

*Taula*  
(UIB)      núm. 13-14      1990

## LA INTERSUBJETIVIDAD EN HEIDEGGER

Josep M. Coll

Quizás convenga recordar que los análisis de Heidegger<sup>1</sup> pretenden distanciarse no sólo de Husserl sino también de Fichte, tal como él mismo reconoce: "Entretanto "la fenomenología" en el sentido de Husserl fue ampliada a una determinada posición filosófica concebida a partir de Descartes, Kant y Fichte. A ella le resultaba totalmente ajena la historicidad del pensar (...). Contra esta posición filosófica se distanció la pregunta por el ser desarrollada en "Ser y Tiempo", y esto sobre la base de un mantenerse fiel al principio de la fenomenología que, como todavía hoy lo creo, hacía mayor justicia a su objeto."<sup>2</sup> Sin embargo, M. Theunissen demuestra que las correcciones, muchas veces veladas, que hace Heidegger al pensamiento de Husserl, no lo apartan del planteamiento originario trascendental, sino que son más bien purificaciones, y por tanto confirmaciones, de este mismo enfoque metodológico.<sup>3</sup> Tampoco sería difícil mostrar importantes coincidencias y analogías entre Fichte y

Heidegger, pues no en vano se ha considerado al primero como un precursor de las filosofías de la existencia.<sup>4</sup>

Las precisiones de Heidegger que más nos interesan por afectar al tema de la intersubjetividad son su insistencia en el carácter esencialmente mundano del "ser ahí", de la existencia humana, y su consiguiente rechazo de una reducción fenomenológica que pretendiera ofrecernos como resultado "un sujeto aislado" (SZ 321; t 349)<sup>5</sup>, "un mero sujeto sin mundo" (SZ 116; t 132), "un yo flotante en el vacío" (SZ 298; t 324), y también de un imperativo idealista que se remontara a un yo puro por encima de la existencia fáctica y sus posibilidades.<sup>6</sup>

Como es bien sabido, y ha sido ya estudiado por diversos comentaristas, Heidegger analiza las estructuras del "ser ahí", en el marco de una ontología fundamental, comenzando por su "ser en el mundo" y fijando la atención primeramente en "la exégesis ontológica del mundo a través de lo "a la mano" dentro del mundo" (SZ 113; t 129), pues "el mundo inmediato del "ser ahí" cotidiano es el mundo circundante" (SZ 66; t 79) y "la forma inmediata" del cotidiano "ser en el mundo" no es "el conocimiento sólo perceptivo, sino el "curarse de" que manipula, que usa y que tiene su peculiar "conocimiento". La cuestión fenomenológica versa ante todo sobre el ser de los entes que hacen frente en tal "curarse de" (...). Hay que poner de manifiesto la forma de ser del útil." (SZ 67-68; t 80-81).

Esta prioridad expositiva de la forma de ser de lo "a la mano" respecto del "ser con" y del "ser ahí con", le parece a Heidegger perfectamente justificada, por más que estas dos últimas estructuras del "ser ahí" sean para él "de igual originalidad" (SZ 114; t 130) que el "ser en el mundo", pues la relación con lo "a la mano" expresa la "predominante forma de ser" en que el "ser ahí" "se conduce relativamente al mundo" (SZ 113; t 129). "El ser ahí" es inmediata y regularmente poseído por su mundo", es en la "forma de ser del absorberse en el mundo" (SZ 113; t 129).

Pero, por justificada que sea esta exposición previa de lo "a la mano", implica de hecho consecuencias graves para la comprensión de las estructuras comunitarias o societarias del "ser ahí". En efecto, el "ser con" y el "ser ahí con" los otros son analizados e interpretados *desde* la comprensión del "ser en el mundo" como "curarse de" lo "a la mano", como trato activo con útiles.

Recuérdese el comienzo del análisis heideggeriano: "con el útil que se encuentra en el trabajo *hacen frente concomitantemente* los otros a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente "a la mano", es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que "cortarlo a la medida". Igualmente hace frente en el material empleado el productor o "proveedor" del mismo con aquel que "sirve" bien o mal." (SZ 117; t 133-134). Y los conocidos ejemplos: el campo perteneciente a... o cuidando

por...; el libro comprado en casa de... o regalo de...; el bote con el que un conocido hace sus excursiones.

Es importante destacar que se trata de un acto unitario, de un solo encuentro, que es primariamente encuentro con el útil y al mismo tiempo co-encuentro con entes de la forma *der ser* del "es ahí",<sup>7</sup> pues "los otros (...) hacen frente" en el plexo de útiles "a la mano" del mundo circundante" (SZ 118; t 134), aunque "no son ni "ante los ojos", ni "a la mano", sino que son tal como el "ser ahí" mismo que les da la libertad, *son también y concomitantemente ahí.*" (SZ 118; t 134).

De esta constatación Heidegger cree poder deducir que el "ser en el mundo" y el "ser con" son estructuras igualmente originarias del "ser ahí", no en el sentido de que debiéramos suponerlas una *junto* a la otra,<sup>8</sup> sino más radicalmente, hasta llegar a afirmar que el "ser en el mundo" del "ser ahí" está constituido esencialmente por el "ser con" (SZ 120; t 136). Y así, aunque los otros hacen frente en el plexo de útiles, son esencialmente *mediados* por el útil, también es verdad que "todo útil tiene ya de antemano rasgos "colectivos" (DA 171). Pero, en cambio, el "ser ahí con" *de los otros* no resulta ser ninguna estructura de mi "ser ahí" ya que, como los útiles "a la mano", necesita ser liberado por él para que le pueda hacer frente. Es decir, porque el "ser ahí" es esencialmente "ser con", proyecta el mundo como ya como "co-mundo" y esto hace posible que en él los otros me salgan al encuentro. Según Heidegger, por tanto, los otros quedan incluidos en mi constitución del mundo. Lo cual significa que se ven privados de su verdadera alteridad, tal como ocurre también en la teoría husserliana de la intersubjetividad.<sup>9</sup>

