

# MOURIR POUR...

*Emmanuel Levinas*

## PRESENTACIÓN DE MIGUEL ABENSOUR:

### *REENCUENTRO, SILENCIO*

Quiero, antes que nada, dar las gracias a Emmanuel Levinas por honrar al Colegio con su presencia; agradecer lo que sentimos como un gesto de amistad y apoyo a nuestra institución.

No querría, sin embargo, detenerme simplemente allí, sino tratar de responder, en pocas palabras, a una exigencia que es la nuestra, sopesar y tratar de medir qué sea eso que Levinas nos otorga al aceptar tomar la palabra esta tarde en una manifestación consagrada a Heidegger. Si no me equivoco, es la segunda vez en su vida que Levinas rompe un silencio cuidadosamente guardado, la primera fue en la Sorbonne, en el curso del recordado profesor Jean Wahl. ¿Qué es lo que se nos acuerda, en qué consiste este don? Lo que Levinas nos acuerda es aceptar exponer en público —a la luz de la escena pública— su contradicción respecto a Heidegger, o bien, su desgarramiento: “su torsión infinita”, para retomar un término utilizado por Elizabeth de Fontenay en su artículo “Friburg, Prague, Paris. Como el ser, la premura se dice de distintas maneras” (*Le Messager européen*, N° 1, 1987).

Para hacerlo prefiero escoger la vía biográfica que, sea lo que sea lo que piense Heidegger, ha ganado sus derechos en filosofía: lo digo pensando en las “tres anécdotas” de Nietzsche. Para pasar “desde el objeto a su puesta en escena”, a todas las intenciones que implica su aparecer, me ayudaré de algunos textos.

El primer movimiento de esta torsión es, antes que nada, el encandilamiento, el entusiasmo juvenil, el descubrimiento de un maestro en Friburgo, 1928-1929. En una reciente entrevista, Levinas dirá: “Lo más grande que encontré fue la manera en la cual Heidegger prolongaba y transfiguraba la vía de Husserl para emplear el lenguaje del turista: tuve la impresión de haber ido donde Husserl y haber encontrado a Heidegger... Supe enseguida que era uno de los más grandes filósofos de la historia. Como Platón; Kant, Hegel, Bergson” (F. Poiné, *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, 1987, p. 74). Hay un texto de 1931 que me parece el más apropiado para captar el acontecimiento que representa ese viaje filosófico, en cuanto trasluce mejor esa frescura del entusiasmo juvenil: se trata de *Friburg, Husserl y la Fenomenología* (*Revue de Allemagne* N° 43, mayo, 1931, pp. 403-414. Agradezco a Jaques Rolland por haberme comunicado estos textos).

Friburgo es, antes que nada, la ciudad de la fenomenología, dirá simplemente Levinas. Contra las construcciones y su abstracción, contra todo psicologismo, se trata de re-descubrir, de salvar al fenómeno, inmergiéndolo en la vida consciente, en la individualidad e indivisibilidad de nuestra existencia concreta. Esto implica lo humano, ya que se trata de determinar la esencia propia de la conciencia. “Todo aquello que es conciencia no está replegado sobre sí mismo,

como una cosa, sino que tiende hacia el Mundo. Lo concreto supremo es en el hombre su trascendencia en relación a sí mismo" (*op. cit.*, p. 407). Lo concreto a partir de lo cual debe, de ahora en adelante, comprenderse el mundo, es la intencionalidad.

Ese retorno a las cosas mismas se acompaña de una rehabilitación del sentimiento, vía de acceso específico al mundo-signo, marca de nuestro apego, de nuestra inherencia a éste. Analizar, o, mejor aún, explicitar las intencionalidades que constituyen tal o cual objeto o complejo de intenciones; recuperar el fenómeno, reubicándolo en la totalidad concreta de la existencia humana, es el trabajo que se efectúa en Friburgo y que se propone renovar la filosofía. Hay allí algo como un Renacimiento, destinado a devolvernos "el mundo perdido de nuestra existencia concreta". Y en el corazón de este Renacimiento está el encuentro con Husserl y luego Heidegger.

Evocando algunas de las conferencias de Husserl, Levinas dirá: "Su cátedra es ahora la de Heidegger, su discípulo más original y cuyo nombre es la gloria de Alemania. Dotado de un poder intelectual excepcional, sus lecciones y obras son la mejor prueba de la fecundidad del método fenomenológico. Un éxito considerable manifiesta desde ya su extraordinario prestigio... En el seminario, donde sólo los privilegiados son admitidos, están representadas todas las naciones. Al contemplar esa brillante asamblea, comprendí a ese estudiante alemán que encontré, yendo a Friburgo, en el rápido Berlín-Bâle. Como le preguntara por su destinación, me respondió sin vacilar: voy donde el más grande entre los filósofos del mundo" (*op. cit.*, p. 414). Al volver a Francia, Heidegger publicará su tesis *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, y en 1932, el artículo precursor, *Martin Heidegger y la ontología*, en la *Revista Filosófica* (pp. 395-431).

Una admiración que no será desmentida con el correr del tiempo; abundan las declaraciones idénticas o parecidas en distintos períodos. Es cierto que Levinas no se reconoce como discípulo de Heidegger, pero es también cierto que se apresura en agregar que no podría renegar de una parte de su vida y que su asombro renace intacto cada vez que lee un texto de Heidegger, en especial cuando relee *Sein und Zeit*.

El antiguo texto de Levinas escrito en 1931 no puede sino traernos a la memoria otro escrito, aquel que Hannah Arendt escribiera en 1969, *Martin Heidegger a los ochenta años*.

