas, *TeA*, p.25-26 / “[i]l reste après cette destruction imaginaire de toutes choses, non pas quelque chose, mais le fait qu’il y a”

²³⁷ *Ibíd.*, p.31/ “L’apparition d’un « quelque chose qui est » constitue une véritable inversion au sein de l’être anonyme. Il porte l’exister comme attribut, il est maître de cet exister”

características más propias de su modo de ser, “esta aparición de un sustantivo, en el puro verbo existir, que asume el existir, nosotros lo hemos llamado hipóstasis”.²³⁸ Aquí retenemos lo siguiente: el existir como un verbo anónimo, al infinitivo, mientras el existente es la sustantivación de dicho verbo, el existente se hace sustantivo, es decir, substancia.

Pero no nos detengamos más en la exposición de este hay, sino vayamos al trasfondo: la afirmación del existente como sujeto, como substancia al que llegará Levinas con sus análisis del hay. Tomaré dos ejemplos en los que esta singularidad del existente, del Mismo, es necesariamente afirmada: el sufrimiento y el insomnio, en ambos fenómenos el Mismo está como imposibilitado de huir de sí, necesariamente remitido y anclado a sí. Sea lícito preguntarnos ¿por qué es necesario volver a afirmar al Mismo como sujeto y substancia? ¿Qué se está diciendo con ello? Al hablar de sujeto lo que está afirmando es la necesidad de la concreción fáctica del Mismo, es decir, la necesidad de que el mismo no sea una mera abstracción intelectual, sino el acontecer singular y concreto de un existente particular que tiene que existir, que asume el acontecimiento del existir. El cuerpo es esta forma, esta posición desde la que el Mismo se yergue y de la que hablaremos en el apartado siguiente. Y es substancial porque es sujeto, es decir, porque es sustantivo, tanto en su primera connotación, “[q]ue tiene existencia real, independiente, individual”,²³⁹ como en su connotación de nombre sustantivo, “clase de palabras que puede funcionar como sujeto de la oración”.²⁴⁰ El Mismo es sustantivo, es decir, es el sujeto de la oración y al mismo tiempo tiene existencia individual, independiente, singular y concreta. El Mismo es nombre propio, al igual que el Otro. Nombre propio nacido en un determinado lugar, facticidad temporal que sin embargo se identifica consigo mismo.

1.4 La posición del Mismo: la corporalidad y la morada.

En este apartado explicaremos cómo es posible una interioridad en el Mismo. ¿Cómo puede haber un adentro del Mismo y un afuera? Siempre y cuando no se piense como un sujeto fuera del mundo al que ingresa por una caída en la cárcel del cuerpo, siempre y cuando no

²³⁸ Op. Cit., Levinas, *OCII*, p.78 / “[c]ette apparition dans le pur verbe d’exister d’un substantif qui l’assume, nous l’avons appelé hypostase”

²³⁹ RAE

²⁴⁰ RAE

se piense a la interioridad del Mismo como un lugar immaculado desde el que se relaciona con el mundo. Todo lo contrario, al estar fuera de sí, ocupado en las tareas cotidianas, el Mismo se construye un refugio, una morada, la casa, *su casa* [chez soi]²⁴¹, que se convertirá en su morada, “esta interioridad aparecerá, a su vez, como una presencia ‘como en casa’, lo que quiere decir habitación y economía”²⁴². El fenómeno de la casa, de la habitación, mostrará cómo es posible un interior en el Mismo que lo separa de lo exterior sin separarlo, es decir, un adentro que está hecho de afuera, de alteridad. El Mismo siempre aparece desde una posición, su posición, su lugar concreto, a este lugar Levinas lo designará con el término morada; la facticidad está localizada;

el hombre se mantiene en el mundo como viniendo hacia él desde un dominio privado, desde un hogar, donde puede retirarse en cualquier momento. No viene de un espacio intersidéral en el que se poseyera y desde el cual tendría, a todo momento, que recomenzar un peligroso aterrizaje. (...) Simultáneamente afuera y adentro, va hacia fuera desde una intimidad. Esta intimidad se abre en la casa, la cual se sitúa en ese afuera²⁴³

Es el análisis de la morada lo que nos permite entender esta doble direccionalidad de un adentro y afuera necesarios a la autoafirmación del Mismo y quizá nos hagan comprensible el origen del mito de una interioridad immaculada y una exterioridad inalcanzable, mera representación de un mundo que está más allá y que sería el verdadero. Al afirmar “el existente vive desde su casa, a la cual recurre para refugiarse del frío, del calor, de la lluvia, de las miradas indiscretas” no se está recurriendo a artimañas retóricas, sino describiendo el modo de ser del Mismo. Morada que está hecha de piedras, de ladrillos, de tierra, de cemento, es decir, de lo que se considera exterior. Refugio desde el que ve pasar a la gente, gracias a la casa el Mismo vive adentro. Al interior del hogar el Mismo se descubre como teniendo una intimidad propia, que le pertenece, desde la que se abre su mundo circundante. Y no se trata únicamente del hecho banal de tener una casa,

²⁴¹ Ésta es una de las expresiones más difíciles de traducir al español; chez soi puede querer decir muchas cosas: en mi casa, en mi pueblo, en mi ciudad, en mi familia. “Rentrer chez soi” puede querer decir regresar a casa, pero también regresar a la tierra natal o al país de origen. Levinas jugará con la plurivocidad de la expresión chez soi para decir que el Mismo siempre parte desde un chez soi. Además de otros sentidos que puede tomar, como cuando se dice “chez Descartes”, esto se puede verter como, “según Descartes”, “en Descartes”.

²⁴² Óp. Cit., *TeI*, p112 / “cette intériorité apparaîtra, à son tour, comme une présence chez soi, ce qui veut dire habitation et économie”

²⁴³ *Ibíd.* p.162 / “L’homme se tient dans le monde comme venu vers lui à partir d’un domaine privé, d’un chez soi, où il peut, à tout moment se retirer. Il n’y vient pas d’un espace intersidéral où il se posséderait déjà et à partir duquel il aurait, à tout moment, à recommencer un périlleux atterrissage. (...) Simultanément dehors et dedans, il va au-dehors à partir d’une intimité. D’autre part cette intimité s’ouvre dans une maison, laquelle se situe dans ce dehors”

sino del hecho de requerir un lugar para morar, que bien puede ser un inmenso castillo, bien una choza de láminas, de cartón, de tierra, bien una falta de hogar. La casa permite constituir un lugar de descanso, de reposo, desde donde se vive, desde el cual se asume la existencia, intimidad del hogar. La casa no es un objeto, ni una representación, ni un ente, es una morada que habita el Mismo. Lo que es más “la civilización del trabajo y de la posesión toda entera surge como concretización del ser separado efectuando su separación. Pero esta civilización reenvía a la encarnación de la conciencia y a la habitación – a la existencia desde la intimidad de una casa – concretización primera”,²⁴⁴ el Mismo se concretiza en su casa, afirma su independencia, su singularidad, su interioridad y su intimidad desde su hogar, ‘como en casa’, aunque no tuviera una casa concreta, pues el mendigo que vive en parques también está ‘como en casa’, es decir las calles por las que camina, las bancas en las que duerme, las esquinas en las que pide limosnas le son familiares, ¡sin casa concreta está ‘como en casa’[chez soi]!

Por ello no se trata aquí de sí concretamente se tiene una casa o no, sino de que la forma misma en la que el existente se concretiza ‘como en su casa’, requiere de una morada para existir, pues siempre se existe desde lo familiar a partir del que se configura lo extraño. Independientemente de cómo sea esta morada, lujosa o paupérrima, ya sea en el campo o en la ciudad, la casa es un constitutivum del Mismo, la requiere para su singularización, para su concreción. ¿No podríamos pensar en una comunidad que no haya vivido en casas sino a la intemperie como argumento para refutar lo aquí descrito? Lo dudo, pues la casa no son sólo los cuatro muros y el techo, sino el lugar desde el cual el Mismo se abre una intimidad, se concretiza, desde el que existe, ya sea su techo un manto de estrellas y sus muros el viento que sopla. “[E]l sujeto contemplando un mundo, supone pues el acontecimiento de la morada, la retirada de los elementos (...) el recogimiento en la intimidad de una casa”,²⁴⁵ nada cambiaría un pueblo sin casas, pues los parajes que le son familiares, su tierra, sus bosques o desiertos, son su hogar, son su ‘como en casa’. El mito de la interioridad intocable e intocada nace de una interioridad concreta, fáctica, de la intimidad de una casa, de lo familiar, desde donde el Mismo se constituye y a partir de la cual existe. Y no se trata

²⁴⁴ *Ibíd.* p.163 / “[I]a civilisation du travail et de la possession tout entière, surgit comme concrétisation de l’être séparé effectuant sa séparation. Mais cette civilisation renvoie à l’incarnation de la conscience et à l’habitation – à l’existence à partir de l’intimité d’une maison – concrétisation première”

²⁴⁵ *Ibíd.* p.164 / “[L]e sujet contemplant un monde, suppose donc l’événement de la demeure, la retraite à partir des éléments (...) le recueillement dans l’intimité de la maison”

aquí tampoco de la afirmación de un tipo de hogar convencional o de una familia connatural al hombre, ya que de facto estas varían cultural e históricamente, sino de el hecho de que a pesar de las formas que tome, lo familiar del estar en casa es una constante, porque remite a la forma general necesaria del existente, la cual requiere la intimidad e interioridad de la morada. Pero, y aquí radica la ambigüedad, la casa está construida con exterioridad, su intimidad se constituye de aquello que parece exterior y no por ver a las gentes pasar desde la seguridad de mi ventana, en la comodidad de mi cuarto, dudando si son hombres o tal vez simples autómatas (como diría Descartes), ello significa que mi casa sea una isla separada del universo. ¡No! Si bien mi casa genera una especie de aislamiento y, en cierto sentido, delimita lo interior de lo exterior, más bien deberíamos entender este ‘en casa’ como generando un punto de partida.²⁴⁶

El Mismo se refugia en su casa y en un lugar concreto, en una base, en el cálido lecho donde se retira a dormir y desde ahí las cosas y los demás toman su puesto, “lugar que se transforma “en-casa”, en ciudad natal, en patria, en mundo”.²⁴⁷ Este posicionamiento del Mismo desde el que se abre el espacio remite a un enraizamiento en la tierra natal, en la patria entendida en sentido mucho más originario y en lo que aquí no profundizaremos. Gracias a esta localización-posicionamiento del Mismo como en casa, surge el egoísmo y el gozo del existir²⁴⁸. *Mi aquí* primordial remite, a su vez y necesariamente, a mi cuerpo, y luego por iteración y en diversos grados, a mi morada, a mi tierra natal, a mi patria, *chez moi*. Por ello afirmábamos que la singularidad del Mismo, su ipseidad, está constituida de alteridad, pues su espacialidad aunque se abre desde su aquí está formada por la tierra en la que ha nacido, por el espacio cultura predado por los ancestros. Esta localización, posición, desde el Mismo, garantiza la separación con lo exterior, es la condición que posibilita una exterioridad, lo que está fuera de la casa, lo que está más allá de la tierra natal, lo extraño, lo extranjero, con relación a lo familiar, a lo propio.

Sólo desde la morada que la casa permite el Mismo puede partir desde un punto familiar hacia lo extraño, “la familiaridad es una realización, una *en-ergía* de la separación.

²⁴⁶ Ésta dinámica de lo familiar y lo extraño del ‘como en casa’ está íntimamente ligada a los análisis fenomenológicos de Husserl de lo propio y lo extraño, aunque no sean un simple resumen, sino un esfuerzo por pensarlos más a fondo. Véase la obra de Casper *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, donde se expone la filosofía levinasiana en relación a la fenomenología generativa husserliana, a la dinámica familiar-extraño y a la pasividad.

²⁴⁷ *Ibid.*, p119 / “lieu devenu le *chez-soi*, la ville natale, la patrie, le monde”

²⁴⁸ Temas que por falta de espacio no podremos abordar aquí.

A partir de ella, la separación se constituye como morada y habitación. Desde ese momento existir significa morar. Morar (...) es recogerse, un venir hacia sí, una retirada a casa como tierra de asilo”.²⁴⁹ De esta manera se abre la posibilidad de acoger al Otro, desde un Mismo familiar a su tierra, a su casa, a su patria. El Mismo tiene una posición concreta que lo separa del otro, del extranjero venido de tierras lejanas, lejos de casa el Otro busca refugio y acogida en la morada del Mismo, se presenta como la viuda, el huérfano, el pobre; el venido de ultramar para trabajar la tierra del Mismo y así portar sustento a su hogar que ha quedado allá, tan lejos. *Aquí* que difiere del *Da* heideggeriano y que sin embargo está pensado el mismo fenómeno, y desde donde podemos vislumbrar una nueva problemática de las tantas abiertas en este trabajo.