Otra grave consecuencia de proceder al análisis del "ser con" a partir de la relación con los útiles "a la mano", es que la pregunta por el *quién* del "ser ahí" en cuanto "ser con" se concreta inevitablemente en la forma cotidiana del "ser ahí" y en la manera inauténtica del "ser con". El mismo Heidegger aclara su planteamiento: "Para evitar toda mala inteligencia es de observar en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno." (SZ 118; t 134). "Los otros (...) no hacen frente en un primario dirigir la vista a sí mismo, como el término por respecto al cual y únicamente así se fija la diferencia. Hacen frente (...) en el mundo circundante en cuanto tal." (SZ 119; t 135). E incluso el "ser ahí" propio "se encuentra "a sí mismo" inmediatamente en *lo que* hace, usa, espera, evita -en lo "a la mano" *de que se cura* inmediatamente del mundo circundante." (SZ 119; t 135).

Ahora bien, aunque los otros, y yo mismo *como uno de ellos*, hagan frente en el trato activo con lo "a mano", sin embargo no tienen la forma de ser del útil, sino la misma forma de ser del "ser ahí". Por esto, de tales

entes no se cura, sino que se procura por ellos.<sup>10</sup> Pero si el punto de partida insuperable sigue siendo la relación con los útiles, no es raro que el "procurar por" quede reducido a una expresión puramente formal que no añade nada al "ser con". O como dice Heidegger: "El "ser uno para el otro", "uno contra otro", "uno sin otro", el "pasar de largo uno junto a otro", el "no importarle nada uno a otro" son modos posibles del "procurar por". Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia y la indiferencia, caracterizan el "ser uno con otro" cotidiano y del término medio." (SZ 121; t 138).

También es únicamente formal la máxima radicalización del "ser con": "Según el análisis acabado de hacer, es inherente al ser del "ser ahí" el irle en su ser mismo el "ser con" otros. En cuanto "ser con", "es", por ende, el "ser ahí" esencialmente "por mor de" otros. Hay que comprender esta proposición esencial como existencial. Incluso cuando el fáctico "ser ahí" del caso no se vuelve hacia otros, pensando no haber menester de ellos o careciendo de ellos, es en el modo del "ser con". En el "ser con" en cuanto existencial "por mor de" otros es va abierto el "ser ahí" de estos otros. (...) El otro es, pues, abierto inmediatamente en el "procurar por" "curándose de". " (SZ 123-124; t 139-140).

Según Heidegger, este "estado de abierto", inherente al "ser con", contribuye a constituir el "plexo de referencias de la significatividad", es decir, la "mundanidad del mundo"; y esta comprensión del ser lleva implícita ya la comprensión de otros, conocimiento inmediato y esencial, previo y posibilitador de todo lo que pueda aportarnos el trato psicológico con ellos. Así la teoría de la *Einfühlung* puede ser rechazada, por ser sólo un intento fallido de resolver un problema mal planteado.<sup>11</sup>

El *quién* del "ser ahí" en cuanto "ser con" resulta ser, por tanto, el *Man*, el *yo*.<sup>12</sup> "El "quién" no es éste ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El "quién" es cualquiera, es "uno". " (SZ 126; t 143). Esto significa que en la existencia cotidiana todo está (supuestamente) claro, porque el "por mor de" otros coincide (abstractamente) con el "por mor de" sí mismo, en el "por mor de" uno mismo. "El "ser en el mundo", al que es inherente tan originalmente el ser cabe lo "a la mano" como el "ser con" otros, es en cada caso por mor de sí mismo. Mas el "sí mismo" es inmediata y regularmente impropio, el "uno mismo". El "ser en el mundo" es siempre ya caído." (SZ 181; t 201). En esta frase de Heidegger se nos formula no sólo el resultado del análisis, sino también su punto de partida y su motivación radical: la *igual originariedad* atribuida por él al ser cabe lo "a la mano" y al "ser con" otros, que le permite condicionar el segundo al análisis ya previamente hecho del primero.

Esa igual originariedad, que Heidegger simplemente afirma pero no demuestra,<sup>13</sup> justifica que ya antes del análisis del "ser con" se pueda proclamar, en riguroso paralelismo: "La dilucidación del "ser en el mundo" mostró que no "es" inmediatamente, ni jamás se da un mero

sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo aislado de los otros." (SZ 116; t 132). El punto de partida es ya el "ser con" y "relativamente a otros", como "una relación de ser" de "ser ahí" a "ser ahí" (SZ 124; t 141), como "una peculiar e irreducible "relación de ser" (SZ 125; t 141), aunque sea interpretada desde el ser cabe lo "a la mano". Y porque "en tanto el "ser ahí" en general es, tiene (ya) la forma de ser del "ser uno con otro" (SZ 125; t 142), puede Heidegger iluminar muchos aspectos del tema, como la soledad (que es ya siempre ausencia de los otros), la significatividad del mundo (que es ya siempre intersubjetiva) y la comprensión de los otros (que no necesita tender un puente ontológico que nos lleve del sujeto propio, el único dado inmediatamente, al otro sujeto, en principio cerrado para nosotros). Pero todo ello no supera los análisis de Husserl sobre la intersubjetividad, sino que, como piensa Theunissen, Heidegger se limita a trasladarlos de la dimensión husserliana de la simple observación desinteresada (conocimiento teórico) a la esfera del trato activo, con la finalidad funcional que la caracteriza.<sup>14</sup>

En realidad, esto no es ni siquiera la primacía de la razón práctica en el sentido fichteano (dimensión moral), sino sólo la primacía de la facultad práctica o existencial del yo teórico (de la cual el conocimiento teórico es sólo una faceta derivada). Y así, la intersubjetividad heideggeriana, porque parte del "ser ahí" perdido en el mundo, debe llegar al "ser ahí" caído en el *Man*, porque interpreta la relación interpersonal desde la relación con las cosas, acaba en una clara cosificación del otro, que sobre todo los autores personalistas se han visto obligados a juzgar severamente.