Se percibe el mismo encandilamiento, el mismo shock, la misma conmoción. "La noticia que los atraía a Friburgo, donde el Privat-dozent, y un tiempo más tarde a Marburgo, rezaba así: existe alguien que efectivamente alcanza las cosas que Husserl proclamara, que sabe que éstas no son un asunto académico, sino la preocupación del hombre pensante y eso, en realidad, no solamente desde ayer y hoy, sino desde siempre; ... La noticia anunciaba simplemente: el pensar ha vuelto a la vida, haciendo hablar tesoros culturales del pasado que creíamos muertos, y que ahora nos proponen cosas completamente distintas de aquellas en que creíamos sin confianza. Existe un maestro; quizá podamos aprender a pensar" (*Vies Politiques*, Gallimard, 1974, pp. 309-310). Se trataba sin duda de un maestro, del encuentro con un maestro y del shock no exento de violencia que acompaña ese tipo de hallazgo.

"¡Escondido en su grandeza su palabra llegaba a mis oídos!", confesará Levinas (F. Poirié, *op. cit.*, p. 79). Palabra no dogmática, sino autoritaria, que se mantenía a distancia tanto de la mayéutica socrática como de la relación ética, palabra de un maestro que no permanecía apartado del orden de la dominación.

Como lo reconoce el mismo E. Levinas, refiriéndose a las entrevistas de Davos en 1929 y a la confrontación entre Cassirer y Heidegger: "Heidegger anunciaba un mundo que iba a ser conmocionado. Ustedes saben a quién se uniría tres años más tarde: de cualquier modo, se habría necesitado el don de la profecía para presentirlo ya en Davos. He pensado durante largo tiempo —durante esos años terribles— que lo había percibido en ese entonces, a pesar de mis

entusiasmos... Y me hice muchos reproches, durante los años del hitlerismo, por haber preferido a Heidegger en Davos” (F. Poirié, *op. cit.*, p. 78).

Al lado de este encandilamiento, la opacidad, la obscuridad, el enigma. Refiriéndose a la relación entre Heidegger y el nazismo —segundo movimiento de la torsión—, E. Levinas declara su desconcierto, su incompreensión delante de lo inconcebible: respondiendo a quien pide una explicación sobre la actitud de Heidegger frente al nacionalsocialismo, E. Levinas dirá: “no sé... Es la parte más oscura de mis pensamientos sobre Heidegger, y sin olvido posible”.

Asimismo, y a propósito de la adhesión de uno de los más grandes filósofos de la historia a Hitler: “¿Cómo es posible?” (F. Poirié, *op. cit.*, p. 79). Y de allí el silencio guardado, salvo una interrupción excepcional como la de esta tarde; por ello la categórica renuncia al olvido.

“Ciertamente nunca olvidaré la relación de Heidegger con Hitler. Incluso si estas relaciones fueron de corta duración, permanecerán para siempre” (F. Poirié, *op. cit.*, p. 74). El mismo que escribe, en guisa de epígrafe para *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, estas frases: “En conmemoración de los seres más próximos de aquellos seis millones de personas asesinadas por los nacionalsocialistas, y de los millones y millones de seres humanos de todas las naciones y de todas las confesiones víctimas del mismo odio por el otro, del mismo antisemitismo”, y que lanzará espontáneamente —mirada llena de pánico que el sobreviviente arroja tras de sí— una interrogación sin respuesta: “¿Habrá pasado mi vida entre el hitlerismo presentado en todo momento y el imposible olvido del hitlerismo?” (F. Poirié, *op. cit.*, p. 83).

A diferencia de Hannah Arendt que en el artículo de 1969 habla de *fuga* para calificar la adhesión, que durara muchos meses, de Heidegger al nazismo, E. Levinas no ha perdonado: “esas relaciones perduran para siempre”.

Un desconcierto tanto más abisal para Levinas en cuanto en esa época no ha renunciado a una cierta voluntad de inteligibilidad frente al nazismo. En efecto, Levinas es uno de los raros filósofos que en esos “días sombríos” ha tratado de dar “sobre la marcha” una interpretación del nacionalsocialismo. Me refiero al artículo *Quelques réflexions sur la philosophie du hitlerisme*, publicado en la revista *Esprit* en noviembre, 1934 (pp. 199-208), texto al que sería necesario relacionar estrechamente, para conocer su verdadera dimensión, del innovador ensayo *De l'Évasion*, escrito un año más tarde y reeditado recientemente por Jacques Rolland (Fata Morgana, 1982).

¿Filosofía del hitlerismo? Habría razones para sorprenderse del título, ¿no comienza acaso Levinas por sostener el carácter primario y miserable de la filosofía de Hitler? Sin embargo, y apoyándose en la fenomenología, en la rehabilitación del sentimiento que opera ésta —por el interés que acuerda la fenomenología a la especificidad de la relación al mundo que instaurará el orden del sentimiento—, Levinas prefiere hacer frente a la disposición afectiva que alimenta al hitlerismo, encontrando allí un punto de observación privilegiado desde donde intentar una fenomenología inédita del nazismo. Comprender al hitlerismo supone asociarlo a un principio fundamental, a la intencionalidad que lo fundamenta.

Para Levinas, el hitlerismo no es ni una peripecia ni el coletazo de una forma social agonizante, como tampoco un régimen destinado a desaparecer en unas cuantas semanas o meses. Ni locura, ni contagio, ni tampoco efecto de propaganda, el hitlerismo es un “despertar de los sentimientos elementales”. Y en tanto tal implica, en su concreción, una interpretación filosófica. “Porque los sentimientos elementales encubren una filosofía. Expresan la actitud primera del alma frente a lo real y a su propio destino, predeterminando el sentido de la aventura que el alma corre en el mundo” (art. cit., p. 99). Se trata, nada menos, que de una “decisión original”, de una posición frente al problema del ser. Situándose a ese nivel de análisis, Levinas está en condiciones de declarar la inconmensurabilidad del acontecimiento. El hitlerismo “pone en cuestión los principios mismos de una civilización”, inscribiéndose en una ruptura

radical con las grandes orientaciones de la cultura europea: el judaísmo, el cristianismo, el liberalismo proveniente de la filosofía de las luces e incluso con el marxismo, a pesar de la diferencia que esta doctrina ya comporta.