1.5 El rostro: la irreductibilidad del Otro como huella del Infinito

El aparecer del otro es un fenómeno que pone de manifiesto una no fenomenalidad, un fenómeno en sentido negativo, no aquello que se muestra, pues el rostro, en su rectitud y desnudez, oculta. El otro aparece en su no aparecer, en su no-fenomenalidad. Esto lleva a decir a Levinas “no sé si podemos hablar de «fenomenología» del rostro, ya que la fenomenología describe lo que aparece (...) más bien pienso que el acceso al rostro es, de entrada, ético”.²⁵⁰ ¿No estamos con esta cita contradiciendo las hipótesis de este trabajo pues en la introducción citábamos que lo importante no es una “ética”, sino la búsqueda de su sentido, su “descripción fenomenológica? No, siempre y cuanto notemos dos puntos fundamentales para la correcta interpretación del pensamiento levinasiano: primero, el rostro del Otro nos muestra su no-fenomenalidad, es decir, su aparecer es un ocultarse y esto no es un juego de palabras o una incapacidad del poderío de la razón, del Mismo, sino el modo de ser propio de ese fenómeno (en sentido extendido). Lo mismo pasa con el Deseo y lo erótico, habría que decir, también con lo divino, su modo de ser es un ocultarse, un retraerse, lo que finalmente hará acuñar el término “fenomenología de lo inaparente”.

²⁴⁹ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.166 / “[l]a familiarité est un accomplissement, une *én-ergie* de la séparation. A partir d’elle, la séparation se constitue comme demeure et habitation. Exister signifie dès lors demeurer. Demeurer (...) est un recueillement, une venue vers soi, une retraite chez soi comme dans une terre d’asile”

²⁵⁰ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.79 / “[j]e ne sais si l’on peut parler de « phénoménologie » du visage, puisque la phénoménologie décrit ce qui apparaît (...) Je pense plutôt que l’accès au visage est d’emblée éthique”

Segundo, la ética como filosofía primera pregonada por Levinas²⁵¹ no es la imposición de un conjunto de normas y reglas a seguir, sino el modo de ser de la relación entre el Mismo y el Otro, sobre esto hablaremos en este capítulo.

¿Por qué el rostro del Otro muestra una no-fenomenalidad? ¿Qué se quiere decir con no-fenomenalidad? Husserl en la quinta meditación cartesiana, obra de la cual Levinas fue traductor, hacía notar esta peculiaridad del otro. El otro se me presenta, aparece en mi campo perceptivo, sin embargo hay una ambigüedad en mi percepción de él. Lo veo como a cualquier otro objeto del mundo circundante y al mismo tiempo lo experimento como otro ego, que gobierna su cuerpo, como otro ente psicofísico. A esto le llamaré apercepción, percibo su cuerpo como objeto[Körper] y al mismo tiempo apercibo su vida de conciencia, su encarnación, su cuerpo como [Leib], encarnación y vida psíquica a las que no tengo acceso, en las que mi visión no puede penetrar y por ello Husserl se preguntaba asombrado “¿qué sucede entonces con otros *ego*, que no son por cierto mera representación y mera cosa representada en mí, meras unidades sintéticas de verificación posible en mí, sino, por su propio sentido, precisamente otros?”²⁵²

El aparecer del otro nos deja ante un fenómeno diferente, el otro no aparece como una cosa que esté-ahí, como un simple objeto o un útil disponible a la mano. El otro no se me ofrece como tema, como objeto de conocimiento, lo que no quiere decir que no pueda ser reducido a un mero útil y su cuerpo a una mera cosa física. Sin embargo, esa reducción, esa tematización del Mismo sobre el Otro lo violenta, reduce su riqueza fenoménica, evade su no-fenomenalidad. “El otro no es solamente conocido, sino *saludado*. No es solamente nombrado, sino invocado. Para decirlo en términos gramaticales, el otro no aparece en nominativo, sino en vocativo”,²⁵³ el otro me invoca, soy invocado por él, es decir, soy responsable de él. Responsable en el sentido más etimológico de éste término, que viene del latín *respondere* (responder), el otro me invita a responderle, a responder por él y a él, la relación del Mismo con el Otro es la fuente de la que mana el lenguaje.

²⁵¹ Siempre y cuando no olvidemos que esta afirmación de la ética como filosofía primera se hace en años avanzados, a partir de los 70, en los trabajos anteriores y posteriores a *De otro modo que ser*, y si bien la preocupación ética siempre existió en Levinas, todo su pensamiento tendrá un giro en su segunda gran obra.

²⁵² Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, ed. FCE, p.149

²⁵³ Levinas, Emmanuel, *DL*, ed. LGF, p.22 / “Autrui n’est pas seulement connu, il est *salué*. In n’est pas seulement nommé, mais aussi invoqué. Pour le dire en termes de grammaire, autrui n’apparaît pas au nominatif, mais au vocatif”

Soy responsable del otro porque soy invocado por él, invocado a responderle, es decir, a hablarle. Y no conozco de él sino lo que me enseña mediante su palabra, lo que me dice, así fueran mentiras, es el modo de acceso a el Otro. Mientras que

el conocimiento revela, nombra, y con ello, clasifica. El habla se dirige a un rostro (...) El rostro es inviolable; sus ojos absolutamente sin protección, la parte más desnuda del cuerpo humano, ofrecen, sin embargo, una resistencia absoluta a la posesión.²⁵⁴

El Otro es inviolable porque no se puede poseer, por más que fuese mi esclavo nunca tendré posesión absoluta de su vida, ni de su cuerpo, se resiste sin necesariamente oponer resistencia física. Inclusive en la más plena sumisión el Otro permanece intocable y por ello la única negación posible es la absoluta, es decir, el asesinato, “el otro es el único ser al que podemos estar tentados a matar”.²⁵⁵ Tentación de aniquilar sólo posible por la imposibilidad de poseer, tentación que sólo puede venir de su rostro que me dice “no matarás”; el Otro me ofrece una resistencia por el simple modo de ser que tiene. Aquí nos encontramos con la génesis de la ética: es decir, no como moral normativa y prescriptiva, sino como modo originario de relacionarse con el Otro, el otro me solicita, me invoca, me obliga a responder, al lenguaje y estar tentado a matarlo es la tentación de negarse a ser responsable, de negarse a responder por el Otro, de intentar callar su carácter vocativo. “El rostro se niega a la posesión, a mis poderes”²⁵⁶ y ello no por alguna deficiencia de mis capacidades, sino por su propio modo de ser, tal cual si el otro guardara un secreto que fuera irreveleable, simple ausencia, su presentación nos indica una ausencia, en su mostrarse se oculta.

El acceso al Otro es ético porque el Otro que nos aparece de cara, nos hace frente, nos obliga a responder, no porque tengamos necesariamente que hablarle y aún cuando no intercambiamos ninguna palabra, el otro es lenguaje, es palabra que espera respuesta. Se presenta a sí mismo:

la obra del lenguaje es completamente diferente: consiste en entrar en relación con una desnudez libre de cualquier forma, pero teniendo un sentido por ella misma, $\kappa\alpha\psi\epsilon\ \alpha(\tau)$, significando antes que proyectemos luz sobre ella (...) Tal desnudez es el rostro. La desnudez del rostro no es aquello que se me ofrece para que yo lo deleve (...) El rostro se encuentra vuelto hacia mí – y esto es desnudez misma²⁵⁷

²⁵⁴ *Ibid.* p.23 / “[l]a connaissance révèle, nomme et, par là même, classe. La parole s’adresse à un visage (...) Le visage, lui, est inviolable ; ces yeux absolument sans protection, partie la plus nue du corps humain, offrent cependant une résistance absolue à la possession”

²⁵⁵ *Ibidem.* / “Autrui est le seul être qu’on peut être tenté de tuer”

²⁵⁶ *Op. Cit.* Levinas, *TeI*, p.215 / “Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs.”

²⁵⁷ *Op. Cit.*, Levinas, *TeI*, p.72, “[l]’œuvre du langage est tout autre : elle consiste à entrer en rapport avec une nudité dégagée de toute forme, mais ayant un sens par elle-même, $\kappa\alpha\psi\epsilon\ \alpha(\tau)$, signifiant avant que nous ne

De ahí la famosa expresión levinasiana de “significación sin contexto”, no porque el otro esté fuera de todo contexto, sino porque su aparecer, su hacerme frente como rostro, escapa a mi contexto, a mis horizontes perceptivos y contextuales, él instauro otro contexto, él viene hacia mí desde sus propios horizontes, que son otros y distintos a los míos. Con esto se produce un desfase entre el Mismo y el Otro, su aparecer es siempre anterior a mí, él ya me ha precedido inmemorialmente²⁵⁸. Como bien afirma Gibu “[e]l rostro introduce un sentido anterior e independiente a todo sentido recibido en el mundo”,²⁵⁹ es decir, escapa a la *Sinngebung* de la conciencia, lo que es más, el rostro instauro su propia *Sinngebung* desde sí mismo.

Finalmente digamos que con el rostro del Otro aparece el infinito, es decir, la huella del infinito. ¿Pero por qué restaurar la noción de Infinito? ¿Qué se pretende decir con Infinito? El infinito es huella presente en el rostro del Otro y se manifiesta como la imposibilidad de su totalización, a lo que podríamos preguntar: “¿cómo la oposición del Mismo y del Otro podría no desembocar en el triunfo del mismo?”²⁶⁰ A esto trataremos de responder describiendo positivamente el Infinito. Debemos tener en cuenta que tradicionalmente al infinito se le piensa desde la metafísica y la primacía del Mismo, lo cual nunca fue ignorado por Levinas, “en el contexto del conocimiento en el que apareció al pensamiento occidental, el Infinito absorbe lo finito, se produce como el Mismo superando al Otro, pensamiento del pensamiento haciéndose omnitud realitatis”.²⁶¹ Aquí se apelará a un Infinito otro, a lo absolutamente otro como huella del infinito. El infinito no es un dato que se dé a la conciencia, no es una percepción, no es una intencionalidad, o lo será en otro sentido, como Deseo²⁶², no se trata de volver a la escisión de la que siempre partió la filosofía occidental.

Lo que aquí está en juego, de lo que se trata es de

projections la lumière sur elle (...) Une telle nudité est visage. La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile (...) Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même

²⁵⁸ Este desfase y esta precedencia inmemorial del otro será fundamental para entender la temporalidad como fecundidad, sobre ello hablaremos en la conclusión de este trabajo.

²⁵⁹ Gibu Shimabukuro, Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, ed. Ítaca, p.101

²⁶⁰ Op. Cit., Levinas, *LeC*, p.76 / “comment l'opposition du Même et de l'Autre n'aboutirait-elle pas au triomphe du Même?”

²⁶¹ Op. Cit., Levinas, *AeT*, p.87-88 / “[d]ans le contexte de la connaissance où il apparut à la pensée occidentale, l'Infini absorbe le fini, se produit comme le Même surmontant l'Autre, pensée [88] de la pensée se faisant omnitud realitatis”.

²⁶² De esto hablaremos en el segundo capítulo de esta segunda parte.

pensar que el Mismo no absorbe al Otro. (...) ¿El mismo no puede acoger al Otro, no dándose por tema (...) sino poniéndose él mismo en cuestión? ¿Esta puesta en cuestión no se produce cuando el Otro precisamente nada tiene en común conmigo, cuando es completamente otro, es decir Otro²⁶³[Autrui]?²⁶⁴

Esta puesta en cuestión es la responsabilidad misma en la que el Mismo se encuentra invocado, interpelado por el Otro, no se trata de una tematización de la puesta en cuestión, ni del carácter vocativo del Otro, “la puesta en cuestión no consiste en tomar consciencia de esta puesta en cuestión (...) De lo que se trata es de la puesta en cuestión de la consciencia y no de la consciencia de la puesta en cuestión”.²⁶⁵

¿Pero cómo se puede hablar de una puesta en cuestión de la conciencia y no de la conciencia de esta puesta en cuestión? Esta puesta en cuestión se encuentra en los tres fenómenos antes mencionados y le corresponde no un modo teórico, sino un modo ético, es decir, al ser solicitado por el Otro, el Mismo está obligado a responder. En términos positivos el Infinito como huella en el rostro del Otro significa simple y sencillamente la imposibilidad de la Totalidad, “la idea del infinito consiste precisa y paradójicamente en pensar más de lo que es pensado y, sin embargo, conservando en su desmesura (...) la idea del infinito consiste en asir lo inasible, garantizándole su status de inasible”.²⁶⁶ Entrar en contacto con lo infinito no quiere decir captarlo, asirlo, tematizarlo, totalizarlo, sino

²⁶³ Necesitamos aquí hacer una pequeña explicación de los conceptos Otro[Autre] y Otro[Autrui], en francés existen dos palabras para decir “otro”, autre y autrui, ambas son de uso común, sin embargo autre tiene un uso más amplio, hace referencia a algo concreto, incluyendo a otra persona, l'autre salle, l'autre jour, l'autre homme. En cambio autrui, hace referencia exclusivamente a otra persona, aunque puede significar el otro en singular o plural según el contexto, así por ejemplo la siguiente frase de Jankélévitch puede traducirse de igual modo como otro u otros, “déjouez le jeu d'autrui sans permettre à autrui de lire dans le vôtre” (desbarate el juego del otro sin permitirle ver el suyo, o, desbarate el juego de los otros sin permitirles ver el suyo) Levinas dará un uso especial a autrui desde sus primeros trabajos, como es *El tiempo y el otro*. Las traducciones castellanas que hemos consultado nos parecen bastante imprecisas, algunos eligen verter autrui por “los demás”. Es difícil poder hacer el juego autre y autrui en nuestra lengua, pues tampoco se puede traducir por prójimo, ya que la palabra existe en francés [prochain] ni tampoco por Otro con mayúscula porque Levinas constantemente usa Autre[Otro] también con mayúsculas. Por ello aquí a falta de una mejor opción cuando hablemos de autrui siempre lo pondremos en corchetes, cuando sea autre no, más adelante intentaremos aclarar la diferencia conceptual entre ambos, baste decir por el momento que “[I]’absolument Autre, c’est Autrui” (lo absolutamente Otro es Autrui).