Pero se nos dirá, con razón, que Heidegger no se queda en el "ser con" puramente formal, ni tampoco en la existencia cotidiana del *Man*, sino que pasa a considerar también la forma *auténtica* del "ser uno con otro". Aunque deseo reconocer que ya su descripción de la existencia inauténtica (con el señorío de los otros, la despersonalización, la representabilidad de uno por otro, el término medio, el aplanamiento de las posibilidades de ser, la publicidad, las habladurías, la avidez de novedades, la ambigüedad, la caída, etc.), como también su análisis de la temporalidad, constituyen aportaciones de Heidegger muy meritorias, me parece necesario en cambio poner en guardia sobre las esperanzas que podría suscitar el anuncio de lo que él entiende como *auténticidad* del "ser uno con otro". Bien al contrario, este punto de su pensamiento encierra para nosotros una gran decepción, al confirmarnos de hecho el profundo individualismo de su analítica existencial y lo bien fundado de las críticas de los personalistas.

Sin posibilidad de descender a los detalles, baste recordar que el camino que Heidegger nos propone para salir del inauténtico estar absorbido en el *Man* y del señorío despersonalizador de los otros consiste en la propia *singularización*, que nos dará la autenticidad a través de la

experiencia de la *angustia* y de la resuelta aceptación de nuestro "*ser para la muerte*".

El papel privilegiado de la angustia se debe a que en ella "se hunde lo "a la mano" en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El "mundo" ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el "ser ahí con" de otros. (...) La angustia "singulariza" al "ser ahí" en su más peculiar "ser en el mundo", que en cuanto compresor se proyecta esencialmente sobre posibilidades." (SZ 187; t 207-208). Esta singularización saca al "ser ahí" de su caída y le hace patentes la autenticidad y la inautenticidad como posibilidades de su ser. "La angustia abre al "ser ahí" como "*ser posible*" y como aquello que únicamente en sí y por sí puede ser como singularizado en la singularización." (SZ 188; t 208). Y en concreto, "la angustia hace patente en el "ser ahí" el "*ser relativamente al más peculiar 'poder ser'*", es decir, el *ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo.*" (SZ 188; t 208). No parece posible implicar más estrechamente singularización y autenticidad.

Pero el individualismo de Heidegger se manifiesta todavía con mayor nitidez si consideramos que la opción por la autenticidad incluye la decisión de abrirse y de "precorrer" hacia la suprema posibilidad de la existencia humana, hacia la muerte como "la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí"." (SZ 250; t 274). "La angustia ante la muerte es angustia "ante" el "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable." (SZ 251; t 274). Porque la amenaza y la inminencia de la muerte son estrictamente individuales, quedan rotas en ella "todas las referencias a otro "ser ahí"." (SZ 250; t 274). La soledad que comporta este quedar absolutamente referido a sí mismo y sólo a sí mismo, es una característica esencial y permanente de la existencia humana auténtica, según Heidegger. Pues, aunque el "ser ahí" auténtico debe siempre *formalmente "ser con" otros, esto no cuenta para nada en el acto en que se decide su autenticidad.*<sup>15</sup>

"El "precurzar" hace comprender al "ser ahí" que únicamente desde sí mismo ha de tomar sobre sí el "poder ser" en que le va absolutamente su más peculiar ser." (SZ 263; t 287). La muerte reivindica al "ser ahí" en lo que tiene de singular. "Lo irreferente de la muerte comprendido en el "precurzar" singulariza al "ser ahí" en sí mismo. Esta singularización (...) hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo "ser con" otros fracasa cuando le va el más peculiar "poder ser". El "ser ahí" sólo puede ser *propiamente él mismo* cuando se pone en posibilidad de ello desde sí mismo." (SZ 263; t 287)

Sin embargo, por muy singularizado que resulte el "ser ahí" en su autenticidad, cree Heidegger poder deducir que esta autenticidad que le conviene en cuanto singularizado, debe afectar también a las dimensiones de su "ser en el mundo": debe ser auténtico no sólo como "propiamente él mismo", sino también "como "ser cabe..." "curándose de" y "ser con"

procurando por"" (SZ 263; t 287). Pero el argumento de Heidegger es meramente formal:<sup>16</sup> "El fracaso del "curarse de" y "del procurar por" no significa en manera alguna que estos modos del "ser ahí" queden desvinculados del "ser sí mismo" propio. En cuanto estructuras esenciales de la constitución del "ser ahí", son también inherentes a la condición de posibilidad de la existencia en general." (SZ 263; t 287). Y deja claro que la autenticidad del "ser con" otros será consecuencia de la propia autenticidad: sólo desde "el "precurar" la posibilidad irreferente" podrá el "ser ahí" "tomar sobre sí, desde sí y por sí su más peculiar ser" (SZ 264; t 287) cabe las cosas y con los otros.<sup>17</sup>

¿En qué consistirá, pues, concretamente esta síntesis de singularización y auténtico "ser unos con otros"? La muerte, en cuanto posibilidad irrebalsable, nos hace comprender y elegir, en su propia autenticidad, todas las demás posibilidades antepuestas a ella. Esto significa, respecto de la relación con los otros, que, "en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebalsable, al "ser ahí", en cuanto "ser con", comprender el "poder ser" de los otros." (SZ 264; t 288)

La autenticidad propia, como *verdad de la existencia*, modifica nuestra comprensión del "ser ahí con" de los otros, de suerte que nuestro "ser con los otros procurando por ellos" será ahora determinado partiendo de su "poder ser sí mismos" más peculiar. La singularización no nos desliga del mundo, ni nos aísla de los demás, sino que nos posibilita nuestro "ser en el mundo" auténtico, que incluye el "ser con" los otros, procurando por ellos.<sup>18</sup>

Heidegger lo formula también así: "El "estado de resuelto" relativamente a sí mismo es lo único que pone al "ser ahí" en la posibilidad de dejar "ser" a los otros que "son con" en su más peculiar "poder ser" y en la posibilidad de coabrir este último en el "procurar por" que libera adelantándose. El "ser ahí" resuelto puede convertirse en la "conciencia" de los otros. Del "ser sí mismo" propio del "estado de resuelto" surge por primera vez el "uno con otro" propio" (SZ 298; t 324), es decir, auténtico.