Digamos que, en la conflictiva relación entre hombre y mundo, en ese “desacuerdo entre la libertad humana y el hecho brutal de ser que choca con ella” (*De l'Évasion*, p. 67), cierta continuidad relaciona las actitudes propias a la cultura europea. Siguiendo distintas vías de evidencia, surge a la luz una misma búsqueda, que intenta sobrepasar el ser gracias a la puesta en juego de nuestra libertad entre el yo y el no yo. La idea de Europa se funda en el mismo espíritu de libertad, en “un sentimiento de libertad absoluta del hombre en relación al mundo y a las posibilidades que solicitan su acción” (art. cit., p. 200). El tiempo, condición de lo irreparable, ¿no es acaso la manifestación misma de la brutalidad del hecho de ser?, ¿lo inamovible del hecho consumado? Ahora bien, que se trate del judaísmo —el perdón que repara deshace los lazos irreversibles del tiempo—, del cristianismo —la promesa de salvación libera, la noción cristiana de alma afirma un poder de renovación, de liberación respecto a lo que fue—, de liberalismo —la afirmación de la libertad soberana de la razón, la idea de autonomía frente a las posibilidades que se ofrecen como otras tantas alternativas lógicas—, el *leitmotiv* de la libertad sitúa al espíritu humano como algo superior a lo real, como algo más allá de la existencia concreta. Y el marxismo, aun cuando concibe el espíritu presa de las necesidades materiales, inserta la razón y la libertad en las relaciones o situaciones determinadas que impone lo sociohistórico, sin renunciar al “Reino de la libertad”. La crítica de la economía política no se propone encadenar el ente humano a la materialidad de la economía, sino, por el contrario, liberarlo de las ataduras inherentes a ésta.

Esa es la heterogeneidad radical del hitlerismo en relación a esta compleja historia de la libertad: una nueva concepción del hombre surge. La situación en la que el hombre está constreñido (*rivé*) constituye el fondo mismo de su ser. Podemos reconocer aquí la noción heideggeriana de *Geworfenheit* —para el *Dasein*, el estar constreñido a sus posibilidades—, puesto aquí en relación con el surgimiento de una nueva manera de sentir el cuerpo, que es en verdad extraña al pensamiento de Heidegger, en relación a la primacía que acuerda éste al ser-en-el-mundo. Es en este nuevo y bien particular sentimiento del cuerpo donde mejor se desarrollaría, en el hitlerismo, el “agudo sentimiento de estar constreñido” (*être rivé*) (*De l'Évasion*, p. 70).

Sentimiento de identidad entre nuestro cuerpo y nosotros mismos, sentimiento irremplazable de esos lazos inmediatos anteriores a la constitución del yo, sentimiento de adherencia del cuerpo al yo: una nueva experiencia del ser se realiza aquí. Si bien esta disposición permite el acceso a una indivisibilidad inmediata, única, esta adherencia confiere a la existencia humana su carácter de hecho, de aceptación de posibilidades impuestas, y el “gusto trágico por lo definitivo” (art. cit., p. 205). Una nueva experiencia del ser, una nueva concepción del hombre: “La esencia del hombre no es ya la libertad, sino una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo... es, por el contrario, tomar conciencia del encadenamiento original, ineluctable, único, con nuestro cuerpo y, sobre todo, el aceptar este encadenamiento” (art. cit., pp. 205-206). De lo que se sigue una inclinación irreversible al servilismo, a la subyugación social. Sin querer forzar la interpretación levinisiana, podría decirse que el nacionalsocialismo, bajo el ropaje de la sinceridad, de la autenticidad, de la fidelidad a la concreción de esta adherencia original, es la aceptación del encadenamiento radical; más aún, aceptación del hecho brutal del ser, del hecho de estar constreñido (determinado) (*être rivé*). “encadenándolo a su cuerpo, se niega al hombre el poder de escapar a sí mismo... es bajo el peso de toda su existencia —que implica condicionantes sobre las que éste no puede revenir— que el hombre dirá sus sí y sus no” (art. cit., p. 207). Lejos de ser el acuerdo entre voluntades libres en búsqueda

de autonomía o comercio de espíritus en un espacio público, el vínculo social se teje en y a través de condicionantes impuestas, es decir, a través de la “comunidad de sangre”. De allí que la exaltación de lo biológico deviene el centro mismo de la vida espiritual; de allí proviene también esa transformación de la idea de universalidad en voluntad de expansión ilimitada y guerra total. Esta exaltación del encadenamiento radical no es acaso sino otro nombre para la “movilización” teorizada de modo tan perverso por E. Junger en el texto “La movilización total” (1930), y mencionado por Levinas en *De l'Évasion*, donde escribe: “El ser del yo que la guerra y la postguerra nos han permitido conocer no nos deja ya ninguna alternativa” (ibíd., p. 71).

Levinas, presa de lo que designará más tarde como “fatiga de ser”, “desconfianza frente al ser, estado de alma de ese período”, concluirá, con lúcida autoridad: “el racismo no se opone solamente a tal o cual punto de la cultura cristiana y liberal. No es este o el otro dogma de la democracia, del parlamentarismo, del régimen dictatorial o de la política religiosa lo que se pone en cuestión. Es la humanidad misma del hombre” (art. cit., p. 208).

Es fácil entender el desconcierto continuo de Levinas ante la conjunción entre el más grande de los filósofos de este siglo, alejado, por su parte, de todo biologismo o vitalismo, y ese daño imborrable e irreversible de lo humano. Como si al hacer retroceder los límites de lo concebible para comprender al hitlerismo se reforzase, paradójicamente, el sentimiento de lo inconcebible.

