



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
MAGISTER EN FILOSOFÍA**

***ESCUCHAR (Y CALLAR)*
SOBRE LA «LLAMADA DE LA CONCIENCIA» Y LA «VOZ DEL
AMIGO» EN *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER**

**Tesis financiada por CONICYT para optar al grado de
Magister en Filosofía de la Universidad de Chile**

JOSEFINA IGNACIA CORREA TÉLLEZ

**Profesor Guía:
SR. JORGE ACEVEDO GUERRA**

Santiago de Chile, año 2020

...si la pregunta por el ser ha de poner en movimiento nuestra existencia
M. Heidegger, *Ser y tiempo*

*Como ocurre siempre en filosofía, tampoco aquí se trata de
descubrir terreno desconocido, sino que de lo que se trata
es de liberar de la apariencia y de las nebulosidades
algo que desde hace ya mucho tiempo conocemos de sobra*
M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*

*Una vez encontró en los arbustos
una jaula de palomas.
Se la llevó
y para eso la tiene
para que siga vacía*
W. Szyborska

INDICE

RESUMEN.....	4
INTRODUCCIÓN	5
<i>El quién del Dasein y la «llamada de la conciencia»</i>	10
PRIMERA PARTE	19
CAPITULO PRIMERO	19
<i>Dasein, ente autocomprensivo.....</i>	19
<i>La «existencia» como tener-que-ser.....</i>	27
<i>El «ser-cada-vez-mío»</i>	30
<i>Medianidad, propiedad, impropiedad.....</i>	32
<i>El «estar-en-el-mundo»</i>	34
CAPITULO SEGUNDO	38
<i>Substancia y posibilidad</i>	39
<i>El Dasein en cuanto coestar.....</i>	42
<i>Quien es el Dasein de la cotidianidad: el uno.....</i>	49
SEGUNDA PARTE.....	53
CAPITULO TERCERO	57
<i>Aperturidad y cooriginariedad. Disposición afectiva, comprender y discurso.....</i>	58
<i>El discurso, Rede</i>	63
<i>Escuchar y callar. La voz del amigo</i>	66
TERCERA PARTE.....	73
CAPÍTULO CUARTO	75
<i>Llamada de la conciencia, angustia y el Dasein como solus ipse.</i>	82
<i>Escuchar la llamada de la conciencia.....</i>	89
CAPITULO QUINTO.	95
<i>Escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo</i>	100
CONCLUSIONES.....	115
BIBLIOGRAFIA	122

RESUMEN

Enmarcada en el fenómeno de la conciencia (*Gewissen*) en *Ser y tiempo*, la investigación tiene como objetivo caracterizar la *llamada de la conciencia* por medio de la *voz del amigo*. Aunque dicha figura aparece bajo un cariz metafórico, está en un lugar significativo de la analítica existencial: el del escuchar como auténtica apertura del Dasein al propio sí-mismo, y, por medio del escuchar, enlazada al fenómeno de la conciencia. Cuando el Dasein se abre a sí mismo en la escucha de la llamada, es *como* el escuchar de la *voz del amigo* que lleva consigo. Se advierte que la conciencia, templada anímicamente por la angustia, *aisla* al Dasein en un “solipsismo” existencial, siendo él mismo quien llama y escucha la llamada; pero que, al mismo tiempo, la apertura al propio sí mismo como escucha de la *voz del amigo* muestra en el seno del propio Dasein una otredad irreductible. ¿En qué sentido el fenómeno de la conciencia *aisla*? Se siguen dos líneas analíticas: (1) Desde el marco metódico y temático de la analítica existencial, el solipsismo heideggeriano se desmarca de su interpretación usual, y el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, en su aislamiento queda expuesto de manera radical al mundo. La *voz del amigo* permitirá aclarar al Dasein como *coestar* y el lugar del *otro* en este contexto (2) Yendo más allá de este marco, se ahondará en la figura del *amigo* y las posibilidades interpretativas que arroja su relación con la *solicitud* y la *resolución*.