Frente a la otra posibilidad extrema del "procurar por" substitutivo-dominador, se nos propone en la existencia auténtica el "procurar por" los otros anticipativo-liberador.<sup>19</sup> En el verdadero "ser uno con otro" el "procurar por" es anticipativo porque muestra al otro su "ser sí mismo" más propio como meta. Y es liberador sobre todo porque precisamente con esto libera al otro para sí mismo. "Este "procurar por", que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a "ver a través" de su "cura" y quedar en *libertad para ella*." (SZ 122; t 138).

De todo lo cual concluye Theunissen con razón: "Así el auténtico "ser uno con otro", que se origina gracias a la singularización o a la liberalización de sí mismo con respecto a los otros, fiel a su origen es de

hecho sólo la liberación de los otros con respecto a mí." (DA 179). Mi "dejar ser" a los otros su más propio "poder ser sí mismos" sólo puede liberarlos *para sí mismos* liberándolos *de mí*. Y "por cuanto yo no puedo quitarle al otro la existencia, mi resuelto "procurar por" "afecta" a esta existencia sólo *indirectamente*. Su ayuda tiene que ser tan indirecta como el "socrático servicio de comadrona" que la "comunicación indirecta" de Kierkegaard debe prestar. Lo cual significa de nuevo: sólo puede consistir en que yo libere al otro *de mí*." (DA 181).

O dicho con otras palabras: en el "ser uno con otro" auténtico en el sentido de Heidegger "no se *constituye* el auténtico "sí mismo". El "ser ahí" alcanza su auténtico "sí mismo" sin positiva cooperación del "ser ahí con" del otro." (DA 181). Por tanto: "En *lo más propio* suyo el auténtico "sí mismo" no está menos solo que el ego trascendental. Lo irreferente de la muerte proyecta su sombra sobre toda comunicación y da a entender al "ser ahí" que escucha la voz de su conciencia, que él en última instancia está solo" (DA 181), pues el "sí mismo" auténtico de Heidegger libera al otro no solamente en cuanto ser intramundano, sino incluso en cuanto su *más propia* existencia, en cuanto libertad.

Se produce en el plano existencial algo análogo a lo que, en el nivel teórico, ocurre con el *Ur-Ich* de Husserl, que acaba también en la soledad, porque en definitiva, de manera unilateral, es constituyente sin ser constituido. Al solipsismo trascendental le corresponde el "solipsismo existencial", propio de la singularización. La egología se convierte en autología.<sup>20</sup>

El radical individualismo de Heidegger no se opone, sin embargo, a las diversas formas de posible colaboración práctica entre los sujetos. Por el contrario, la conciencia plenamente individual de cada uno parece ser una garantía del éxito del trabajo colectivo. "El común entregarse a la misma causa emana del "ser ahí" realmente "empuñado" en cada caso. Sólo esta *verdadera* unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo." (SZ 122; t 139).

Como comenta Sartre: la imagen empírica que mejor simboliza la intuición de Heidegger no es la de la lucha, sino la del *equipo*. El "ser con" heideggeriano no es originalmente una relación de simple conocimiento, sino la sorda existencia en común de cada uno con sus compañeros de equipo, en pleno esfuerzo por alcanzar un mismo objetivo. Sobre el fondo común de esta coexistencia, el brusco desvelamiento de mi "ser para la muerte" me aísla súbitamente en una "soledad en común", elevando al mismo tiempo a los otros hasta esta misma soledad.<sup>21</sup>

En definitiva, nos encontramos, a semejanza de la intersubjetividad fichteana, con la colaboración de sujetos individuales en orden al ser propio de cada uno de ellos, como meta que puede ser alcanzada incluso mejor "en equipo". Pero, según Heidegger, esa interacción ni siquiera se plantea en una dimensión propiamente moral.

Que el camino y la meta deban ser una verdadera "vida en comunión", en el sentido personalista, queda desde luego excluido.

Sin embargo, para ser del todo justos con Heidegger, tras este resultado tan desolador, es preciso aducir todavía un par de textos de un escrito posterior a *El Ser y el Tiempo*, concretamente de *Vom Wesen des Grundes*, del año 1929, que parecen responder, sin nombrarlo, a las críticas que Karl Löwith, en su libro *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, de 1928, había dirigido contra Heidegger y, muy en particular, contra la concepción del "ser con" y del "ser uno con otro" que acabamos de exponer.<sup>22</sup>

La crítica de Löwith se refiere, sobre todo, a dos aspectos que ya hemos recogido en nuestro debate con Heidegger: a la prioridad fáctica del mundo circundante respecto de la relación intersubjetiva en el análisis del "ser ahí", y a la concepción del auténtico "ser uno con otro" como ser de un "sí mismo" con otro "sí mismo".