Palabras que ya entonces callaban, dirá Levinas a propósito de *L'Évasion*, pero que por los presentimientos que contenían, lanzaban por entonces una interrogación aunque no era abiertamente polémica. Un año después de ese texto consagrado al hitlerismo, la cuestión será planteada de esta manera: si la necesidad de evasión, *besoin d'excédence*, por su carácter *inimitable*, por su inédita voluntad de “salir del ser por una vía nueva” permite renovar el antiguo problema del ser en tanto que ser (*op. cit.*, p. 74), Levinas puede legítimamente plantearse la cuestión del ser, al mismo tiempo que guarda silencio con respecto a la persona a que apunta con la pregunta: “¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Posee la universalidad que le confiere Aristóteles?”

¿Es el fondo y el límite de nuestras preocupaciones, como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No será, por el contrario, la característica de cierta civilización, instalada en el hecho consumado del ser e incapaz de salir de allí?” (*De l'Évasion*, p. 74).

Lo que permite entender la advertencia, el juicio, que encontramos casi al final de *De l'Évasion*: incluso si no se trata de volver a las divagaciones del idealismo —y a su divagación más grave, su recaída en el ser a causa de ese mismo “apego radical al ser”, Levinas, preocupado de poner en ejercicio la categoría de salida—, según él la única capaz de conducir a una ruptura entre lo humano y el ser, afirma: “Y, sin embargo, en las aspiraciones del idealismo, sino en su vida, se funda indudablemente el valor de la civilización europea: en su aspiración primera, el idealismo intenta sobrepasar el ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperanza trágica que éste comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de barbarie” (*op. cit.*, p. 98).

¿Qué estatuto conferir, entonces, a las palabras que seguirán? Evidentemente, no es mi intención anticipar lo que expondrá Emmanuel Levinas. Solamente me es posible suponer que en esta interrupción del silencio no hay ni olvido ni perdón. Extraña palabra ésta, que, a diferencia de aquella de 1935, secretamente tejida en el silencio, sería, por el hecho mismo de ser enunciada, destinada a hacer resonar entre nosotros otro silencio, y hacerlo de manera tal, que frente a la audiencia dividida por la cuestión de Heidegger, se abra de nuevo el abismo de lo impensable.

El silencio repetido, el silencio total —rechazo de la comunidad humana— que Heidegger ha contrapuesto a la oración del poeta judío Paul Celan, quien viniera a visitarle en 1967: que una palabra pueda ser dicha, arrancada, a propósito de Auschwitz, ese “acontecimiento sin respuesta”.

Recordaremos solamente que, tomando distancia, Levinas preguntará en *Le Temps et l'Autre*: “Pero la muerte, así anunciada como otro, como alienación de mi existencia, ¿es todavía *mi* muerte?” (*op. cit.*, p. 65).

Puede ser que esta tarde la palabra de Levinas, esta reflexión sobre *Mourir pour...* sea una puesta en cuestión del silencio de Heidegger; una interrogación, una exploración filosófica, un intento por designar, por nombrar en Heidegger —sobre todo en torno a los célebres análisis del ser-para-la-muerte— esa “parálisis filosófica” que ha podido producir entre nosotros, a propósito de la exterminación, el hecho consumado para siempre, el hecho brutal de ese silencio imperdonable.

**RE** Señoras y señores; señor Director. Agradezco, antes que nada, vuestras palabras. Mis propósitos, prolongando vuestro discurso, no responderán suficientemente, sin duda, a lo que de modo tan generoso parecéis esperar de mí. Encontraréis, sin embargo, el eco de una crisis más profunda y más antigua que la que supone el simple relato del conflicto entre una admiración juvenil —irresistible aún hoy—, inspirada por una de las más grandes y excepcionales inteligencias filosóficas, y la abominación irreversible del nacionalsocialismo, al que el hombre genial estuvo ligado, de un modo u otro. Crisis más profunda y más antigua. Ese recogimiento del *Sein* —de la aventura de ser— en el pensar, en el preguntar sobre el ser y su sentido, ese recogimiento en el pensar en el modo del *ser-ahí* humano, en el modo del *Da-sein*, descrito con tanta genialidad, ¿está exento de ambigüedad? La aventura de ser, ¿es, en el ser-ahí —en el *Dasein*—, pertenencia inalienable a ella misma, *ser propiamente-Eigentlichkeit*, autenticidad que nada altera, ni el sostén, ni la ayuda, ni la influencia; conquistadora, desdeñosa del intercambio por el que la voluntad espera el asentimiento de lo extranjero; virilidad de un libre poder-ser, suerte de nobleza de raza y espada?\* O, por el contrario, ese verbo, *ser*, ¿no significará, en el caso del ser ahí, la no-indiferencia, obsesión por el *otro*, búsqueda y deseo de paz? ¿De una paz que no sería el silencio del *laissez faire* en que se complace la libertad del acto de artista y donde lo bello se hace silencio, guarda silencio y lo protege de una paz en que se buscan los ojos del otro, donde su mirada despierta responsabilidad? ¿De una paz de la que el hombre occidental se reclama y reconoce tanto como en el acto artístico y/o en la independencia? El recuerdo de los valores éticos —quizá “petrificado” en las “Escrituras”, acusadas de

\*Como nos lo comunicara E. Levinas en una carta, se trata de nobleza de raza y espada “y no” voluntad de raza y espada, como aparece en el “Cahier”.

“anticuadas”—, ¿no interpela acaso a la humanidad hasta en su modernidad, a partir de esas “belles lettres” que ese recuerdo anima y que están en posesión de todos?