²⁶⁴ Op. Cit., Levinas *LeC*, p.76 / penser que le Même ne supporte pas l’Autre. (...) Le Même ne peut-il pas accueillir l’Autre, non pas en se le donnant pour thème (...) mais en se mettant soi-même en question ? Cette mise en question ne se produit-elle pas lorsque l’Autre n’a précisément rien de commun avec moi, lorsqu’il est tout autre, c’est-à-dire Autrui ?”

²⁶⁵ Ibid. p.77-78 / “[I]a mise en question ne revient pas à prendre conscience de cette mise en question. (...) Il s’agit de la mise en question de la conscience et non pas de la conscience de la mise en question”

²⁶⁶ Ibid. p.84 / “[I]’idée de l’infini consiste précisément et paradoxalement à penser plus que ce qui est pensé en le conservant cependant dans sa démesure par rapport à la pensée. L’idée de l’infini consiste à saisir l’insaisissable en lui garantissant cependant son statut d’insaisissable”

precisamente dejarlo ser lo que es: lo inasible, lo que se niega a ser totalizado, lo que no puede ser totalizado, alteridad por excelencia y que me obliga a responder.

Que la alteridad del Infinito pueda consistir en no reducirse sino en hacerse proximidad y responsabilidad, que la proximidad no sea una coincidencia que fracasa sino un incesante – un infinito – y como glorioso acrecentamiento de la alteridad en su llamado a la responsabilidad, la cual, paradójicamente, se acrecienta a medida que se asume; que el finito sea como para la mayor gloria del Infinito – he aquí el propósito formal de la noción de infinito²⁶⁷

El infinito como huella en el Otro, como misterio que se debe dejar en tanto misterio, inviolable, secreto que no se puede forzar porque dejaría de ser secreto, secreto que no se puede revelar porque perdería su carácter, su modo de ser. He ahí lo que quiere decir Infinito y, nuevamente, no como idea flotando en el aire o en un no sé dónde, sino infinito singularizado, resplandeciendo en el rostro del otro que me invoca a responderle y que me impide totalizarlo como a un objeto cualquiera.

II Fecundidad

Pasemos al análisis del nacimiento y su descubrimiento de una temporalidad originaria y pluralista. Esto desde una interpretación no vulgar del tiempo aunque tampoco idéntica a la temporalidad heideggeriana. Desde la temporalidad extático-horizontal, por ejemplo, podríamos entender que el nacimiento no es un ahora-ya-no, sino que yo soy mi nacimiento, éste me remite a mi haber sido y mi condición de arrojado, tener que asumir mi existencia implica asumir mi nacimiento. Sin embargo, si Heidegger vio en la muerte la posibilidad más propia del Dasein, Levinas la intuirá en el nacimiento, subrayando: primero, la muerte no es algo en sí, sino siempre *mi* muerte, en cada caso mía; mi nacimiento también es siempre en cada caso mío, pero Levinas sospechará de esta asunción de *mi* muerte, pues en ella nota un resquicio por el cual se cuele la primacía del Mismo. Este quiebre del imperialismo del Mismo sólo será posible mediante el nacimiento,

²⁶⁷ Op. Cit., Levinas, *AeT*, p.88 / “Que l’altérité de l’Infini puisse consister à ne pas se réduire, mais à se faire proximité et responsabilité, que la proximité ne soit pas une coïncidence qui échoue mais un incessant – un infini – et comme un glorieux accroissement de l’altérité dans son appel aux responsabilités, lesquelles paradoxalement s’accroissent au fur et à mesure qu’elles se prennent ; que le fini soit ainsi comme pour la plus grand gloire de l’Infini – voilà le dessin formel de la notion d’infini”

mediante la posibilidad del Mismo de ser fecundo, es decir, no del hecho de haber nacido, sino de la posibilidad de provocar el nacimiento del Otro, *mi* hijo, que se dice de otra manera completamente diferente al afirmar *mi* muerte o *mi* nacimiento, pues “el tiempo no es el suceso de un sujeto aislado, sino la relación misma del sujeto con el otro”²⁶⁸. Esto es lo que aquí habremos de desarrollar, la temporalidad no como brotando exclusivamente del Mismo, temporalidad que asumiría en el adelantarse hasta su posibilidad más propia y que descubriría al Dasein como mera posibilidad, como poder-ser; sino temporalidad temporalizándose desde el Otro, temporalidad más allá de cualquier posibilidad asumible por el Mismo, temporalidad como brotando del Otro.

Con ello no debe pensarse que Levinas se opone a la temporalidad extático-horizontal porque ésta sea un pensamiento pesimista y que interpreta la existencia desde la angustia ante la muerte y que debe ser eludida para escapar a la alegría del nacimiento. De hecho nuestro filósofo franco lituano criticará expresamente esta interpretación y este reproche común en su época contra la filosofía heideggeriana y que preguntaba “¿por qué Heidegger escogió la muerte y no más bien la esperanza (...) para caracterizar la existencia?”,²⁶⁹ a esta crítica de la obra heideggeriana, Levinas respondía diciendo “Heidegger necesita una posibilidad que no sea la consecuencia o la causa de un acto (...) que permita a la posibilidad mantenerse siempre como pura posibilidad”,²⁷⁰ es decir, si Heidegger caracteriza a la muerte como la posibilidad más propia del Dasein es para mantener el carácter de posible del Dasein, lo que implica, su carácter finito. ¿Qué cambiará la temporalidad entendida desde el nacimiento y como brotando del Otro? De ello hablaremos en la conclusión de este trabajo.

Pero antes nos remitiremos a la fenomenología del Deseo que desemboca, entre otras cosas, con los análisis del fenómeno erótico como la antesala de la fecundidad, ¿no porque Levinas pretenda que lo erótico sólo debe ser entendido y sólo se justifique porque puede producir un hijo! Nada más alejado de ello y sin embargo es una interpretación que

²⁶⁸ Op. Cit., Levinas, *TeA*, p.17 / “le temps n’est pas le fait d’un sujet isolé et seul, mais qu’il est la relation même du sujet avec autrui”

²⁶⁹ Op. Cit., Levinas, *LIIH*, p.96 / “pourquoi Heidegger a choisi la mort plutôt que l’espoir (...) pour caractériser l’existence?”

²⁷⁰ *Ibid.* p.100 / “[i]l faut à Heidegger une possibilité qui ne soit pas la conséquence ou le précurseur de l’acte (...) Ce qui permet à la possibilité de rester toujours possibilité”

se ha hecho.²⁷¹ Lo erótico es la antesala porque en éste fenómeno encontramos un relacionarse con el Otro que no lo reduce al Mismo, donde el Mismo se relaciona con el misterio del Otro y así apunta hacia un futuro otro que el ahora-todavía-no, el erotismo está dirigido hacia ese todavía-no que descubre una temporalidad desde la fecundidad. Y lo que es más, el deseo dará suelo fenoménico al Infinito, pues como él mismo afirma: “pienso (...) que la relación con el Infinito no es un conocimiento, sino un Deseo”,²⁷² Deseo siempre insatisfecho, alimentándose de su propia hambre, es decir, in-finito.

2.1 *Desear y necesitar: el Deseo metafísico*

Para decir en otras palabras lo que acabamos de afirmar: el Infinito se concretiza como Deseo, Deseo del Otro, la infinición del infinito requiere del Deseo, requiere del Otro, con lo que se invierten los términos tradicionales; lo finito no se deriva del infinito, sino el infinito necesita de la finitud del Mismo y del Otro. Aquí trataremos de explicitar el fenómeno del deseo, mostrando su muy peculiar modo de ser, pues su característica fundamental es la eterna insatisfacción, podríamos definirlo formalmente de la siguiente manera: “el Deseo es Deseo del Deseo y, con ello, paternidad”,²⁷³ ¿por qué se introduce la noción de paternidad? De ello hablaremos en el 2.5 de este capítulo, pero notemos de una vez que el fenómeno del deseo está vinculado con la trascendencia del Mismo entendida como fecundidad, no porque ella garantizaría la “eternidad” del Mismo, ¡No!, al contrario, como aceptación de la muerte individual, de la finitud, pero una finitud a la que el otro antecedió inmemorialmente y precederá infinitamente.

Siendo el Mismo un existente completo ¿cómo y por qué desea algo que no se puede satisfacer? ¿Cómo podría desear algo que nunca le ha faltado? El Deseo es tan grande que parece estar a la base de toda metafísica, de la ilusión trascendental, aún cuando la razón sepa que se engaña. Kant lo notó al preguntarse si acaso la metafísica podía ser

²⁷¹ Cf. Dastur, Françoise *Intentionnalité et métaphysique*, en *Emmanuel Lévinas et la phénoménologie* (dir. Jean-Luc Marion) en el que además de remitir a otros textos, como el de Irigaray titulado *Questions à Emmanuel Lévinas*, explícitamente afirma: “Comment, à l’époque de l’émancipation de la femme et de son accession à la sphère publique et intellectuelle, se satisfaire d’un discours aux relents de traditionalisme sur la « pudeur » du féminin, la fécondité comprise exclusivement comme paternité, et la paternité réduite au seul rapport père-fils ?” A estas objeciones trataremos de responder a lo largo de la exposición de este capítulo.

²⁷² Op. Cit. Levinas, *Eel*, p.86 / “je pense (...) que la relation à l’Infini n’est pas un savoir, mais un Désir”

²⁷³ Op. Cit., Levinas, *OCH*, p.428 / “[l]e Désir est Désir du Désir et, par là, paternité”

ciencia y al tratar de explicar por qué la razón se engañaba a sí misma. Después de analizar nuestra facultad de conocer llega a una conclusión irrevocable y completamente innovadora, nuestra razón se engaña, hace un uso abusivo de sus ideas puras, cuya función no es otra sino dar integridad a la experiencia (totalizar el mundo) y dar esperanza a la razón práctica. En los *prolegómenos* hay una frase que me parece resumir esta postura, “[T]odo conocimiento de las cosas a partir del mero entendimiento puro o de la razón pura no es nada más que mera apariencia ilusoria, y la verdad está solamente en la experiencia”²⁷⁴ y sin embargo la metafísica seguirá porque parece venir de un Deseo insondable. Por ello en *Los prolegómenos* deja la puerta abierta a la metafísica, tal vez no como ciencia, sino como *necesidad* viniendo de un Deseo que jamás podrá ser satisfecho y sin embargo inevitable. La metafísica es deseo... Levinas retomará precisamente esta idea en la que encuentra lo propio del Mismo, es decir, su imposibilidad de totalizar al Otro.

Para nuestro pensador lituano la metafísica nace de la excusa de que “la verdadera vida está ausente, pero estamos en el mundo (...) la verdadera vida apunta hacia otro lugar”,²⁷⁵ ¿hacia a qué apunta? Esta intuición que experimenta el Mismo de una ‘carencia’ de aquello que no puede hacerle falta, es la experiencia del Deseo y al no ser interpretado desde su propio modo de ser, al tratar de imponerle al Deseo categorías que no le corresponden, la metafísica occidental se inventó un mito para satisfacerlo. Con ello el infinito puede mantenerse de manera positiva, porque “el Deseo – mantiene al infinito, es la intuición del infinito”,²⁷⁶ intuición que no puede hacer presente al Infinito pues dejaría de ser infinito, quedaría totalizado, de igual modo que el Deseo no puede ser satisfecho. ¿Pero por qué no puede ser colmado el Deseo? ¿Acaso no es evidente que mi deseo de comer se satisface al ingerir alimentos, mi sed se apaga con agua, etc.? Para entender lo propio del Deseo será menester diferenciarlo de la necesidad.

Desde lo familiar de la morada el Mismo se encuentra satisfecho de sí-mismo, gozando de los elementos, del aire que respira, de la tierra que trabajo, de los frutos que de ella recoge. El Mismo tiene hambre y sed, con lo que se apunta a su fragilidad, pero puede satisfacerlas, puede llevarse a la boca el rico plato de sopa caliente que apacigua su hambre

²⁷⁴ Kant, Immanuel *Prolegómenos a toda metafísica que haya de poder presentarse como ciencia*, Ed. Itsmo. P.379

²⁷⁵ Op. Cit., Levinas *TeI*, p21/ “la vraie vie est absente. Mais nous sommes au monde (...) Elle est tournée vers l’ailleurs”

²⁷⁶ Op. Cit., Levinas, *OCI*, p.334 / “[l]e Désir – maintient l’infini, est l’intuition de l’infini”

y con el que goza plenamente. ¿Acaso no llamamos deseo al hambre? ¿No deseamos alimentarnos, saciar nuestra hambre y nuestra sed, como tantas otras necesidades llamadas básicas? Sin embargo este deseo es un deseo con minúsculas, es decir, hace referencia al deseo entendido como necesidad, según la distinción levinasiana entre deseo y necesidad, y no debe ser confundido con el deseo metafísico, “el análisis habitual del deseo no sabría dar razón de su singular pretensión. A la base del deseo comúnmente interpretado se encuentra la necesidad”,²⁷⁷ usualmente entendido como una carencia pasajera que el Mismo puede superar, que el mismo puede colmar, llenar, subsanar, asimilar en su condición de Mismo y por lo tanto totalizar, aún cuando fuese sólo de manera provisional.