En el primer punto defiende Löwith precisamente la tesis contraria, de inspiración personalista, o sea, la *primacía del mundo interhumano* respecto del mundo circundante (con lo cual afirma también la *inmediatez* de la relación interpersonal, no mediada ni condicionada por objetivos intramundanos), aunque reconoce que entre ambos mundos se da de hecho una *dialéctica peculiar*.<sup>23</sup>

En el segundo punto Löwith pone de manifiesto que si la relación parte de la singularización del propio "sí mismo", el cual debe liberar al otro para que acceda también a su "sí mismo", la supuesta liberación será sólo una forma sutil o sublime de dominio, pues en realidad impongo al otro una idea de libertad y un concepto del "sí mismo" que, si no se admite una relación previa entre ambos más radical, yo he adquirido en la experiencia hecha sólo conmigo mismo y que he puesto por obra en mi propia singularización. La autenticidad heideggeriana, pretendiendo dar la libertad al otro, en realidad se la negaría, pues no sería más que obligar al otro a ser tan singular como yo.<sup>24</sup>

Frente a esta "autenticidad" inauténtica, propone Löwith la *relación yo-tú* como forma más original y verdadera de "ser uno con otro", que supera el individualismo por partir de un *positivo* estar *juntos* uno con otro, no limitándose a propugnar sólo una simple coexistencia de libertades.<sup>25</sup>

Por una parte Heidegger acepta en buena medida el primer punto, insistiendo en el carácter *relacional* del concepto del mundo, que no designa ni la totalidad de las cosas naturales, ni la comunidad de los hombres, sino que pretende exponer la *existencia humana* en su *referencia al conjunto de los entes*, incluido también el "ser ahí" en dicha totalidad. Y reconociendo que la estructura ontológica del mundo circundante como mundo de útiles es sólo una *primera caracterización* del fenómeno

"mundo", que simplemente sirve de preparación para el problema trascendental del mundo.<sup>26</sup>

Más en concreto nos aclara Heidegger que el "ser ahí", proyectándose a él mismo, proyecta el mundo y, trascendiendo el mundo, llegando a él mismo a partir del mundo, se origina en cuanto "sí mismo" y a la par comprende el mundo. De ahí que el "por mor de", esencial al "ser ahí", se refiera tanto al mundo (que es, sobre todo, mundo humano) como a sí mismo.<sup>27</sup> Por esto ya en *El Ser y el Tiempo* se había constatado: "El mundo del "ser ahí" es un "mundo del con"" (SZ 118; t 135); y también: "En razón de este *concomitante* "ser en el mundo" es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros." (SZ 118; t 135).

Así pues, precisando el concepto de mundo, Heidegger nos ayuda a profundizar en la dialéctica entre ambos mundos formulada por Löwith. "El mundo forma parte del "ser sí mismo"; él es esencialmente relativo al "ser ahí"." (WG 35). Y deja abierta la posibilidad de que su prioridad expositiva y metódica del ser cabe lo "a la mano" no se convierta necesariamente en una primacia objetiva de esta forma de ser respecto de la relación intersubjetiva.<sup>28</sup>

Pero, por otra parte, al tomar Heidegger en consideración el segundo punto de la crítica de Löwith, que parece rechazar como una falsa interpretación, se defiende aclarando su pensamiento con las siguientes palabras: "La proposición: *El "ser ahí" existe "por mor de" sí mismo*, no contiene ninguna finalización óptica egoísta a favor de un amor propio ciego del hombre fáctico en cada caso. Por esto no puede ser "refutada" por ejemplo con la referencia a que muchos hombres se sacrifican *por los otros* y a que los hombres en general no existen solos para sí, sino en comunidad. En la proposición mencionada no hay ni un aislamiento solipsista del "ser ahí" ni una exaltación egoísta del mismo. Ella da por el contrario, en verdad, la condición de la posibilidad de que el hombre "se" pueda comportar o "egoísticamente" o "altruísticamente". Sólo porque el "ser ahí" en cuanto tal está determinado por el "ser sí mismo", puede relacionarse un "yo mismo" con un "tú mismo". El "ser sí mismo" es el presupuesto para la posibilidad de la yoidad, que siempre se abre sólo en el tú. Pero nunca el "ser sí mismo" está referido al tú, sino que -por ser el posibilizador previo de todo esto- es neutral frente al "ser yo" y al "ser tú", y con mayor razón por ejemplo respecto de la "condición sexual". Todas las proposiciones esenciales de una analítica ontológica del "ser ahí" en el hombre consideran a este ente por adelantado en esta neutralidad." (GW 35).

Pasaje extenso, pero efectivamente clarificador, pues si el "ser sí mismo" determina al "ser ahí" en cuanto tal y es previo al "ser yo" y al "ser tú", que se fundan en él y que, a su vez, en su originarse se posibilitan mutuamente, entonces nos hallamos muy próximos a la concepción de Fichte de una "yoidad" (aquí "ser sí mismo") prepersonal o suprapersonal,

que fundamenta el ser personal tanto del yo como del tú. Con la diferencia de que en Heidegger se plantea el "ser con" de manera existencial, pero únicamente *formal* y, por ello, no importa que la relación sea egoísta o altruísta, ya que la razón práctica y la dimensión moral no parecen gozar de primacía alguna. Y por el mismo motivo no se busca la autenticidad de ambos en el mutuo reconocimiento (como en Fichte o en Hegel), sino "en la singularización original del "estado de resuelto" silencioso y presto a la angustia" (SZ 323; t 350). El hombre fáctico es auténtico si se arraiga en el "ser sí mismo" *neutral* de su fundamento: "el yo tiene su fundamento en el "ser ahí" en cuanto "sí mismo"." (DA 161).

Al final de este escrito, sin embargo, añade Heidegger otro elemento que podría significar una corrección todavía más importante: "Pero la esencia de la finitud del "ser ahí" se descubre en la *trascendencia en cuanto libertad con respecto al fundamento*. Y así es el hombre (...) una esencia de la lejanía. (...) Y sólo el poder oír hacia la lejanía causa para el "ser ahí" en cuanto "sí mismo" el despertar de la respuesta del "ser ahí con", en el "ser con" con el cual él puede sacrificar la yoidad para ganarse como auténtico "sí mismo"." (WG 50).

Parece, por tanto, que la autenticidad del "yo mismo" no procede sólo de su relación con el fundamento, sino que el "ser con" el otro (hecho de escuchar y responder) es afirmado como condición del ser "sí mismo" *auténtico* del yo. Pero, aparte del posible carácter meramente teórico de este "diálogo" constitutivo, hay que aclarar la cuestión decisiva: ¿quién es en *última instancia* el constituyente de esta relación?