Son preguntas que permanecen. Sin embargo, no podría olvidar el año en que, hace ya casi medio siglo, fui estudiante en Friburgo, cuando al último semestre del profesorado de Husserl sucedía aquel de Heidegger; cuando en 1933 era todavía algo impensable, y en que yo viví la impresión de asistir al juicio final de la Historia de la Filosofía en presencia de Husserl y Heidegger, la memoria transida por los acordes perfectos del bergsonismo enseñado por mis maestros de Estrasburgo, en contrapunto de todo lo que les era cierto o de aquello que podía agregarse a sus evidencias sin comprometerlas. ¿Acaso el bergsonismo no fue, a su manera, una puesta a parte del sentido verbal de la palabra *ser*, en lo concreto de la duración precisamente, en la que el tiempo no es más una pura forma, herencia de la filosofía trascendental, donde la significación última de su no estabilidad diacrónica consiste en manifestarse en la representación de todos los entes, de todas esas cosas sólidas y extensas producidas por el arte técnico y que de golpe caen bajo la mano —*zuhanden*—; diacronía que se manifiesta también en los conceptos fijos, eternos, de la ciencia, diacronía que en la duración de las “dos fuentes de la moral y de la religión” se revelará como amor al prójimo? De cualquier modo, el convencimiento de la importancia filosófica primordial de esos discursos prestigiosos de la fenomenología y de esas luces bergsonianas no me ha abandonado nunca. A pesar de todo el horror que un día sería asociado al nombre de Heidegger —y que nada podrá disipar—, ha sido imposible desterrar de mi espíritu la convicción de que el *Sein und Zeit* de 1927 es imprescriptible, tanto como esos otros libros eternos de la historia de la filosofía, aunque estén en desacuerdo entre sí. Nada ha podido hacerme olvidar que en esas páginas se ha buscado —en los mismos senderos hollados, a través de las edades, por las marchas y contramarchas (démarches), por las idas y venidas de profesores y estudiantes— las originales vías e intenciones de la filosofía y de los filósofos, el pensar de Occidente abierto a todos los hombres.

\* \* \*

Con seguridad conocen ustedes los planteamientos de *Sein und Zeit*, y no voy a resumir aquí su encadenamiento. Voy a poner de relieve solamente algunos puntos relativos a esa ambigüedad o a esa crisis que he mencionado en un comienzo. Obra y discurso de ontología, proyecto que no es una empresa del saber que se habría producido y manifestado a causa de una posibilidad

cualquiera que tentase el famoso “espíritu curioso” del hombre, ni a causa de la ambición de abarcar el universo, la totalidad de las cosas y de lo vivo, de las relaciones y de las ideas, de todo aquello que es. Sino ontología —primordial razón en la inteligencia del sentido verbal de la palabra *ser*. Ustedes lo conocen—, el verbo mejor comprendido (entendu) y el más indefinible de los verbos. Sentido verbal de la palabra *ser* que designa el ser como acontecimiento, como aventura o como gesto.

Inteligible, cobijado como en su domicilio (chez soi) en la forma gramatical del verbo, sin significar, propiamente hablando, ni acto, ni movimiento, ni historia, ni acontecimiento, ni aventura; pero sin confundirse, sin embargo, con la estabilidad puntual de la eternidad, inmóvil y ya completamente diferente de su “secreto inteligible”, que pierde bajo la luz que ilumina sustantivos y entes. Su comprensión, según *Sein und Zeit*, no se reduce a una operación lógica. En esto, comprender el sentido es algo que pertenece ya al acontecimiento mismo del ser del que indagamos el sentido, pertenece a la aventura, a la “gesta” del estar tramado en el *existir*, en un *ser-ahí*, o en la *intriga humana*, su modalidad esencial.

En guisa de una *preocupación por el ser*, en guisa de un *ser-ahí*, en guisa de *ser-en-el-mundo*, en guisa de *ser-con-los-otros*, en guisa del *ir-a-la-muerte*, en el “acontecimiento” de ser es cuestión de este mismo ser. Sin recurso ni reducción ninguna a un “sujeto objetivante”, a un sujeto trascendental, el ser se adelanta y se recoge a su manera en el pensar, en guisa de preocupación por el ser propia al “acontecer” del ser, sin delegación ni remisión del preguntar a un acto de pensamiento diferente del ser o ulterior a él: *ser-ahí*, *ser-hombre*, es ya el planteamiento de esta pregunta, el persistir en ser o el preocuparse de ser. Inteligencia del ser que no sería más la objetivización de quididades, ni representación de sustantivos calificados por adjetivos que respondan a la pregunta “¿qué es?” La comprensión del acontecimiento de ser se piensa con modalidades adverbiales que se comprenden precisamente en “existir”, “ser-ahí”, “ser-en-el-mundo”, “ser-con-los-otros”, “ser-para-la-muerte”: modalidades del ser, sus “cómo”. Adverbios extraños de la existencia que Heidegger llama “existenciaros”. Que no habría que reducir a objetivaciones todavía oscuras de algún dato interior. El *ser-ahí* —el *Da-Sein*— del hombre no significa una propiedad o la conjunción de propiedades de una realidad presente que tuviese tal o cual otro aspecto; la esencia del hombre, aquí esbozada, es un *modo de ser*, una *existencia*. Lo teórico pierde el privilegio que detentaba en la inteligibilidad de lo sistemático. ¡Sin que haya tenido que ceder a una axiología! La objetivación misma y la ciencia deberían ser posibles, y mostrarse a nivel existencial, pero sin ser más el fundamento. La inteligibilidad ontológica se revela fundamento de toda racionalidad.