Las llamadas necesidades básicas pueden satisfacerse y aunque parecen mezclarse con el Deseo, hay que hacer esta clara diferencia: el Deseo no puede saciarse, mientras que el deseo entendido como necesidad sí, fuese de manera momentánea, superficial y esporádica, “no hay duda de que el deseo no se basta a sí mismo, que acompaña la necesidad y el hastío de la saciedad”,²⁷⁸ el Deseo se confunde con la necesidad pero va más allá, allende cualquier lugar, lejos de la morada, del hogar, cual si el Mismo aspirara a regresar a una patria más originaria, anterior y, sin embargo, “ningún viaje, ningún cambio de clima o decoración podrían satisfacer el deseo que tiende a... El otro metafísicamente deseado no es « otro » como el pan que como, como el país que habito, como el paisaje que contemplo”,²⁷⁹ ¿qué podría, pues, ser este Deseo, a qué podría apuntar?

Precisamente lo propio del deseo metafísico es que “tiende hacia lo completamente otro, hacia lo absolutamente otro”²⁸⁰, es “deseo de lo invisible”, o, si se prefiere, deseo del Infinito. Tiende precisamente a lo absolutamente Otro porque es un deseo de lo que todavía no es y, con ello, de lo que alguna vez fue. El gozo, como constitutivo propio del sujeto aislado es precisamente esta satisfacción de la necesidad, el pan que come el hambriento parece el ejemplo por antonomasia. Por su parte el deseo es de sí siempre insatisfecho como si empujara al Mismo más *allá* para, sin embargo, dejarlo siempre más *acá*. El deseo

²⁷⁷ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.21-22 / “[l]’analyse habituelle du désir ne saurait avoir raison de sa singulière prétention. A la base du désir communément interprété, se trouverait le besoin”

²⁷⁸ Op. Cit., Levinas, *DEE*, p.68-69. / “[n]ul doute que le désir ne se suffit pas à lui-même, qu’il côtoie le besoin et le dégoût de la satiété”

²⁷⁹ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.21 / “[a]ucun voyage, aucun changement de climat et de décor ne sauraient satisfaire le désir qui y tend. L’Autre métaphysiquement désiré n’est pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j’habite, comme le paysage que je contemple”

²⁸⁰ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.22 / “tend vers tout autre chose, vers l’absolument autre”

metafísico “no aspira al regreso, pues es deseo de un país en el que no nacimos (...) y al que nunca iremos (...) el deseo metafísico tiene una intención diferente – es deseo del más allá de lo que simplemente pudiera colmarlo”,²⁸¹ el Deseo requiere de la eterna insatisfacción para permanecer siendo Deseo, de lo contrario perdería su peculiaridad, a esta relación que mantiene el Mismo con el Deseo se le puede perfectamente caracterizar con aquella bella frase de Gómez Dávila que dice: “[e]l hombre persigue el deseo y sólo captura la nostalgia”.²⁸²

Deseo hecho de deseo, Deseo que se desea, hecho de promesas siempre renovadas y cada vez más promisorias, cual promesas de enamorados siempre ofreciendo más de lo que pudieran dar, jurando amor después de la muerte, jurando un imposible amor eterno y ello únicamente porque se sienten desbordados por un deseo Infinito. ¿Cómo puede el Deseo no colmarse y siempre acrecentarse? ¿Entonces a qué está dirigido el deseo, cuál es su direccionalidad, a qué apunta? Porque no apunta a un contenido concreto, no es un contenido que pueda ser actualizado, es decir, hecho presente. Apunta a un no-contenido, lo que es más, su contenido es nada, si se pretende un ente presente, una nada que aquí quiere decir no-un-ente-concreto,²⁸³ sino simplemente aspira al infinito en tanto infinito, es decir no como aquello que pueda hacerse presente, ni tema, ni objeto. “La teoría platónica de los placeres negativos (...) desconoce la promesa de lo deseable que el deseo mismo llevan en sí como una alegría”,²⁸⁴ promesa que por su misma naturaleza no se puede cumplir, promesa que se asemeja a la hecha a Moisés de la tierra prometida y a la que nunca llega, pues de ser así se glorificaría nuevamente el triunfo del Mismo y el Imperio de la Totalidad.

Este Deseo que desea deseo, este deseo metafísico que lejos de satisfacerse se profundiza, cual si acrecentara infinitamente, nos abre hacia un nuevo horizonte: el de un futuro nunca demasiado futuro y un pasado tan pasado que siempre inmemorial, es decir, un ya no que nunca fue ahora y un todavía no que nunca será ahora. Antes de adentrarnos a ello pasemos al análisis del fenómeno del Eros. Baste con esto para distinguir al deseo

²⁸¹ *Ibid.* p. 22. / “n’aspire pas au retour, car il est désir d’un pays où nous ne naquîmes point (...) et où nous ne nous transporterons jamais (...) le désir métaphysique a une autre intention – il désire l’au-delà de tout ce qui peu simplement le compléter (...) le Désiré ne le comble pas, mais le creuse”

²⁸² *Op. Cit.*, Gómez Dávila, *Nuevos escolios a un texto implícito*, p.184

²⁸³ Como señala Xolocotzi en sus cursos, al hablar de esta nada que no es un vacío sino un no-ente podemos pensar en la palabra inglesa nothing, literalmente, no-cosa.

²⁸⁴ *Op. Cit.*, Levinas, *DEE*, p.59 / “La théorie platonicienne des plaisirs négatifs (...) méconnaît la promesse du désirable que le désir lui-même porte en lui comme une joie”

metafísico del deseo entendido como necesidad, el Deseo no se parece a la necesidad (o deseos que pueden satisfacerse) más que “en las decepciones de la satisfacción o en la exasperación de la no-satisfacción (...) el deseo metafísico tiene una intención diferente – dese lo que está más allá de aquello que simplemente pudiera completarlo”,²⁸⁵ y ¿qué podría estar más allá del Mismo? ¿No se estaría aceptando con ello una carencia innata al Mismo? ¿No se estaría aceptando un ser indigente que puede ser completado por aquello que desea? Más bien, pretender que ese deseo puede ser colmado y con ello completado el Mismo (como si le faltara algo de manera innata) ha sido el error de los análisis filosóficos del deseo, pues presuponen, primero, la no-completud del Mismo, segundo, que el Deseo debe poder ser colmado. Cuando lo característico del deseo metafísico es su eterna e infinita insatisfacción, pretender saciarlo es contrariar su modo de ser y si realmente es un Deseo que no se puede colmar, Infinito, esto sólo es posible si el que desea, el Mismo, no puede poseer jamás lo que desea y, además, este deseo no puede representar algo que faltara al Mismo, pues en ese caso podría encontrarlo, poseerlo y saciar su deseo. “El deseo es absoluto si el ser que desea es mortal y lo Deseado invisible”,²⁸⁶ ¿pero cómo puede el Mismo desear lo invisible? Porque aquí lo invisible no indica la falta de relación entre el que desea y lo deseado, sino muestra la vinculación del Mismo con algo que escapa a su *lumen naturale*, a su capacidad totalizadora.

2.2 Fenomenología del eros.

Ce qu’il y a de plus profond dans l’homme, c’est sa peau.

(Lo más profundo que hay en el hombre es su piel)

Paul Valéry

En el fenómeno del Eros se muestra una relación original con el otro, el Mismo y el Otro entran en un trato que no los engloba, que no los sintetiza ni los totaliza, una relación que está hecha de alteridad y requiere de la irreductible separación del Mismo y el Otro, relación en la que nos encontramos con una arista positiva del Deseo, con su materialización, su encarnación. Relación que va más allá de la simple desnudez y brillo del

²⁸⁵ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.22 / “dans les déceptions de la satisfaction ou dans l’exaspération de la non-satisfaction (...) Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l’au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter ”

²⁸⁶ Ídem. / “Le désir est absolu, si l’être désirant est mortel et le Désiré, invisible”

rostro que me invoca a responder, relación que pareciera desocultar algo que esconde el Otro, algo que está más allá de la no fenomenalidad del otro. Aunque en lo erótico pareciera develarse algo oculto más allá del rostro del Otro, esto no quiere decir que el rostro del otro es una “máscara” que esconde algo aún más fundamental, más bien lo que estará en juego es la temporalidad como hecha de alteridad. El Deseo desea el Infinito, aquello que no falta al Mismo y que no puede poseer, es decir al Otro. Ampliamente conocido es el mito platónico del eros como *Poros* y *Penia*, como indigencia que puede ser satisfecha. Diotima cuenta aquel mito de un ser superior que estaba hecho por ambos sexos y por sentirse intimidados los dioses lo dividieron, siendo el amor la incesante búsqueda de aquella parte faltante. Si bien *El banquete* de Platón sigue siendo un hito y una referencia inevitable al hablar de deseo y eros, Levinas opondrá un deseo de aquello que no puede faltar al Mismo, pues si así fuera, entonces podría encontrarse y colmarse, totalizando la irreductible alteridad del Otro. De lo contrario “la idea de un amor que sería la confusión entre dos seres es [lo cual es] una falsa idea romántica. Lo patético de la relación erótica es el hecho de ser dos y que el otro permanece en ella absolutamente otro”,²⁸⁷ imposibilidad para los amantes de fusionarse, por más enmaromados que se encuentren, por más que pareciera que están hecho es uno para el otro, que están predestinados a encontrarse y así completarse, el amor como eros nunca los totalizará, imposibilidad del Mismo de reducir la alteridad del Otro a sí, lo erótico apunta a una relación que requiere la separación de sus partes. Esto lejos de verse como un fracaso del Mismo, como una falta de su naturaleza y su constitución, debe entenderse como lo positivo del eros, es decir, como la mostración del deseo, el fenómeno del deseo se hace patente en lo erótico, eterna insatisfacción que nunca puede colmarse por completo e absoluta imposibilidad de reducir al Otro a la ipseidad del Mismo, positivamente hablando la “exaltación [del eros] no se mantiene gracias a la pretendida « fusión de dos seres ». Al contrario, es estimulada por la presencia de otro, por la consciencia aguda de su impenetrabilidad”,²⁸⁸ el eros no sería posible en un ser que no deseara el Infinito, aquello que no puede poseer, porque entonces dejaría de ser deseo.

²⁸⁷ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.58 / “[l]’idée d’un amour qui serait une confusion entre deux êtres est une fausse idée romantique. Le pathétique de la relation érotique, c’est le fait d’être deux, et que l’autre y est absolument autre”

²⁸⁸ Op. Cit., Levinas, *OCI*, p.171 / “[e]xaltation ne tient pas à la prétendue « fusion de deux êtres ». Au contraire. Stimulée par la présence d’autrui, par la conscience aiguë de son impénétrabilité”

A esto que se niega a ser englobado en el Mismo, a esto que permanece refractario a la luminosidad de la razón, a este misterio que no puede ser develado porque dejaría de ser misterio, a esta fuente de promesas cada vez más promisorias, Levinas lo designa con el concepto de femenino o de feminidad. “Lo que importa en esta noción de lo femenino no es únicamente lo incognoscible, sino un modo de ser que consiste en hurtarse a la luz (...) El modo de existir de lo femenino consiste en ocultarse, y este hecho de ocultarse es precisamente lo que se llama pudor”.²⁸⁹ Con ello no se afirma que el Mismo sea exclusivamente masculino y el Otro exclusivamente femenino, lo importante a tener en cuenta es la separación irreductible del Mismo y el Otro, ópticamente hablando el Mismo puede ser mujer y el Otro hombre o inversamente y ello nada cambiaría a la forma del *Eros*. Por otro lado la diferencia no es meramente un juego de palabras, ni una diferencia numérica, en la que el Mismo y el Otro podrían totalizarse,

en el *eros* se exalta entre entes una alteridad que no se reduce a la diferencia lógica o numérica (...) la alteridad erótica no se limita entre seres comparables, sino que es debida a atributos diferentes que la distinguen, no se trata (...) de otro atributo en el Otro, sino de un atributo de alteridad en él²⁹⁰

Es decir, el otro es el Otro de modo absoluto con respecto al Mismo. Es importante notar que, para Levinas, la diferencia sexual representa una separación en Mismo y Otro, irreductible, porque el hombre no se vive como mujer ni a la inversa, de ello diremos unas cuantas palabras más en el numeral siguiente, por ahora baste señalar que esta división sexual no implica que lo femenino pertenezca únicamente a la mujer y lo masculino únicamente al hombre, pues lo femenino es simplemente aquello cuyo modo de ser es el misterio. Lo femenino se caracteriza por el hecho de esconderse, de ocultarse y este concepto se relaciona con otros dos: lo clandestino y la profanación. Lo femenino caracteriza una ambivalencia, “de esta fragilidad y de este peso de no-significado, más pesado que el peso de lo real informe”²⁹¹. En el fenómeno erótico, el yo trata de profanar un misterio que esconde el rostro del otro, pero lo que arranca, lo que profana, permanece

²⁸⁹ Op. Cit., Levinas *TeA*, p.79 / “Ce qui importe dans cette notion du féminin, ce n’est pas seulement l’inconnaissable, mais un mode d’être qui consiste à se dérober à la lumière (...) La façon d’exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur.”