De hecho, esta aclaración ya nos la da el mismo Heidegger de manera suficiente: es el poder oír del yo lo que despierta la respuesta del otro; es el yo quien sacrifica su yoidad. O en una afirmación todavía más explícita: las "lejanías originarias" que el hombre necesita para una relación de "alteridad", son las "que él se forma en su trascendencia con respecto a todo ente" (WG 50)

Y conviene observar que también Löwith llega en este punto a una solución idéntica, pues el *común planteamiento trascendental* lleva a ambos autores a un acuerdo básico, pese a las divergencias que hemos procurado subrayar.<sup>29</sup> Por esto se comprende fácilmente que, en el fondo, Löwith no se alinee con los personalistas contra Heidegger, sino más bien con Heidegger contra los personalistas, en concreto, contra Ebner y Gogarten, a los que reprocha que la prioridad del tú respecto del yo invierte la dirección espontánea y natural del yo que interpela al tú, y esto (opina Löwith) no por razones fenomenológicas, sino por motivos dogmáticos, no como tesis antropológicas, sino como afirmación teológica.<sup>30</sup>

Porque, en verdad, la diferencia esencial entre personalistas (o dialógicos) y trascendentales es de planteamiento y no sólo de contenido, pienso que no es preciso exponer punto por punto la crítica de Buber a

Heidegger (distancia y abstracción del análisis del "ser ahí" respecto de la vida humana real, en su diversidad y complejidad concretas; despotenciación, desvitalización y falsa autenticidad en la relación del individuo consigo mismo; crítica del "ser para la muerte", del concepto de culpa y de la voz de la conciencia como llamada de la propia existencia; concepción monológica solitaria, sin relación ni con el tú humano ni con Dios; crítica de la solicitud o del "procurar por" en cuanto relación esencial; insuficiencia de la singularización y cerrazón del ideal del "ser sí mismo"; falta del "nosotros" esencial; deficiencias en cuestiones de corporalidad, de arte, de amor y de religión; concepción mágica de lo sagrado y pretensión de poner condiciones a una posible aparición de Dios; noción equivocada de la historia; etc.).<sup>31</sup>

Siendo en general acertada, toda esta crítica ha sido considerada incluso como un gran malentendido. J. Goldstein cree que Buber no ha entendido a Heidegger y, después de analizar algunas de las divergencias principales, llega a la conclusión de que entre la tarea heideggeriana de una ontología fundamental y el interés de Buber por una antropología teológica hay tal diferencia que es inútil comparar sus afirmaciones, por estar hechas en contextos totalmente diversos.<sup>32</sup>

Nos llevaría igualmente demasiado lejos recoger lo mucho que se ha escrito sobre el interesante tema "Heidegger y la teología". Baste constatar que Heidegger es filósofo y quiso ser tratado como tal, y que la pregunta sobre Dios aparece más bien al margen de sus reflexiones. Su pensamiento se expresa perfectamente con frases como: "mediante la interpretación ontológica del "ser ahí" como "ser en el mundo" no se ha decidido ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios" (WG 36); "no se ha decidido nada aún sobre la existencia de Dios o sobre su "no-ser" y tanto menos sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses" (H 36; t 50); "no puede ser teísta, como tampoco ateo. Pero esto no sobre la base de una actitud indiferente, sino desde la atención de los límites que le están puestos al pensar en cuanto pensar" (H 37; t 51). Y, en cambio, no lo caracterizan con tanta precisión sus elucubraciones sobre lo sagrado, las cuales ciertamente merecen la acusación de Buber de querer poner condiciones a un posible renacimiento de Dios o de los dioses, como quien practica los conjuros de la magia.<sup>33</sup>

Que Heidegger no es teólogo nos lo indica también la fina observación de Fr. Wiplinger: Heidegger redescubrió el originario "frente a frente" de la ontología fundamental, pero dejó este "frente a frente" de *pensar y ser* "casi con violencia en una indeterminación fluctuante", a semejanza del *logos* griego, por haberse asustado ante las consecuencias de su planteamiento, ante la conclusión de tener que "comprender este "frente a frente" como personal-dialógico."<sup>34</sup>

Pero si Heidegger lo hubiera hecho así, añorando quizás sus orígenes teológicos -una breve fase de su juventud-, en tal caso habría

fundamentado teológicamente la ontología, es decir, habría dado el paso de un método estrictamente filosófico trascendental (exclusivamente racional) a un horizonte de comprensión propiamente teológico, y esto creo que no fue nunca ni su intención ni su deseo,<sup>35</sup> por más que se pueda aceptar que el pensar del ser del último Heidegger contiene realmente "un momento dialógico" (DA 163), como opinan el mismo Wiplinger y también Theunissen.

Una aclaración que sí puede interesarnos para nuestro tema es la referente a una posible primacía de la razón práctica en el análisis existencial de Heidegger y concretamente en su concepción del "ser uno con otro". En principio hemos negado dicha primacía, en el sentido estricto de una prioridad de la dimensión moral sobre la cognoscitiva teórica.<sup>36</sup> El mismo Heidegger subraya que su "exégesis tiene una mira puramente ontológica y está muy lejos de ser una crítica del "ser ahí" cotidiano bajo un punto de vista moralizador" (SZ 167; t 186), como insiste también en que "la voz de la conciencia" no tiene un significado ni teológico ni moral,<sup>37</sup> pero por otra parte reconoce que "una determinada manera óptica de concebir la existencia propia" (auténtica), como "ideal fáctico del "ser ahí"" (SZ 310; t 337), ha guiado desde el comienzo su exégesis ontológica de la existencia humana, ya que "la verdad" ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original." (SZ 316; t 343-344).