El hombre no juega el rol de una subjetividad trascendental, sino que se dice a partir de su *ser-ahí* y de su *ser-en-el-mundo*, modalidad de lo *verdadero* o del acontecimiento de ser. La atención de la filosofía no es más reclamada por el hombre del humanismo, por cierta excelencia o dignidad proveniente de una tradición o doctrina no-filosófica, o de un tomar partido del hombre por “todo aquello que es humano”, o de la evidencia privilegiada que supone la reflexión sobre sí mismo al buscar verdades evidentes y en la que el hombre se sitúa desde el principio como sujeto del idealismo trascendental. Lo que la fenomenología heideggeriana retrae al corazón de la ontología es al ser-ahí en su preocuparse de ser, en cuanto *articulación esencial del acontecimiento de ser*, al mismo tiempo intelección de ese acontecimiento; pensar —en el sentido fuerte del término, frente a la ciencia que se prolonga en técnicas que la absorben y que pervertirían al hombre.

La distinción radical entre lo *ente* y el *ser* en el sentido verbal de la palabra, que predomina en *Sein und Zeit*; la audacia y el poder especulativo de Heidegger cuando busca el logos de aquello que en ese sentido verbal de la palabra *ser* podría pasar por algo lógicamente vacío; el descubrimiento del “acontecimiento” que significa ese vacío y, en fin de cuentas, de la temporalidad e historicidad que, según la “*phénomèologique construction*” de *Sein und Zeit*, se piensan a partir de éste (tema que no trataremos aquí); la virtuosidad triunfal del análisis existencial de Heidegger; la suspensión de la quiddidad en la esencia del hombre al concebir esta *esencia* como *existencia*, como modalidad adverbial del acontecimiento de ser; la nueva función a que se encuentra llamado lo humano en lo sensato del sentido —todo esto—, todo ello, nueva perspectiva sobre lo sensato, me parece de primera importancia, sobre todo si, como vamos a demostrar —y este es el tema principal de mi intervención de esta tarde que he llamado “Morir por...”—, lo humano permite, a partir de allí, tomar sentido a un *¡más allá del ser!*

Con gran humildad intelectual trataré de reflexionar en las preguntas que sugieren ciertos temas de *Sein und Zeit*: *el pensar*, modalidad del acontecimiento de ser, o interrogación sobre el sentido de ese acontecimiento, ¿estará cerrado a toda axiología primordial que sea una filosofía primera?, ¿es fundamental la ontología, incluso cuando el hombre es entendido como ser-ahí —ser y ente al mismo tiempo—, cuando la manera en que su substancia asume la forma de un verbo es tan distinta de la confusión materialista de la substancia corporal con el juego físico de causas y efectos? ¿La rigidez de esta ontología primordial no ha atravesado ya alternativas axiológicas, escogido valores, respetado lo auténtico y desdeñado lo cotidiano, del que sin embargo, ella procede? Incluso si previamente la caída —el *Verfallen*— se exponía como existencial.

He insistido desde el comienzo de esta intervención —antes de intentar el esbozo de algunos trazos fundamentales de la fenomenología y ontología de *Sein und Zeit*— en la alternativa entre lo idéntico en su autenticidad, en su *en propio* o en su *mío* inalterable humano, en su *Eigentlichkeit*, independencia y libertad, y el ser como humana devoción por el otro, por otro, en una responsabilidad que es también elección, principio de identificación y recurso a un yo, a lo no-intercambiable, a lo único. En la interrogación sobre el sentido del ser, tal como nos lo enseña el análisis de ese libro, y desde sus primeros párrafos, se instala la búsqueda de la autenticidad en la que el acontecimiento de ser se produce. *Eigentlichkeit* a la que remite todo lo sensato. Importancia primordial conferida al *ser-propiamente*. La *Eigentlichkeit* es lo *verdadero* del ser o del pensar, que es el cobijo (recueillement) y articulación del acontecimiento de ser. Acontecimiento o aventura o advenimiento del *ser preocupado de ser* —del ser al que es cuestión de su ser. Como si fuese una plenitud de lo *mío*— “*mienneté*” o *Jemeinigkeit*, según la expresión heideggeriana, para la cual la concretitud original implica un yo y un tú. Autenticidad a la cual, como lo hemos dicho, remite toda alienación que esta autenticidad sufra. Pero, ¿de dónde viene esta alienación?

¿Es necesario que les recuerde las primeras páginas de *Sein und Zeit*, en las que la preocupación por el ser, interpretada de manera *existencial*, se formula como *ser-en-el-mundo*, ser junto a las cosas; esas cosas que, antes de mostrarse en la “neutralidad” propia a los objetos a conocer, o como cosas que no son nada más que cosas —como *Vorhandenheit*—, cosas a percibir, o cosas de pura presencia a representarse, se ofrecen, según Heidegger, invocando, originalmente, la habilidad de una mano que coge desde ya tal cosa como martillo, otra como materia para trabajar o alimento para llevarse a la boca? Estar al alcance de la mano —*Zu-handenheit*— sería, en ese sentido, no una simple propiedad de lo real, sino su *como*, su manera de ser.

Empero, los otros hombres son, entonces, desde ya significados en ese trabajo implicado en las cosas, que son desde ya “asuntos”, o “nuestros asuntos”, en un mundo de ahí y desde ya común. Estar en el mundo significa así estar cerca de cosas que tienen un sentido y en el cual la significancia coherente a partir de la *preocupación de ser* constituye precisamente el *mundo*. Y *ser-en-el-mundo* es así, en *Sein und Zeit*, inmediatamente, *ser con* los otros. El *ser-con-los-otros* pertenece, según Heidegger, al existencial del *ser-ahí*, del *ser-en-el-mundo*.