²⁹⁰ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.57-58 / “[d]ans l’*eros* s’exalte entre êtres une altérité qui ne se réduit pas à la différence logique ou numérique (...) l’altérité érotique ne se borne pas (...) entre être comparables, est due à des attributs différents qui les distinguent (...) ne s’agit pas (...) d’une autre attribut en autrui, mais d’un attribut d’altérité en lui .”

²⁹¹ Op. Cit., Levinas *TeI* p.287. / “de cette fragilité et de ce poids de non-signifiante, plus lourd que le poids du réel informe”

siempre en lo clandestino, en lo oculto, en la no significación. Esto se entiende más claramente si se analiza, por ejemplo, la caricia.

El fenómeno de la caricia es el modelo más patente en el que se muestra esta vinculación entre lo profano, lo clandestino y lo femenino, y donde se muestra a la vez este equívoco propio de lo erótico. Además en la caricia nos encontramos ante un fenómeno en el que el Mismo se relaciona con el Otro de manera peculiar, al otro no lo ve como objeto para tematización ni como útil que estuviera ahí a la mano para la ocupación cotidiana, mucho menos como una cosa que estuviera meramente ahí, cual figura de trasfondo haciendo juego con la decoración. La caricia de inicio podríamos analizarla como pura sensibilidad, el contacto es con algo sensible, pero “la caricia trasciende lo sensible”²⁹². La caricia no se queda en lo tibio y suave de lo que acaricia, sino que va más allá sin ir más allá, quedándose siempre más acá y en cierto sentido “ella siente más allá de lo sentido, más lejos que los sentidos”.²⁹³ Más lejos y sin embargo más cerca, para la caricia el Otro no aparece como un ente objetivo, hecho de carne y hueso, al acariciar no se toca y se toca los nudillos, la frente o la cintura, porque no se acaricia la piel de manera objetiva, sino se acaricia al Otro, no a sus riñones o su hígado a los que ni siquiera tengo acceso objetivo, sino al Otro en su encarnación y su diferencia, en su alteridad. Tal cual si la caricia buscara algo, buscara ansiosa o pacientemente develar algo oculto, un arcano secreto que el otro esconde, y que sin embargo nunca se develará, porque “no es lo suave o tibio de esta mano dada en el contacto lo que busca la caricia”,²⁹⁴ ante la caricia el Otro aparece de otro modo que como mero objeto a la mirada indiscreta, el que acaricia no busca el contacto objetivo cual médico en búsqueda del origen de un dolor, la desnudez y fragilidad del otro no se muestran del mismo modo que ante el ojo clínico que analiza con precisión la rugosidad de la piel, la temperatura del paciente. En este caso “esta búsqueda de la caricia constituye la esencia por el hecho de que ella no sabe lo que busca”²⁹⁵ y este no saber es su modo de ser, es lo esencial en ella, cual “juego con algo que se hurta, un juego absolutamente sin proyecto ni plan (...) con algo otro, por siempre alteridad, por siempre inaccesible, por

²⁹² Ibid. p.288 / “la caresse transcende le sensible”

²⁹³ Ídem. / “elle sente au-delà du senti, plus loin que les sens”

²⁹⁴ Op. Cit., Levinas, *TeA*, p.82 / “[c]e n’est pas le velouté ou la tiédeur de cette main donnée dans le contact que cherche la caresse”

²⁹⁵ Ídem. / “[c]ette recherche de la caresse en constitue l’essence par le fait que la caresse ne sait pas ce qu’elle cherche”

siempre a-venir”,²⁹⁶ es decir, la caricia se relaciona con la alteridad y con la temporalidad constituida por la alteridad, por el Otro, es decir, temporalidad imposible de hacerse presente y con ello imposibilidad de develar un contenido preciso que pudiera captar el Mismo.

La caricia tiene esta estructura equívoca del Deseo porque al acariciar no se satisface, sino que desea más, su deseo se profundiza “el alimento que se promete y se da a esta hambre la incrementa, como si la caricia se alimentara de su propia hambre”.²⁹⁷ La caricia quiere profanar el misterio que se oculta en lo femenino, pero siempre permanece en lo clandestino, siempre permaneciendo como misterio. Por más que ella acaricie, siempre regresa a su inmanencia, por más que busque lo que está más allá de lo sensible, siempre choca con el muro de la inmanencia, con la desnudez del otro, por lo que en lugar de satisfacerse, como el hambre, permanece y se agranda, se agudiza. “La caricia no es el conocimiento de una forma (...) Conocer significa, de algún modo, suspender algo sobre un fondo, recorrer el objeto como si estuviera sobre un fondo esculpido (...) la caricia es el contacto de una desnudez, es decir, el contacto de lo que no tiene forma”,²⁹⁸ contacto con lo informe, con aquello que, más que no tener forma, está más allá de la forma, pues no está contenido por una forma precisa, lo curvilíneo de las caderas no contiene lo que se acaricia como un molde, sino que lo acariciado escapa a la forma y con ello no deja atraparse, permanece en su carácter femenino, como misterio que no se puede develar, sino acaso profanar.²⁹⁹

La caricia “consiste en no poder aprehender nada, en solicitar aquello que se escapa sin cesar de su forma hacia un avenir – nunca suficientemente avenir – en solicitar aquello

²⁹⁶ *Ibidem.* / “jeu avec quelque chose qui se dérobe, et un jeu absolument sans projet ni plan (...) avec quelque chose d’autre, toujours autre, toujours inaccessible, toujours à venir”

²⁹⁷ *Op. Cit.*, Levinas, *TeI*, p.288 / “la nourriture qui se promet et se donne à cette faim, la creuse, comme si la caresse se nourrissait de sa propre faim”

²⁹⁸ *Op. Cit.*, Levinas, *OCI*, p.368 / “La caresse n’est pas la connaissance d’une forme (...) Connaître signifie en quelque sorte surprendre quelque chose sur un fond, parcourir l’objet comme sur un fond sculpté. (...) La caresse est le contact d’une nudité, c’est-à-dire – le contact de ce qui n’a pas de forme”

²⁹⁹ El concepto de profanación no es un mero recurso retórico, corresponde perfectamente a lo femenino en el eros, es decir, a aquello que se oculta, se resguarda de la luminosidad de la razón, y permanece por siempre misterio, lugar sagrado. Ante el misterio que guarda lo femenino no hay poder político o racional capaz de arrancarlo, pues no esconde un contenido preciso o una información verificable, sino que es simple misterio al que no se puede develar, sino cuando más, profanar.

que se hurta como lo que todavía no es”,³⁰⁰ este todavía-no de la caricia será radicalmente diferente del ahora-todavía-no del tiempo vulgar y apunta hacia una temporalidad hecha de alteridad, de otredad y de ello hablaremos en el apartado 2.4 y 2.5 de este capítulo. La caricia quiere ir más allá de la inmanencia, quiere trascender, pero no puede, siempre queda insatisfecha y buscando lo que se oculta bajo la desnudez del Otro, con ello corresponde el fenómeno del Eros al modo de ser del Deseo. Deseo y Eros son deseo de trascender, deseo de lo infinito, de lo invisible y por más que los amantes se entreguen al frenesí de las caricias siempre permanecerán como separados, como el Mismo y el Otro. Levinas llamará a esta ambivalencia del Eros, a este estar entre la inmanencia y la trascendencia, ambigüedad del amor, entendido como eros. El enamorado busca al amado, pero sin saber qué busca en él, pues el Otro no puede satisfacer ese deseo infinito y sin embargo él, como Otro, como alteridad irreductible, es la concretización de ese Infinito. El amor “apunta hacia el otro, lo apunta en su debilidad”³⁰¹, porque se dirige al Otro en tanto que femenino, en tanto que misterio inviolable, no se dirige hacia el otro en tanto ente objetivo y racional. En el fenómeno del Eros ocurre algo muy peculiar “lo esencialmente oculto se arroja hacia la luz sin por ello convertirse en significación”,³⁰² es decir, la caricia ofrece un contenido que no es ningún contenido concreto, in-forme porque no puede ser objetualizado ni tematizado ni comprendido, pues al pretender hacerlo lo erótico pierde su carácter de tal y nos mostraría un contenido que no es suyo, como si al acariciar al otro midiéramos su temperatura corporal, su rugosidad y suavidad capilar, etc., ello aunque posible no devela ni el más mínimo contenido que oculta el Deseo, porque no oculta ningún contenido.

2.3 Lo femenino y la diferencia sexual

Como hemos mencionado lo femenino hace referencia a aquello que se oculta en la relación erótica, aquello que se promete sin cumplir, cual contenido que se ofreciera pero que no existe. Sin embargo no debe confundirse con la diferencia sexual tal cual; pues esta implica la separación del Mismo y el Otro en hombre y mujer, hecho constatable y acaso banal. Sin embargo para Levinas es importante porque forma parte del pluralismo ontológico, de la

³⁰⁰ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.288 / “consiste à ne se saisir de rien, à solliciter ce qui s’échappe sans cesse de sa forme vers un avenir – jamais assez avenir – à solliciter ce qui se dérobe comme s’il n’était pas encore”

³⁰¹ Ibid. p286 / “vise Autrui, il le vise dans sa faiblesse”

³⁰² Ibidem. / “l’essentiellement caché se jette vers la lumière, sans devenir signification”

división en el Mismo y el Otro, pues no olvidemos que el Mismo siempre se encuentra localizado, se ubica en una casa, en una tierra natal y en una patria, desde un aquí que abre su corporalidad y que es diferente del aquí del Otro, quien tiene su propia morada, su propia tierra natal, su propia patria o bien carece de ellas, huérfano, sin hogar, sin suelo, pero también quien es su propia corporalidad, su propio ‘como en casa’. El vivirse como hombre o como mujer implica ya una diferencia irreductible, que no puede ser plenamente comprendida y aprehendida por el otro sexo. Lo que es más, “la diferencia de sexos es una estructura formal que divide la realidad en otro sentido y condiciona la posibilidad misma de la realidad como múltiple, contra la unidad del ser proclamada por Parménides”,³⁰³ para nuestro filósofo franco-lituano la diferencia sexual está en el corazón de la posibilidad de un pluralismo ontológico, es constitutiva de la separación en Mismo y Otro, forma parte de la imposibilidad de totalizarlos en un Mismo universal, absoluto, eterno e inmutable.

Esta diferencia sexual, para Levinas tan fundamental como la ontológica, no quiere decir una complementariedad natural que pudiera unir en una Totalidad a lo masculino y lo femenino, porque “la diferencia de sexos no es una dualidad de dos términos complementarios, ya que dos términos complementarios supondrían un todo preexistente. Decir que la dualidad sexual presupone un todo, es presuponer, de antemano, que el amor es fusión”,³⁰⁴ lo cual como mostro el análisis fenomenológico del eros sería violentar su particularidad, su peculiaridad. La diferencia sexual es importante porque forma parte de un pluralismo ontológico e irá completamente contra la concepción heideggeriana del Dasein como neutro, ¿a quién habría que darle la razón?, mejor, ¿qué explicación corresponde mejor al fenómeno de la facticidad? Dicha pregunta desborda los límites de esta investigación. Señalemos que con estos análisis podemos notar cierta ambigüedad levinasiana al referirse al Mismo y al Otro, pues tanto el Mismo es el sujeto concreto y singular que se enuncia en el *existo*, sustantivo con nombre propio, aunque también, a veces, se entiende como Mismo colectivo, aunque ello siempre en sentido derivado, pues,

³⁰³ Op. Cit., Levinas, *TeA*, p.77-78 / “[l]a différence de sexes est une structure formelle, mais qui découpe la réalité dans un autre sens et conditionne la possibilité même de la réalité comme multiple, contre l’unité de l’être proclamée par Parménide”

³⁰⁴ Ídem. / “[l]a différences de sexes n’est pas non plus la dualité de deux termes complémentaires, car deux termes complémentaires supposent un tout préexistant. Or, dire que la dualité sexuelle suppose un tout, c’est d’avance poser l’amour comme fusion”

“mis «prójimos» o mi «pueblo» ya son los otros y, por ellos, reclamo justicia”³⁰⁵. Siempre principalmente el Otro es el otro singular concreto con el que me encuentro en la calle, el otro en su facticidad, con el que cruzo palabras, lo que es más, puede ser tan familiar como mi hermano y sin embargo Otro, desde un cuerpo distinto, desde su propio espacio y también el Otro hace referencia al Otro colectivo, como los de otro suelo natal, los de otra ciudad, los de otra patria. El pluralismo requiere la separación en Mismo y Otro, “la separación – efectuándose en lo concreto (...) hace posible la relación con la exterioridad”,³⁰⁶ sólo desde la intimidad de la casa se hace posible una patria, un suelo familiar desde donde lo demás se considera extraño, desde donde el Otro es extranjero, morada que ya implica la diferencia sexual, pues el cuerpo es constitutivo del aquí que abre el espacio. Este pluralismo es el que ha sido tratado de ser borrado por el Mismo en la historia de occidente, esto al pretende absorber al Otro reduciéndolo a sus términos, a su historia, violentando su suelo patrio y dejando al Otro en el abandono. Se requiere la separación, pero esta separación es relación, “esta fundación del pluralismo no lleva al asilamiento los términos que constituyen la pluralidad. Manteniéndolos contra la totalidad que les absorbería, los deja en comercio o en guerra”,³⁰⁷ constante relación que necesita del Mismo y del Otro, de su irreductible singularidad, espacio y tiempo.