Esto supuesto y teniendo en cuenta su concepción de la temporalidad y de la historicidad del "ser ahí", se comprende que Heidegger llegara a formular una teoría del "destino individual" y del "destino colectivo": "Sólo el ser en libertad para la muerte da al "ser ahí" su meta pura y simplemente tal y empuja a la existencia hacia su finitud. La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, y trae al "ser ahí" a la simplicidad de su "destino individual". Con esta expresión designamos al gestarse original del "ser ahí", gestarse implícito en el "estado de resuelto" propio y en que el "ser ahí" se hace "tradicción" de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida." (S% 384; t 414).

Y más adelante: "Pero si el "ser ahí" que en forma de "destino individual" existe, en cuanto "ser en el mundo", esencialmente en el "ser con" otros, es su gestarse histórico un "gestarse con" y constituido como "destino colectivo". Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El "destino colectivo" no es un conjunto de "destinos individuales", como tampoco puede concebirse el "ser uno con otro" como un venir a estar juntos varios sujetos. En el "ser uno contra otro" en el mismo mundo y en el "estado de resuelto" para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los "destinos individuales".

En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del "destino colectivo". El "destino colectivo", en forma de "destino individual", del "ser ahí", en y con su "generación", es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del "ser ahí". (SZ 384-385; t 415).

Lo formulado ya en *El Ser y el Tiempo* es más comprensible todavía desde la perspectiva que el último Heidegger elabora al poner al hombre a la escucha de la pretensión del Ser, en disposición de dejarse *comprometer por el Ser para el Ser*.<sup>38</sup>

Si en este escuchar y responder radica el lenguaje, se sigue que el hombre no sólo "es en el mundo", sino que, de manera más fundamental todavía, habita en el lenguaje:<sup>39</sup> "el morar en la verdad del ser", o habitar en el lenguaje, "es la esencia del "ser en el mundo"." (H 42; t 59). Por tanto, "todo se basa en aprender a morar en el hablar del lenguaje" (US 33), entendido como don del Ser, que acontece, en el hombre y para el hombre, en todo *decir esencial*.<sup>40</sup>

Con esta alusión a los temas del destino y del lenguaje he querido responder a la pregunta por el último horizonte de comprensión de los análisis existenciales de Heidegger: su horizonte no es el de la razón teórica, pero tampoco el de la razón práctica (en sentido moral), sino el de una ontología fundamental que, *según él*, está más allá de ambas y nos permite llevar a cabo la labor de compenetración entre una y otra.<sup>41</sup> Si esto no es realmente así, si la ética funda de hecho la ontología, incluso la ontología fundamental, Heidegger, al intentar dar una base ontológica a la razón práctica, le negaría en realidad su primacía. De ahí el carácter "neutro", formal y de hecho abstracto (ilegítimamente abstracto) de todas sus afirmaciones ontológicas.<sup>42</sup>

Al mismo tiempo, lo dicho sobre el lenguaje nos confirma la opinión de que en el último Heidegger hay en verdad un momento dialógico que, sin embargo, ni está desarrollado en una teoría de la intersubjetividad ni, aunque lo estuviera, nos podría llevar más lejos de los estrechos límites de una filosofía trascendental, teórico-práctica, sólo vagamente ética, inspirada quizás en el voluntarismo escotista.<sup>43</sup> No nos permitiría superar, por ejemplo, el individualismo moral de Fichte.

Además de su planteamiento trascendental, quizás sean dos los puntos que cabe destacar en esta breve exposición de la teoría de la intersubjetividad en Heidegger y en nuestro debate metodológico con él: su profundo individualismo, que resulta de su concepto de singularización y que vendría a ser, según opina Buber, una secularización filosófica del pensamiento de Kierkegaard;<sup>44</sup> y las oscuridades y ambigüedades provocadas por su idea de la "igual originalidad" (ésta sí claramente antifichteana), que para él no es algo casual o secundario, sino más bien una cuestión de principio o, mejor, de anti-principio: "El fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia

metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple "primer principio". (SZ 131; t 148).

No lamentamos que Heidegger se resistiera a la tendencia desenfrenada hacia la identidad, propia de toda razón monista, pero sí que echamos de menos, en sus análisis de la intersubjetividad, el horizonte de la *auténtica comunión* entre libertades humanas que se sienten *agraciadas* por el don de una existencia reconciliada, vivida como participación en el amor misericordioso de Dios. Quizás Heidegger fue víctima del mal que él mismo diagnosticó como "lo característico de esta época", como "la única desgracia": "tener cerrada la dimensión de la gracia" (H 37; t 51). Situado en la encrucijada entre la razón monista y el arraigo de la razón en la fe, Heidegger no se decidió ni a consumir su filosofía, sacando las últimas consecuencias del dinamismo de la razón solitaria hacia la identidad, ni a llevarla a su verdadera plenitud, que pide a la razón autotranscenderse, recuperarse más allá (y más acá) de sí misma, al aceptar la salvación ofrecida por Dios. Pues también la filosofía, como todo el hombre, necesita ser salvada; Y sólo Dios puede salvarnos!<sup>45</sup>