La fenomenología del párrafo 26 de *Sein und Zeit* establece las modalidades de este *ser-con*. Se trata de esos *otros* cuyo modo de existencia —siempre diferente de aquel de las cosas nada más que cosas y de las cosas disponibles a la mano— es el modo del *ser-ahí* humano, que comparten el mismo mundo,

entendido precisamente a partir del trabajo y en torno al orden instrumental de esas cosas del mundo y donde, así, “ellos son lo que hacen”. Pero la preocupación por el ser del ser-ahí humano supone también la preocupación por el otro hombre, la solicitud del uno por el otro, lo que no es una característica más del ser-ahí, sino una articulación constitutiva de ese *Dasein*. Preocupación por el otro hombre, preocupación por su comer, por su beber, por su vestirse, por su salud, por su abrigarse. Preocupación que no desmiente la soledad de hecho del solitario, ni la indiferencia que puede inspirar el prójimo; soledad e indiferencia que, siendo modos deficientes del *para el otro*, lo confirman, tanto como el ocio o la cesantía, modos deficientes de la existencia entendida a partir del trabajo que confirman esta significancia a partir del trabajo.

El ser-ahí al que es cuestión de su ser, sería, entonces, en su autenticidad misma, *ser-para-el-otro*. El *ahí* del ser-ahí es un mundo que no es el punto de un espacio geométrico, sino la concreción de un lugar poblado donde los unos son *con* los otros y *para* los otros. Y recíprocamente. El existencial del *Miteinandersein* es un ser-junto con los otros en una reciprocidad de relación. ¿He sido demasiado rápido al afirmar —al comenzar mi intervención— como alternativa a la severidad de lo auténtico, la paz del amor al prójimo?

Y, sin embargo, es precisamente en esa relación a los otros en la forma del *Miteinandersein*, significada por el ser-en-el-mundo, que el ser humano en su autenticidad va a confundirse con el ser de todos los otros y a comprenderse a partir del anonimato impersonal del Uno, a perderse en la mediocridad de lo cotidiano o a caer bajo la dictadura del *Uno*, según la expresión heideggeriana. El *Uno*, “Señor todo el mundo”, personaje impersonal, helo aquí, legislador de la costumbre, de la moda, de la opinión, del gusto y de los valores. Sutil presencia del *Uno* incluso en su propia denuncia, sospechoso en la unanimidad de las decisiones. “El *Uno* *descarga*, así, cada vez, al ser humano en su cotidianeidad. Más aún: con esta descarga de ser, el *Uno* complace al *Dasein*, al ser-ahí, en tanto éste lleva en sí la tendencia a la ligereza y a la facilidad; y es justamente porque el *On* complace así y constantemente al *Dasein* —al ser-ahí—, que éste mantiene y consolida la dominación tozuda” (*Sein und Zeit*, pp. 127-128; Cfr. trad. J. Gaos, p. 144, ed. F.C.E., México, 1980, parágrafo 27).

Por ello, el retorno a lo auténtico no pasa más por el recurso —fuera del *On*— a la identidad substantiva y substancial del yo, ni a través de la mediación de algunas relaciones que se dirigen a los otros, sino por otra vía que el *con* y el *por* —el *mit-einander* y la *Für-sorge*—, y que comporta precisamente el ser-en-el-mundo. En efecto, en el proyecto filosófico de Heidegger la relación al otro es condicionada por el ser-en-el-mundo, y en este sentido,

por la ontología, por la comprensión del “ser de lo ente”, de la que el ser en el mundo es el fundamento existencial. La *Eigentlichkeit* —el salir del uno— se reconquista por una conmoción, interior a la existencia cotidiana del *On*; por una determinación resuelta y libre del ser ahí, que es también ser-para-la-muerte, anticipando, en el coraje de la angustia, la muerte. En el coraje de la angustia ¡no en el temor o la huida cotidianos! ¡Autenticidad por excelencia! “Con la muerte el ser-ahí humano se procede a sí mismo en su posibilidad *más propia*. En esa posibilidad le va al *Dasein* pura y simplemente su ser en el mundo... Cuando se precede a sí mismo como posibilidad de sí mismo, está enteramente asignado a su poder ser *más propio*. Por este prece-derse, toda relación a otros *Dasein* está para él disuelta”.

¡Autenticidad del poder ser más propio, disolución de toda relación con otro! Y, continúa Heidegger, “esta posibilidad más propia, absoluta, es al mismo tiempo la posibilidad extrema. En tanto que poder ser, el *Dasein* no puede sobrepasar jamás la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del ser-ahí, del *Dasein*”\*. “Delante de sí”, “precedencia” (*Vorstand*), “precedencia indepasable” que será calificada de insigne (*ausgezeichnete*). Terminología expresiva —habría convenido a la apertura de la “trascendencia” por la alteridad de un único sin género, apuntando a un afuera absoluto. Relación imposible con la muerte—, ésta no describe más que el momento estructural de la preocupación abierta a sí misma “según la guisa del delante de sí”. La preocupación “tiene su concreción más originaria en el ser para la muerte”. La *Eigentlichkeit* por excelencia del ser-ahí no es un más allá del ser (cf. para los textos citados en este punto, *Sein und Zeit*, pp. 250-251).

He titulado mi intervención sobre Heidegger “morir por”, o “morir por el otro”, con lo que se expresan ciertas preguntas que me parece plantear su obra considerable. Sea la ontología a través del ser-ahí, sea el ser-en-el-mundo comportando una prioridad y un privilegio *Eigentlichkeit* respecto a la solicitud por el otro. Una solicitud ciertamente asegurada, pero también condicionada por el ser en el mundo; ciertamente también aproximación al otro, pero a partir de las ocupaciones y trabajos en el mundo, sin encontrar rostros, sin que la muerte del otro signifique para el *ser-ahí*, para el sobreviviente, otra cosa que comportamientos, emociones funerarias y recuerdos. No pretendo, ingenuamente, después de haber expuesto algunas posiciones y aspectos —siempre remarcables— de *Sein und Zeit*, y después de haber recordado ciertos puntos que me han preocupado siempre en esas posicio-

\**Ser y Tiempo*, trad. J. Gaos, pp. 273-274, ed. F.C.E., México, 1980, parágrafo 50.

nes, proponer una “doctrina mejor”. ¡Sería una ambición insensata! Pero ustedes saben ya, quizás, que ciertas investigaciones personales, y en especial la reflexión sobre *Sein und Zeit*, me han conducido a ciertos pensamientos que no han perdido de vista nunca ese libro primordial, alejándome al mismo tiempo de su tesis sobre la prioridad fundamental de la ontología. No voy a substituir esos pensamientos a la presentación de las ideas heideggerianas, que son el tema principal de esta tarde, pero voy a decir, para finalizar, aquello que me importa de un modo muy conciso.