Este pluralismo exige una separación radical con el Otro pues no se trata de un pluralismo numérico, no se trata sólo de la comprobación empírica de que existen otros yos, sino de que el Otro no puede ser contenido por el Mismo, que es extranjero.

El pluralismo presupone una alteridad radical del otro que yo no concibo simplemente en relación a mí, ella se revela, pero la afronto a partir de mi egoísmo. La alteridad del Otro[autrui] está en él (...) se revela, pero es a partir de mí y no por la comparación conmigo que accedo a ella. Accedo a la alteridad de Otro[autrui] a partir de la sociedad que entretengo con él y no quitando esta relación para reflexionar sobre sus términos. La sexualidad proporciona el ejemplo de esta relación, efectuada antes de ser reflexionada: el otro sexo es una alteridad llevada por un ser como esencia y no como el reverso de su identidad³⁰⁸

³⁰⁵ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.95 / “[m]es « proches » ou mon « peuple » sont déjà les autres et, pour eux, je réclame justice”

³⁰⁶ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.242 / “La séparation – s’effectuant dans le concret (...) rend possible le rapport avec l’extériorité”

³⁰⁷ *Ibíd.*, p.245 / “Cette fondation du pluralisme ne fige pas dans l’isolement les termes qui constituent la pluralité. Tout en les maintenant contre la totalité qui les absorberait, elle les laisse en commerce ou en guerre”

³⁰⁸ *Ibíd.* p.126 / “Le pluralisme suppose une altérité radicale de l’autre que je ne *conçois* pas simplement par rapport à moi, elle se *révèle*, mais que j’*affronte* à partir de mon égoïsme. L’altérité d’Autrui est en lui (...) se *révèle*, mais c’est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l’Autre, que j’y accède. J’accède à l’altérité d’Autrui à partir de la société que j’entretiens avec lui et non pas en quittant cette relation pour

El Mismo y el Otro se viven como sexos diferentes, irreductibles y su concreción en uno u otro marca ya una primera diferencia insuperable, imposible de ser totalizada, diferencia sexual en el seno de la identidad, pluralismo por excelencia, el Mismo y el Otro como radicalmente separados y al mismo tiempo en relación, pues no puede haber relación más que entre entes distintos.

2.4 Eros y fecundidad

El amor como *eros*, señalando que no es su única modalidad y los análisis de la caricia que venimos de efectuar, nos apuntan hacia un futuro ‘nunca demasiado futuro’, como lo llama Levinas, a lo que está más allá del ente, es decir, a lo que está más allá de la presencia porque no está-ahí, no es presente, simple misterio que permanece siendo misterio, que permanece en lo clandestino y que no se convierte en significación. Esta ambigüedad, este tender hacia lo que está más allá, pero siempre permanecer más acá, esta promesa de trascendencia que siempre choca con el muro de la inmanencia pareciera ser la imposibilidad de cualquier ‘trascendencia’, sin embargo, el fenómeno de lo erótico apunta también hacia el fenómeno de la fecundidad, la cual a su vez posibilita otro tipo de trascendencia que está fuera del poderío de la presencia y con ello se logra poner al descubierto otro tipo de temporalidad.

Para exponer la fecundidad Levinas partirá de un análisis de la muerte, análisis que no ignora los aportes heideggerianos pero que tampoco los sigue fielmente pues se focaliza más bien en la muerte entendida de manera óptica. La muerte tiene, en semejanza con el eros, que muestra lo absolutamente otro, apuntar a aquello donde la luz de la razón y el poder de la voluntad nada pueden, lo que se mantiene en la oscuridad y la no significación. La muerte viene del futuro, pero, cuando me llega, yo no soy más, entonces no es posible hacerla presente y esto, como se mostró en la primera parte, no se debe a una incapacidad de la razón, sino al modo de ser de la muerte. En cierto sentido la muerte “nunca es completamente asumida, ella viene”.³⁰⁹ Para nuestro pensador francés la muerte siempre se sufre, es muestra irrefutable de la pasividad del existente y por ello no puede ser asumida.

réfléchir sur ses termes. La sexualité fournit l'exemple de cette relation, accomplie avant d'être réfléchie : l'autre sexe est une altérité portée par un être comme essence et non pas comme l'envers de son identité”

³⁰⁹ Op. Cit., *TeA* p.61 / “n’est donc jamais assumée; elle vient”

¿Es esta crítica acertada? No si se toma a la ligera el vocablo ‘asumir’, pues en términos heideggerianos ello no quiere decir poder sobre la muerte como se puede sobre un proyecto concreto, sino mera asunción de mi existencia como poder-ser, como finitud. La crítica levinasiana estará más bien encaminada a resaltar la posibilidad como un no-poder-ser, no porque la facticidad de la existencia no esté hecha de posibilidad, sino porque estas posibilidades vienen a mí, el existente las sufre de manera pasiva, lo que está en juego es la primacía de la pasividad frente a la actividad³¹⁰. La muerte “anuncia un acontecimiento en el que el sujeto no tiene control, un acontecimiento en relación al cual el sujeto no es más sujeto”.³¹¹ Finitud que según Levinas deja abierta la puerta a la primacía del Mismo y al imperio de la totalidad, de ello hablaremos en la conclusión.

¿No mostraría pues la muerte la imposibilidad de toda trascendencia y el fin de todo lo posible? Sí, si se pretende una trascendencia del Mismo como permanencia de su ipseidad, como extensión perpetua de su temporalidad particular, como eternidad de su presente. Sin embargo, para Levinas este deseo de trascendencia como “inmortalidad” como “absoluto”, como “vida eterna”, viene de una imposición de la racionalidad del Mismo a fenómenos que no le corresponden, como el Otro y el Deseo. El Mismo se aferra a su ser, a su existencia, connato existencial que no se conforma con su finitud, que quiere el anillo más codiciado, el Mismo canta “Oh, cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos (...) ¡Pues yo te amo oh eternidad!”³¹² A no ser que “la subjetividad pueda aceptar no solamente callar, agitada por la violencia (...) sino que pueda renunciar ella misma a sí, lo que no sería ni suicidio, ni resignación, sino amor (...) plano donde el yo se lleva más allá de la muerte”,³¹³ es decir, a no ser que el Mismo acepte su imposibilidad de ser eterno, su imposibilidad de englobar al Otro, su imposibilidad de totalizar y, paradójicamente, es la única forma de trascender, es decir, de ir más allá de sí-mismo sin permanecer como sí-mismo. La fecundidad es este fenómeno en donde esto es posible y no se trata del hecho meramente biológico de procrear, sino que “lo esencial en la teoría de la fecundidad es: el yo que se define a partir de ella únicamente es posible a partir

³¹⁰ Cf. Op. Cit., Casper, *Pensar de cara a otro*.

³¹¹ Ibid p57 / “annonce un événement dont le sujet n’est pas le maître, un événement par rapport auquel le sujet n’est plus sujet”

³¹² Op. Cit., Nietzsche, *Zarathustra*, p.319

³¹³ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.284 / “la subjectivité puisse non seulement accepter de se taire, révoltée par la violence (...) mais qu’elle puisse renoncer d’elle-même à soi ce qui ne serait pas un suicide ni une résignation, mais l’amour (...) plan où le moi se porte au-delà de la mort”

del Otro”,³¹⁴ lo primordial de la fecundidad es que mostrará la ipseidad del Mismo como constituida de alteridad y con ello la temporalidad con brotando del Otro.

En la fecundidad se da la trascendencia sin sobrepasar la inmanencia, sin convertir la inmanencia en una falsa vida, sin convertir la finitud del Mismo en vida eterna como sí-Mismo, sino en la promesa de un avenir que no es mío y sin embargo me incumbe, relación con un tiempo futuro y pasado completamente diferente de ahora-ya-no y ahora-ya-no más y de lo que hablaremos en el siguiente numeral. “La profanación que viola un secreto no descubre, más allá del rostro, otro yo más profundo (...) descubre al hijo”,³¹⁵ el hijo viene precisamente más allá del futuro, de lo que no es todavía, más allá del ente. Mi hijo es algo completamente diferente a mí, que no me pertenece, no es una potencia en mí, no es la síntesis de dos términos, sino un nuevo comienzo, que, sin embargo, soy yo sin ser mí, sin ser mi mismidad. “La filiación (...) es una relación con el otro en la que el otro es radicalmente otro, y en la que, sin embargo y de alguna manera, él es yo; el yo del padre está incumbido por una alteridad que es suya, sin ser su posesión ni su propiedad”,³¹⁶ es decir, el Mismo se encuentra en relación con un Otro al que constituye esencialmente sin ser él, sin que la ipseidad del Mismo se traslade a la ipseidad del Otro y sin embargo siendo ésta la fuente de la ipseidad del Otro, en lugar de eternizarse en un presente perpetuo el Mismo posibilita la ruptura, la discontinuidad en el tiempo que no brota exclusivamente de él, sino viene del Otro, del otro que es mi hijo y del otro que es mi padre, futuro y pasado en un sentido completamente novedoso, a esto Levinas lo llamará diacronía.

En la fecundidad se da una trascendencia que no había sido pensada de esta manera, una trascendencia en donde el yo renuncia a sí, a su mismidad y por ende asume su finitud, donde se sabe finito pero, a la vez, como posibilitando un nuevo comienzo que siendo suyo no es de él, sobre el cual no tiene poder de la misma manera que sobre sus posibilidades, poder-ser que no es *su* poder ser. La fecundidad inserta en el régimen cerrado del ser, una discontinuidad, lo que completaría el tan deseado parricidio a la identidad y posibilitaría el pluralismo, aquí el ser parmenídeo se quiebra y se muestra en su multiplicidad, donde se

³¹⁴ Op. Cit., Levinas, *OCI*, p.392 / “[c]e qui est essentiel dans toute la théorie de la fécondité : le moi défini à partir d’elle n’est possible qu’à partir de l’Autre”

³¹⁵ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.299 / “La profanation qui viole un secret ne découvre pas, par-delà le visage, un autre moi plus profond (...) elle découvre l’enfant”

³¹⁶ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.162 / “La filialité (...) c’est une relation avec autrui où autrui est radicalement autre, et où cependant il est, en quelque façon, moi ; le moi du père a affaire à une altérité qui est sienne, sans être possession ni propriété”

vislumbra el infinito. Mi hijo soy yo, pero no me pertenece, soy yo (y sin embargo mi yo se sabe finito) pero joven nuevamente, una renovación incesante, de generación en generación. Para designar esta trascendencia, en la que el yo deja de ser, pero sigue siendo, trascendencia discontinua y que no conduce a la totalidad, el concepto utilizado es la transubstanciación. “En la fecundidad el yo trasciende el mundo de la luz. No para disolverse en el anonimato del hay, sino para ir más lejos que la luz, para ir a otro lado”,³¹⁷ ese otro lado no es una tierra prometida que existiera, sino la posibilidad de un nuevo comienzo, el Otro se transforma en Mismo y el Mismo en Otro sin romper la separación, el deseo que se desea como Deseo no devela un objeto que lo colmaría sino engendra, como corresponde a su modo de ser, más deseo, engendra a Otro, a mi hijo, que no colma el deseo, sino que lo potencializa, engendra otro existente deseoso de Deseo. La fecundidad aunque con origen en lo biológico lo supera, pues no se trata de si efectivamente se tiene o no un hijo, ya que ello nada cambia a la dinámica Mismo-Otro, como continuidad-discontinuidad temporal. “No es necesario que aquellos que no tienen hijos vean en ello una depreciación; la filiación biológica no es sino la figura primera de la filiación; pero podemos claramente concebir la filiación como relación entre seres humanos sin vínculo de paternidad biológica”,³¹⁸ es decir, mi hijo no es mi hijo sólo y exclusivamente en términos biológicos, sino primordial y prioritariamente en términos fácticos. El Mismo engendra un Otro desde sí, pero para ello requiere de la alteridad de Otro; ese otro engendrado se abre un tiempo y un espacio desde el tiempo y espacio del Mismo que es su padre, es decir, habita la casa del Mismo sin habitarla de la misma manera, hereda la morada pero puede innovar en ella, puede romper con la tradición pero sólo porque tiene una y sólo es posible como Otro desde la tradición, es decir, desde el tiempo y el espacio del Mismo, el Otro como Mismo nace en el seno de una familia poco importa su constitución óptica pues ésta varía histórica y culturalmente, lo que no varía es que surge desde un hogar, es decir, desde un ‘como en casa’ que delimita lo familiar de lo extraño.