## Notas

1. Las obras de Heidegger que serán citadas con la simple referencia de su sigla y de la paginación correspondiente son: *Sein und Zeit*, 4ª ed. Halle a. d. Salle 1935, sigla SZ (t: *El Ser y el Tiempo*, México/Buenos Aires 1951, corrigiendo esta versión castellana de J. Gaos sólo en algún caso excepcional); *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed. Frankfurt a. M. 1949, sigla WG; *über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949, sigla H (t: *Carta sobre el humanismo*, 3ª ed. Madrid 1970); y *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, sigla US. También citaré de este modo la obra de M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, sigla DA. Entre todos los comentarios, es a este estudio de Theunissen (DA 156-186) al que más debo para mi propia exposición de nuestro tema.
2. Cfr. su carta-prólogo en el libro de W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963, XV.
3. Cfr. DA 156-186, esp. 160-161.
4. D. Julia ha demostrado que la Doctrina de la Ciencia de 1804 equivale a una síntesis entre el racionalismo idealista y el existencialismo moderno (cfr. "Le savoir absolu chez Fichte et le problème de la philosophie", en *Archives de Philosophie* 25 (1962) 345-370, esp. 366-370). M. Gueroult tituló su comunicación al XIII Congreso Internacional de Filosofía, de 1963, en ciudad de Méjico, "Les antécédents fichtéens de l'existentialisme" (cfr. el volumen IX de las *Memorias del Congreso*, México 1964, 357-363). Y R. Garaudy propugnaba "asimilar los temas válidos de la filosofía de la existencia tal como se han formulado en la perspectiva racionalista del Fichte" (cfr. su *Karl Marx*, Paris 1964, 55).
5. Cfr. también, por ejemplo, SZ 118 y 179 (t 134-135 y 199).
6. Cfr. SZ 310 (t 337).
7. Cfr. el análisis de este punto que nos ofrece Theunissen en DA 169-172.
8. Cfr. DA 164.
9. Cfr. DA 167-169, con las referencias a J. Cullberg, E. Grisenbach y J. -P. Sartre, que dirigieron a Heidegger críticas semejantes.
10. Cfr. SZ 121 (t 137).

11. Cfr. SZ 123-125 (t 139-142).
12. Cfr. DA 172-176.
13. Por ejemplo, en SZ 125, 167-168, etc. (t 141-142, 187, 201, etc.), además de su proclamación inicial, ya indicada (SZ 114; t 130).
14. Cfr. DA 166-167, 171-172, 174-177, 180, 183, etc.
15. Cfr. DA 178.
16. Cfr. DA 177-178.
17. Cfr. SZ 297-298 (t 323-324), donde Heidegger precisa el orden interno de los diversos momentos de esa "apertura" a la verdad de la existencia unitaria, "con igual originalidad".
18. Cfr. el pasaje ya indicado de SZ 297-298 (t 323-324).
19. Cfr. DA 179-181.
20. Cfr. DA 174, 176 y 181-182, con la referencia a SZ 188 (t 208).
21. Cfr. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1949, 303 (*El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Madrid 1984, 275).
22. Cfr. DA 161, 181 y 413-420. De la obra de K. Löwith utilizamos la reedición fotomecánica de Darmstadt 1969.
23. Cfr. DA 414-418 y la obra citada de K. Löwith, esp. 14-48.
24. Cfr. DA 418-420 y la obra de Löwith, esp. 79-82.
25. Cfr. DA 420-430.
26. Cfr. WG 33-34.
27. Cfr. WG 34-36 y DA 161.
28. Recuérdese el planteamiento que Theunissen hace de este problema en DA 169-170.
29. Cfr. DA 435-439.
30. Cfr. DA 438 y la obra citada de Löwith, 131-135. Para la evolución posterior de Löwith respecto de Heidegger, cfr. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, 2ª ed. Göttingen 1960 (*Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid 1956), y sus *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.
31. Cfr. sobre todo M. Buber, *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, München/Heidelberg 1962, 360-380 y 555-561 (*¿Qué es el hombre?*, reimp. México/Madrid/Buenos Aires 1976, 86-113; y *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires 1970, 65-72).
32. Cfr. J. Goldstein, "Buber's Misunderstanding of Heidegger". *Being and the Living God*, en *Philosophy today* 22 (1978) 156-167, esp. 164-166.
33. Cfr. el texto ya citado de M. Buber, en *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 555-561 (*Eclipse de Dios*, 65-72), con las referencias a diversos escritos de Heidegger.
34. "Dialogischer Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenüber", en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 70 (1962-1963) 169-190, 182. Cfr. también M. Buber, *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 378 (*¿Qué es el hombre?*, 110); y K. Löwith, *Heidegger*, 42-43 (t 116-117).
35. Cfr., por ejemplo, SZ 29-230 (t 251). Como nos recuerda Löwith, Heidegger declaró en una conferencia sobre el tiempo, de 1924, que el filósofo no sabe nada acerca de Dios y, por consiguiente, tampoco nada acerca de la eternidad. Y Löwith piensa que Heidegger se mantuvo fiel a este primer esbozo del problema del tiempo (cfr. *Heidegger*, 44; t 119).
36. Cfr., por ejemplo, SZ 289-295 y 316-323 (t 314-321 y 344-350); y H 38-46 (t 52-64).
37. Cfr. SZ 270-295 (t 294-321).
38. Cfr. H 5 (t 8).
39. Cfr. H, esp. 5, 10, 13, 42-43 y 45 (t 7, 14, 19, 59 y 62-63).
40. Cfr. US 252 y ss.
41. Cfr. los textos ya indicados de SZ y de H, esp. SZ 320 (t 347-348).
42. Aludimos, claro está, a la crítica de Heidegger formulada por E. Lévinas y por otros personalistas. Ahora bien, la "neutralidad" y el carácter abstracto de los análisis de Heidegger no se deben sólo a su ontologización de las relaciones éticas, sino también al

desarraigo de su pretendida razón teleológica o absoluta (más allá de la razón teórica y de la razón práctica, para poder compenetrarlas a ambas) con respecto al horizonte, propiamente religioso, de la fe en Dios.

43. Cfr. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, 1-34 y 130-132; y *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, 229-233 y 259-260.

44. Cfr. *Werke*, vol. I: *Schriften zur Philosophie*, 378 (*¿Qué es el hombre?*, 110).

45. Aun admitiendo su mejor intención, pienso que el hecho de que Heidegger, en su última entrevista, exclamara concretamente: "¡Sólo un Dios puede todavía salvarnos!" (cfr. *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976), rebaja a "receta cultural" lo que, de otro modo, podría interpretarse como la invocación de un alma creyente. En efecto, el mismo "experto" que declara a Dios ausente, se inclina a reconocer que algún ser de rango semejante nos está resultando necesario; al menos por algún tiempo...