“Morir por”, “Morir por el otro”. Había pensado también, en cierto momento, llamar a esta intervención “morir juntos”. Es así, y a pesar de la separación que significa comúnmente la muerte, y a pesar de los textos de *Sein und Zeit* citados anteriormente—en los que la muerte, “el poder ser más propio”, “el más auténtico”—, es también aquel en que “todas las relaciones con otros *Dasein* —otros ser-ahí—, a otros hombres se disuelven”. Un versículo bíblico me vino al espíritu: Samuel 11, 1, 23 versículo del canto fúnebre del profeta llorando la muerte en el combate del rey Saul y de su hijo Jonathan: “Estimados y amables durante su vida, no han sido separados por la muerte, más ligeros que las águilas, más fuertes que los leones”. Como si, contrariamente a lo que anuncia el análisis heideggeriano, en la muerte no se disolviera toda relación a otro. No pienso que este versículo aluda a “otra vida” que, después de la muerte, pueda unir a aquellos que ya no están aquí. Pero tampoco pienso que esas palabras sobre la “no separación en la muerte” signifiquen en este versículo solamente una manera metafórica de hablar para exaltar el amor entre padre e hijo, que fuese, así, “más fuerte que la muerte”, constituyendo un símbolo o un signo o una imagen en la impresionante simultaneidad de esas últimas horas en el combate. A menos que los términos de esta metáfora no sean más rigurosos, llegando a decirnos la esencia de esta fuerza del amor más allá del concepto cuantitativo de intensidad. “Más ligeros que las águilas, más fuertes que los leones”, sobrepasar humano del esfuerzo animal de vivir, puramente vivir—del *connatus essendi* del vivir—, y aparición de lo humano a través de lo vivo: de lo humano cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en el “perseverar en su ser”; de lo humano que, en el ser-ahí para el cual “es siempre cuestión de su ser”, se despertaría en guisa de responsabilidad por el otro hombre; de lo humano cuyo “para-el-otro” desborda la simple *Fürsorge*, ejerciéndose en un mundo en que los otros, en torno de las cosas, son aquello que hacen; de lo humano en lo que la inquietud por la muerte de otro pasa antes que la preocupación por sí mismo. Humano morir por otro, que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad por el prójimo y, quien sabe, la inflexión primordial de lo afectivo en cuanto tal. Llamado a la santidad que

precede la preocupación de existir, la preocupación de ser-ahí y de ser-en-el-mundo; utopía, desinterés más profundo que el *con-los-otros* o el *por los otros* de la *Für-sorge* implicada en el ser en el mundo, en el que el ser del otro equivale a su oficio y no se comprende más que a partir de los “negocios” y del interés. Preocupación como santidad, aquello que Pascal llamaba amor sin concupiscencia. Sobreseimiento anterior al *ahí* del *ser-ahí*, anterior al *Da* del *Dasein*, anterior a ese lugar al sol que Pascal temía fuera “la imagen y el comienzo de la usurpación de toda la tierra”.

Lenguaje y fórmulas que remontan a toda una fenomenología con la que no quiero aclararles; a un discurso sobre el rostro, sobre el yo responsable del otro que el rostro convoca —quebrándolo—, del ser-ahí humano preocupado de su ser-en-el-mundo. Fórmulas que no significan, después de las experiencias del siglo xx, los propósitos derrisorios de la habladuría idealista. Lo que ellas enuncian —sea cual sea su audacia especulativa— nombra la seriedad de la intriga humana, lo contrario de la vanidad, lo contrario de la vanidad de vanidades.

*Sterben für* será evocado por Heidegger en el párrafo 47, p. 240 de *Sein und Zeit*\*. El filósofo está buscando el existencial del ser-para-la-muerte y se encamina hacia su significación *auténtica* en la anticipación (*Vorweg*) libre y valientemente angustiada, sin partición, ni asociación, pero en la que el “morir por” no aparece más que como “simple sacrificio”, sin que la “muerte por otro” pueda en verdad liberar al otro de morir y sin poner en cuestión la verdad del “cada uno muere por sí”. La ética del sacrificio no llega a sacudir el rigor del ser y de la ontología de lo auténtico.

El sacrificio no puede encontrar un lugar en un orden dividido entre lo auténtico y lo inauténtico. La relación a otro en el sacrificio, en el que la muerte del otro preocupa el ser-ahí humano antes que su propia muerte, ¿no apunta acaso a un más allá de la ontología —o a algo anterior a la ontología— al mismo tiempo que determina —o revela— una responsabilidad por el otro y a través de ella, a un “yo” humano que no sería ni la identidad substancial de un sujeto ni la *Eigentlichkeit* en la mismidad (*mien-neté*) del ser? El yo de aquel que es escogido para responder el prójimo es *así* idéntico a sí, es *así* el sí mismo. ¡Unicidad de la elección! Más allá de la humanidad definida aún como vida, *connatus essendi* y preocupación de ser; humanidad des-interesada. La prioridad del otro sobre el yo, por la que el ser ahí humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Es desde allí que se pasa de la preocupación

\*Gaos, México, 1980, p. 260.

por su muerte o del “morir por él” y “de su muerte” a la prioridad en relación a la muerte “auténtica”. No en una vida *post mortem*, sino en la desmesura del sacrificio, la santidad en la caridad y la misericordia. Ese futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora.

(Traducción de *Alejandro Madrid* - París)