El Deseo que nos promete vida eterna nos cumple de otra manera, engendrado más Deseo, engendrando a Otro sí-Mismo. Por amor filial el yo renuncia a su ipseidad, se sabe

³¹⁷ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.301 / “Dans la fécondité le moi transcende le monde de la lumière. Non pas pour se dissoudre dans l’anonymat de l’il y a, mais pour aller plus loin que la lumière, pour aller *ailleurs*”

³¹⁸ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.63 / “Il ne faut pas que ceux qui n’ont pas d’enfants y voient une dépréciation quelconque ; la filialité biologique n’est que la figure première de la filialité ; mais on peut fort bien concevoir la filialité comme relation entre êtres humains sans lien de parenté biologique”

finito y asume su muerte. De este modo la fecundidad quebrará la temporalidad como algo subjetivo, que sea exclusivamente *mío*, la fecundidad posibilita el pluralismo, “la paternidad es una liberación del yo respecto de sí. Soy mi hijo sin ser su sí-mismo”,³¹⁹ trascendencia que no guarda la ipseidad e identidad del Mismo, sino que engendra otro tiempo, engendra Deseo. Explicitemos a mayor detalle la fecundidad como temporalidad.

2.5 La fecundidad como temporalidad

¿Qué temporalidad devela la fecundidad, el nacimiento, que no haya sido ya vislumbrado por la temporalidad puesta al descubierto con la muerte? La filiación pone al Mismo ante un futuro que no le pertenece, que no puede hacer presente, como la muerte tampoco puede hacerse presente porque perdería su modo de ser, aunque esta imposibilidad de hacerse presente del futuro de la fecundidad difiere al de la muerte. También mi propio nacimiento me pondría ante un pasado que no puede hacerse nunca presente. El futuro que el Mismo no puede hacer presente como parte de una protensión brotando de mi temporalidad particular y singular, pues es un futuro que pertenece a Otro sí-Mismo que no soy yo, “la fecundidad indica mi avenir que no es un avenir del Mismo”,³²⁰ por lo tanto que no es mi avenir del mismo modo que mi futuro. El pasado, que Levinas llama inmemorial, hace referencia al hecho de que tampoco puedo hacer presente el pasado de mis padres al cual no tengo acceso de la misma manera que ellos tienen a su pasado, de la manera en que ellos son su pasado, sin que ese pasado me sea completamente ajeno pues yo sigo siendo ese pasado que, sin embargo no me pertenece, a ese pasado doy continuidad rompiéndolo, es decir de forma discontinua, “este recurso al pasado con el cual, sin embargo, el hijo ha roto por su ipseidad, define una noción distinta de la continuidad, una forma de reanudar con el hilo de la historia, concreto en una familia y en una nación”.³²¹ Inmemorial porque no puede ser traído a la memoria de forma directa y por iteración mi temporalidad particular presupone la temporalidad de mis padres, de mis abuelos y así de mis ancestros más lejanos, es decir, mi temporalidad es temporalidad de mi pueblo sin ser la mera

³¹⁹ Op. Cit., Levinas, *OCI*, p.282 / “[l]a paternité est une libération du moi à l’égard soi. Je suis mon fils, sans être avec soi-même”

³²⁰ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.300 / “[l]a fécondité (...) indique mon avenir qui n’est pas un avenir du Même”

³²¹ Ibid. p.311 / “ce recours au passé avec lequel cependant le fils a rompu par son ipséité, définit une notion distincte de la continuité, une façon de renouer avec le fil de l’histoire, concret dans une famille et dans une nation”

continuación mecánica de la misma, sino siempre de forma discontinua, es decir, de manera diacrónica. Con ello quedaría mostrada la intuición fundamental que el joven Levinas tuvo, cuando afirmaba “la tesis principal entrevista (...) consiste (...) en pensar el tiempo no como la degradación de la eternidad, sino como la relación a *aquello* que, de sí inasimilable, absolutamente otro, no se dejaría asimilar por la experiencia”,³²² es decir, el tiempo como imposible sin el Otro, como brotando esencialmente de la alteridad. El fenómeno al que desembocan los análisis levinasianos de la fecundidad es el de la historicidad. Levinas acusará a Heidegger de haber ignorado esto, ¿hasta qué punto puede sostenerse o no su crítica? Esto lo discutiremos en las conclusiones de esta tesis. Por lo pronto terminemos de explicar la fecundidad como temporalidad originaria.

Con el fenómeno de la fecundidad, del nacimiento, se hace patente un tiempo infinito, temporalidad de la fecundidad o tiempo mesiánico. ¿Pero cómo es posible un tiempo infinito? ¿Qué quiere decir aquí infinito? Recordemos que Levinas mismo afirma que el tiempo no es una degradación de la eternidad, por lo tanto aquí el tiempo no puede ser entendido como infinito en sentido de eterno, de presencia permanente constante, más bien “ser al infinito – la infinición – significa existir sin límites y, en consecuencia bajo las especies de un origen”,³²³ existir sin límites quiere decir que la alteridad no puede ser totalizada, englobada en la ipseidad del Mismo, pues este tira su origen de la alteridad. El tiempo es in-finito porque el pasado de mis ancestros es inmemorial, no puede hacerse presente y sin embargo tengo que habérmelas con él, reanudo el hilo de la historia rompiendo con una continuidad que fuera meramente mecánica. Por su parte el futuro de mis descendientes es mesiánico, es decir, promesa que nunca llega porque no detiene el tiempo, sino lo prolonga de manera diacrónica, como ruptura y reanudación. Nos encontramos ante un pasado ya-no-más pero que nunca podría ser ahora-ya-no-más, porque nunca fue ahora del Mismo, sino del Otro; de igual forma ante un futuro todavía-no, mas no ahora-todavía-no, pues tampoco será nunca ahora del Mismo, sino del Otro, imposibilidad de hacer presente para el Mismo la totalidad de la temporalidad como histórica. “Un ser capaz de otro destino que el suyo es un ser fecundo. En la paternidad donde el Yo, a través

³²² Op. Cit., Levinas, *TeA*, p.9 / “[l]a thèse principale entrevue (...) consiste (...) à penser le temps non pas comme un dégradation de l’éternité, mais comme relation à *ce* qui, de soi inassimilable, absolument autre, ne se laisserait pas assimiler par l’expérience”

³²³ Op. Cit., Levinas, *TeI*, p.313 / “Être à l’infini – l’infinition – signifie exister sans limites et, par conséquent, sous les espèces d’une origine”

de lo definitivo de una muerte inevitable, se prolonga en el otro, el tiempo triunfa por su discontinuidad, de la vejez y del destino”,³²⁴ triunfo no violento, triunfo de la finitud como finitud, no porque logre la eternidad, ni siquiera como un renacimiento del Mismo, pues su hijo no es un simple avatar de su ipseidad y su temporalidad, es Otro, absolutamente Otro y por lo tanto nuevo comienzo, nueva finitud, Deseo que engendra Deseo.

³²⁴ *Ibíd.* / “Un être capable d’un autre destin que le sien est un être fécond. Dans la paternité où le Moi, à travers le définitif d’une mort inévitable, se prolonge dans l’Autre, le temps triomphe par sa discontinuité, de la vieillesse et du destin”

Conclusión.

Hemos llegado al final de nuestros análisis sobre la muerte y la fecundidad, lo primero a notar es que no son complementarios de más, pues ambos pensadores si bien apuntan a un mismo fenómeno lo hacen desde su propia conceptualidad, desde su forma de hacer fenomenología. Pareciera un largo desvío exponerlos por separado y después pretender oponerlos, sin embargo, no se trata de oponerlos sin más o tratar de dar la razón a uno u otro, sino de tratar de pensar el fenómeno mismo, *zu den Sachen selbsts*, al asunto mismo. Lo que tampoco debe entenderse burdamente como el desprecio de la tradición filosófica, cual si no tuviera nada que decirnos, al contrario, la historia de la filosofía es importante porque es imposible pensar sin ella, más bien, la fenomenología pretende reinterpretarla de otro modo, no se trata tanto de conocer de memoria conceptos petrificados por los manuales, sino de intentar pensar los mismos fenómenos que los más grandes pensadores de la filosofía occidental vieron, de dialogar con ellos. Como Levinas reconoce, “debo subrayar todavía otro aporte esencial del pensamiento de Heidegger; una nueva manera de leer la historia de la filosofía”,³²⁵ de la fenomenología en general diríamos, aporte que consiste en leer a la tradición filosófica no como anticuario o archivista que se encarga de ordenar el corpus, sino de pensar el asunto mismo de la filosofía, de tratar de pensar los problemas filosóficos. ¿Adónde hemos llegado después de estos análisis?

La concepción vulgar piensa al nacimiento como el inicio y a la muerte como el fin, entretiempos uno existe, la existencia acontece y se entiende como ese aplazar la muerte, ahora-todavía-no, mientras tanto uno vive. El nacimiento se muestra como un ahora-ya-no-más, en el caso de *mí* nacimiento, por lo tanto, ya no presente, ahora-ya-no. Lo único importante es el presente, ese entretiempos que nos deja todavía tiempo para la ocupación, ese torpe aplazamiento que alarga todo lo posible el entretiempos. Lo que los análisis que acabamos de hacer nos muestran en esta interpretación es la profunda primacía de la presencia, del presente como mero estar-ahí, en la tradición, en la comprensión vulgar del tiempo. De este modo el tiempo se piensa como un eterno fluir de ahora, ahora-ya-no, ahora, ahora-todavía-no, siendo el pasado y el futuro ahora, es decir, pudiendo ser llevados

³²⁵ Op. Cit., Levinas, *EeI*, p.34 / “[j]e dois souligner encore un autre apport essentiel de la pensée de Heidegger ; une nouvelle manière de lire l’histoire de la philosophie”

a la presencia, a la consciencia que los captaría clara y distintamente porque presentes ante ella. La vida singular de cada quién, la facticidad concreta de cada Dasein o existente, en el tiempo que a la concepción vulgar concibe, nos aparece como un entretanto, como un tiempo prestado que alguien (la muerte) nos vendrá a reclamar, a cobrar y a lo cual se desea un ahora perpetuo, se desea la eternidad. Más allá de la muerte la vida singular espera la otra vida, una vida eterna, ello porque se auto-interpreta desde el modo de ser que no le corresponde, es decir, como si fuese un ente que simplemente está-ahí y desde la primacía del presente, del ahora.

Ante esta tiranía de la presencia Heidegger y Levinas pensarán la finitud del tiempo como su esencia, siendo la eternidad una derivación meramente conceptual y conjetural de la temporalidad originaria, es decir, finita. Esta interpretación del tiempo como finito, es decir, del fin de la primacía del presente, del ahora, también fue entendida vulgarmente como sin sentido de la existencia, como un pensamiento que debiera eludirse y en caso de ser aceptado, por ejemplo en la obra sartriana y el existencialismo de moda en la segunda mitad del siglo XX, siempre fue pensado de manera negativa. Ante esta interpretación Levinas se opondrá denunciándola como mera nostalgia de la primacía del presente. Si la vida finita se interpreta como sin sentido porque no puede ser eterna, porque no hay otra vida, esto sólo es posible porque se sigue priorizando la presencia, el imperio del Mismo, porque se sigue jerarquizando y valorando desde el tiempo como flujo de horas. Pero el Mismo no es eterno ni puede totalizar al Otro, en lo cual Levinas percibirá³²⁶ la huella del Infinito, del Bien que está más allá del Ser (entendiendo aquí Ser como presencia permanente constante eterna inmutable e idéntica). Bien que es tan generoso, tan bueno, que en lugar de eternizar al Mismo, en lugar de entronizarlo como dueño del universo, engendra más deseo, es decir, engendra al Otro.

Tanto Levinas como Heidegger apuntan al fin del imperio del presente, de la presencia, de la primacía del ahora y ello no debido a un nuevo prejuicio a imponer sobre el tiempo, sino que éste al ser analizado fenomenológicamente, desde su propio modo de ser, se devela como temporalidad que se temporaliza. ¿En qué difiere y que tienen en común la temporalidad extático-horizontal de la temporalidad de la fecundidad? ¿Son acertados y

³²⁶ Se trata de percibir en sentido fenomenológico, es decir, percibir de manera indirecta, como la vida psíquica del otro que se me presenta no la percibo, la percibo.

justos los reproches de Levinas a la temporalidad extático horizontal en la que vislumbra un resquicio de la primacía del Mismo y con ello de la primacía de la presencia? A la primera pregunta habría que decir: no difieren en lo que podríamos llamar un primer plano, difieren en un segundo. Entiéndase como primer plano la temporalidad del mismo singular concreto, es decir, de cada facticidad particular. Los análisis levinasianos de la fecundidad no podrían contrariar ni contradecir la temporalidad extático-horizontal en un primer plano, como tiempo originario de cada Dasein singular, en cada caso mío, pues ni el pasado inmemorial ni el futuro nunca demasiado futuro, “más allá de lo posible” modifican la estructura del advenir-sido. Sin embargo, en un segundo plano la temporalidad como fecundidad acierta: apunta hacia el fenómeno de la historicidad, de lo que podríamos llamar inter-temporalidad, de un tiempo constituido de interfacticidades, una temporalidad interfáctica. La inefacticidad³²⁷ es un término que no acuñó Levinas quien seguía utilizando el vocablo intersubjetividad, pero cuyo análisis de la fecundidad da al traste con lo que pretende designar este vocablo. Sin embargo éste fenómeno no pasó desapercibido para Heidegger, como claramente lo afirma “[e]l ser del Dasein tiene su sentido en la temporalidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser temporal del Dasein mismo”,³²⁸ el Dasein es histórico, es decir, es historicidad y la temporalidad extático-horizontal no hace referencia sólo al tiempo particular de cada Dasein particular, sino a la forma misma del tiempo. De cualquier modo cabría preguntarse si nada cambia a la estructura de la temporalidad el hecho de una inter-temporalidad constituida por el entrecruce de las temporalidades singulares fácticas. Aquí se nos devela un primer gran problema que podría ser tratado desde la fenomenología generativa.

De hecho Heidegger no ignora la historicidad como temporalidad inter-generacional, pues dice: “[c]ada uno de nosotros no es sólo él mismo, sino que pertenece a su generación. La generación precede al individuo (...) El individuo vive de lo que fue pasado, de lo que arrastra el presente y, en último término, de las fuerzas que libera una

³²⁷ Término ahora discutido por la así llamada “nueva fenomenología francesa”, en especial en por los dos polos opuestos: Marc Richir y Jean-Luc Marion. Véase la obra de Richir *Phantasia, imagination, affectivité*, en donde se expone en la primera sección los prolegómenos por una interfacticidad trascendental.

³²⁸ Op. Cit., Heidegger, *SyT*, p.19/40.

nueva generación”,³²⁹ conoce de la importancia que tiene plantearse la pregunta por la historicidad como modo de ser del Dasein, como modo de ser de la facticidad, como modo de ser del Mismo y el Otro. Sin embargo aquí vuelve a saltar una nueva pregunta que tendría que ser profundizada y que reacomoda en su justa dimensión la crítica levinasiana de la filosofía heideggeriana, pues si bien éste no ignoraba la importancia de analizar fenomenológicamente la historicidad en sus obras entorno a la ontología fundamental se concentra en el análisis de la temporalidad del Dasein singular y particular. ¿Es que la historicidad permitiría englobar la temporalidad en una historia común, en una historia Misma? El llamado segundo Heidegger pensará a fondo el problema de la historicidad, sin que por ello quede inmunizado contra la crítica levinasiana, pues éste afirmaría la imposibilidad de hablar de una historia común que englobe al Mismo y al Otro, cada temporalidad histórica del Mismo perteneciendo a un pueblo concreto no puede englobar la historicidad del Otro, del extranjero perteneciente a otra tierra, a otra morada, a otra historia. Hablaríamos de la imposibilidad de una historia común, aunque también esto habría que pensarlo más a fondo. ¿Puede la intertemporalidad ser pensada como una historia común, englobable y asible por la razón? Esta es una segunda pregunta que se desprende de la investigación aquí llevada. Desgraciadamente Levinas no pensará más a fondo esta temporalidad de la fecundidad y todo lo que ella implica, como Heidegger sí lo hará con la historicidad. Respondamos a otra de las preguntas planteadas en la introducción ¿se sostiene la afirmación levinasiana que dice ‘la posibilidad más propia no es la muerte sino el nacimiento? A decir verdad pareciera no haber contradicción entre una y otra proposición, pero el trasfondo seguiría siendo el aquí planteado ¿la temporalidad heideggeriana apunta a la posibilidad de una totalización en el Mismo? A esto no podemos responder por ahora.

Para concluir digamos que la muerte no es algo que está por venir, ahora-todavía-no, sino algo que en cada instante soy, ya sea que asuma o evada esta posibilidad. Tampoco el nacimiento es algo que ahora-ya-no, sino que sigue aconteciendo y con ello me muestra de manera más evidente el hecho de que mi ipseidad está constituida de alteridad, pues mi nacimiento me hace posicionarme desde una morada concreta, desde una familia específica y singular, desde una historia común a mis ancestros y a mis descendientes,

³²⁹ Op. Cit., Heidegger, *ECT*, p.94

común no de forma automática y mecánica, sino de forma discontinua. Por el simple hecho de ser soy, en cierto sentido, el pasado de mis antepasados y el futuro de mis venideros y eso es lo que me hace ser ipse, eso es lo que constituye mi mismidad, como diría Gómez Dávila “[l]a tradición pesa sobre el espíritu como el aire sobre las alas del avión”,³³⁰ es decir sólo gracias a ella el Mismo puede ser sí-Mismo, como sólo gracias a la resistencia del aire es posible volar. El gran aporte de Heidegger será pensar al ser como tiempo, a la singularidad de la existencia como finita, es decir desde su peculiar modo de ser, el gran aporte de Levinas será subrayar que esta singularidad y esta finitud están hechas de alteridad, con ello, son huella del Infinito, es decir, de aquello que no puede hacerse presente. Con esto estaríamos ante la tercera pregunta abierta por esta investigación: ¿cómo puede constituir el otro la mismidad del mismo? ¿Qué es lo que lo constituye en tanto que sí-mismo?

³³⁰ Op. Cit., Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, p.154

Bibliografía

- ANCKAERT L., *A critique of infinity. Rosenzweig and Levinas*, Peeters, Leuven 2006
- AGUSTIN de Hipona, *Las confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- CASPER, Bernhard, *Pensar de cara a otro. Elementos del pensamiento de Emmanuel Levinas*, Traducción de: Diego Fonti, Argentina: Universidad Católica de Córdoba, 2007.
- COUTURIER, Fernand, *Monde et être chez Heidegger*, Les presses de l'Université de Montréal, 1971.
- COHEN-LEVINAS, Danielle et Clément, Bruno, (directeurs) *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*, traducción de: Lisabeth Ruiz Moreno, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- La mort: Essai sur la finitude*, Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 2e édition.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris : Éditions du Seuil, 2004
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes. Volume VI Discours de la méthode et essais*. Adam & Tannery, París : Libraire philosophique J. Vrin, 1996
- Œuvres de Descartes. Volume VII Meditationes de Prima Philosophia*. Adam & Tannery, París : Libraire philosophique J. Vrin, 1996
- Œuvres de Descartes. Volume IX Méditations et principes (traduction française)*. Adam & Tannery, París : Libraire philosophique J. Vrin, 1996
- GIBU, Ricardo, *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*, México D.F.: editorial Ítaca, 2011
- GÓMEZ DÁVILA, Nicolás, *Escolios a un texto implícito*, Bogotá: Villegas Editores, 2006
- Nuevos escolios a un texto implícito*, Bogotá: Villegas Editores, 2006
- Sucesivos escolios a un texto implícito*, Bogotá: Villegas Editores, 2006
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de: Diana V. Picotti, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- El concepto de tiempo*, traducción de: Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Editorial Herder, 2008.

- Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz: México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003 segunda reimpresión.
- Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de Jorge Uscatescu: México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008
- Introducción a la filosofía*, traducción de Manuel Jiménez Redondo: Madrid: ediciones Cátedra, 2001 3ª edición.
- Lógica, la pregunta por la verdad*, traducción de: J. Alberto Ciria: Madrid: Alianza Editorial, 2004
- Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Traducción de: José García Norro, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Los seminarios de Zollikon*, traducción de: Ángel Xolocotzi Yañez, Morelia México: Editorial Jitanjáfora, 2007.
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Traducción de: Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2008
- Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Traducción de: Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza Editorial, 2007 segunda edición.
- Ser y tiempo*, traducción de: Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Tiempo e historia*, Traducción de: Jesús Adrián Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- HUSSERL, Edmund, *Autour des méditations cartésiennes*, traducción de: Natalie Depraz y Pol Vandeveld, Barcelona: Éditions Jérôme Million, 1998
- Experiencia y juicio: investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, traducción de: Jas Reuter, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980
- Investigaciones lógicas Vol. 1*, traducción de: José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Investigaciones lógicas Vol. 2*, traducción de: José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- La idea de la fenomenología*, traducción de: Miguel García Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción de: Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Trotta, 2002

- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de: Luis Villoro, México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2009
- Meditaciones Metafísicas*, traducción de: José Gaos y Miguel García Baró, México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Artículo de la Enciclopedia Británica*, traducción de: Antonio Zirion, Barcelona: Éditions Jérôme Million, 1998.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de: Antonio Zirion, México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- KANT, Immanuel *Crítica de la Razón Pura*, traducción de: Pedro Ribas, México: editorial Taurus, 2006
- Prolegómenos a toda metafísica futura que hay de poder presentarse como ciencia*, traducción de: Mario Caimi, Madrid: editorial Itsmo, 1999
- LEVINAS, Emmanuel, *À l'heure des nations*, Paris : Les éditions de Minuit, 2009.
- Altérité et transcendance*, Paris : Librairie Générale Française, 2008 2 édition.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris : Librairie Générale Française, 2008, 8e édition. [*De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de: Antonio Pintor Ramos, Salamanca, editorial Sígueme, 1987]
- De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 2e édition. [*De Dios que viene a la idea*, traducción de: Graciano González Arnaiz y Jesús María Ayuso Díez, Caparrós Editores, 1995]
- De l'existence à l'existant*, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, 3e édition. [*De la existencia al existente*, traducción de: Patricio Peñalver, Madrid, Arena Libros 2007]
- Dieu, la mort et le temps*, Paris : Librairie Générale Française, 1995. [*Dios, la muerte y el tiempo*, traducción de: María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, editorial Cátedra, 1998.]
- Difficile liberté*, Paris : Librairie Générale Française, 2007, 8 édition. [*Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, traducción de: Nilda Prados, BuenosAires, editorial Lilmod, 2005]

- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris : éditions J. Vrin, 1967. [Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger, traducción de: Manuel E. Vázquez, Madrid, Editorial Síntesis, 2009]
- Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Librairie Général Française, 2007, 4e édition. [Entre nosotros: ensayos para pensar en otro, traducción de: José Luis Pardo, Valencia, editorial Pre-Textos, 1993]
- Étique et infini*, Paris : Librairie Général Française, 2009, 15e édition. [Ética e infinito, traducción de: Jesús María Ayuso Diez, Madrid, editorial Visor, 1991]
- L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris : Les éditions de Minuit, 2007.
- Le temps et l'autre*, Paris : Press Universitaire de France, 2004. [El tiempo y el otro, traducción de: José Luis Pardo Torio, Barcelona, editorial Paidós, 1993]
- Les Imprévus de l'histoire*, Paris : Librairie Général Française, 2007, 2e édition. [Los imprevistos de la historia, traducción de: Tania Checchi, Salamanca, editorial Sígueme, 2006]
- Liberté et commandement*, Paris : Librairie Général Française, 2007, 2e édition.
- Œuvres Complètes 1. Carnets de Captivité et autres inédits*, Paris : Édition Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.
- Œuvres Complètes 2. Parole et silence et autres conférences inédites*, Paris : Édition Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.
- Théorie de l'intuition en Husserl*, Paris : Librairie Générale Française, 2006. [La teoría fenomenológica de la intuición, traducción de: Tania Checchi, México, D.F., editorial Epidermis, 2004]
- Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris : Librairie Générale Française, 2006, 12e édition. [Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad, traducción de: Daniel Guillot, Salamanca, editorial Sígueme, 1977]
- MALKA, Salomon, *Emmanuel Levinas, la vie et la trace*, Paris : Éditions Albin Michel, 2005.
- MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
- Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010, 2e édition.

- De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.
- (directeur) *Positivité et transcendance suivi de Emmanuel Lévinas et la phénoménologie* : Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris : Éditions Gallimard, 2005
- MORAN, Dermot, *Introduction to phenomenology*, London: Routledge, 2000
- MURAKAMI, Yasuhiko, *Levinas Phénoménologue*, Paris : Editions Jérôme Millon, 2002
- Hyperbole. Pour une psychopathologie levinassienne*, Paris : Mémoires des Annales de Phénoménologie Volume VIII, 2008
- PÖGGELER, Otto, *La pensée de Martin Heidegger: Un cheminement vers l'être*, Traducción de: Marianna Simon, Paris: Aubier-Montaigne éditeur, 1967.
- PLATON, *Diálogos vol. I*, Madrid; editorial Gredos, 2005.
- Diálogos volumen V*, Madrid; editorial Gredos, 2005.
- Diálogos volumen VI*, Madrid; editorial Gredos, 2005
- RICHIR, Marc, *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2004
- Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble : Éditions Jérôme Million, 2000
- ROMANO, Claude, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris : Éditions Gallimard, 2010.
- L'événement et le monde*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, 2e édition.
- L'événement et le temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 2002, 3^e édition.
- L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Gallimard folio essais, 2007, 5^e édition.
- VILLARRUTIA, Xavier, *Nostalgia de la muerte, poemas y teatro*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006 3a edición, 6a reimpresión.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Facetas heideggerianas*, México D.F.: Los libros de Homero, 2009.
- Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México D.F.: Plaza y Valdés Editores, 2004.
- Fundamento y abismo*, México D.F.: Editorial Porrúa, 2011.

Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger. México: Ítaca, 2011.
Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger, México D.F.: Plaza y Valdés Editores, 2007.