INTRODUCCIÓN

Cuando en el §34 de *Ser y tiempo*, dedicado al análisis del discurso (*Rede*)¹, Heidegger se refiere al *escuchar* como aquella posibilidad discursiva que constituye “la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser propio”, mencionará una figura que no deja de llamar la atención. Se trata de la *voz del amigo*. Ya sea por su fugacidad, por su apariencia enigmática o por lo extraña que resulta en un contexto de gran rigurosidad conceptual, la expresión obliga a detenerse. Cuando el Dasein se *abre* a su poder-ser más propio, Heidegger dirá que es *como* un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo². Esta figura, de la que no se tienen noticias previas ni tampoco se derivan consecuencias tras ser nombrada, sirve al propósito de caracterizar un fenómeno decisivo del Dasein: el escuchar ontológico³ como originario comprender, como auténtica apertura a sí mismo; aquel momento en que este ente se hace transparente para sí en su posibilidad más propia de existencia. La *voz del amigo*, dicha “casi al pasar” se encuentra, por lo tanto, en un lugar significativo dentro de la analítica existencial.

En una primera lectura, esta figura recuerda a la «voz de la conciencia», fenómeno óntico desde el cual Heidegger elaborará su análisis ontológico de la conciencia (*Gewissen*). Sin embargo, esta asociación inicial debe ser explorada, no tanto por la resonancia que tiene un fenómeno en otro, sino, más bien, porque tanto la *voz del amigo* como la conciencia, están implicadas, analíticamente, en un mismo ámbito existencial. Ambas se sitúan en el momento

¹ Como se verá en la segunda parte de este escrito, el discurso es analizado por Heidegger en el §34 de la primera sección de *Ser y tiempo* en el contexto de la exposición del estar-en en cuanto tal del Dasein, de su Ahí o aperturadad esencial, cooriginario con la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*), los otros fenómenos de la apertura del Dasein. El discurso o habla es, por decirlo así, aquella función que *ordena de forma significativa la inteligibilidad del mundo que es ya siempre una precomprensión afectiva*. Dado que el modo de ser del Dasein es el «estar-en-el-mundo», el discurso se manifiesta ónticamente como lenguaje (*Sprache*) y, a través de éste, cobra un peculiar ser-mundano, comunicativo y expresivo.

² Heidegger, M. 2017. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, 6ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 188. La frase completa y su contexto, reproducida a continuación. El destacado es mío: “El escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, *como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo*”.

³ El escuchar ontológico, diferente del óntico oír sonidos, es una posibilidad del discurso (*Rede*) y, como tal, una modalidad de la apertura (*Erschlossenheit*) del Dasein. Es la apertura, dicho en términos sencillos, aquel horizonte de inteligibilidad en que todo Dasein *ya siempre* se encuentra pues existe en una precomprensión del ser.

en que el Dasein se *abre* a sí mismo como un poder-ser propio, y su relación deberá ser explorada a partir del *escuchar*. Dicho de manera esquemática: aquel fenómeno discursivo en que el Dasein puede atestiguar y comprender su poder-ser propio es la *llamada de la conciencia*; llamada que es *escuchada*, es decir, originariamente comprendida, como la *escucha de la voz del amigo* ¿Qué señala la voz del amigo en este contexto? La investigación que aquí se presenta tiene como propósito general explorar el vínculo entre esta enigmática voz y el fenómeno de la conciencia, mostrando las distintas problemáticas que envuelve esta posible relación, en el contexto de la analítica existencial del Dasein. Se reconocerá a la figura de la *voz del amigo* como un eje de análisis que, si bien no es vuelto a mencionar por Heidegger ni tampoco tiene consecuencias explícitas en *Ser y tiempo*, al ser revisado cuidadosamente, arroja luces sobre los difíciles textos dedicados a la conciencia moral.

Como fenómeno de la aperturidad, la conciencia (*Gewissen*)⁴ es vista como aquella instancia en que el Dasein atestigua, *comprende*, su modo propio de poder-ser-sí-mismo,

⁴ El fenómeno de la conciencia (*Gewissen*) es tratado por Heidegger en el capítulo segundo (§§54 al 60) de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*. Es importante advertir aquí la diferencia entre *Gewissen* y *Bewußstein*, ambas vertidas al español como «conciencia». En su acepción general, el término alemán *Gewissen* designa a la conciencia práctico-moral. Como ha señalado Vigo se trata de “aquella «conciencia» que nos «acusa» o «remuerde», con ocasión de acciones o intenciones particulares y concretas” [2015: 269]. *Bewußstein*, por su parte, se refiere, en su uso más extendido, a una conciencia teórico-constatativa, el percatarse de aquello que puede ser tanto “exterior” (un objeto) como interior (aquellas modificaciones experimentadas por el propio yo); pero, también se refiere a la conciencia en general, tomada como un género. En su sentido teórico-constatativo, *Bewußstein*, puede reunir tres distintos sentidos: el psicológico, como aquella percepción del yo por sí mismo; el epistemológico-gnoseológico, donde conciencia es homologado a sujeto de conocimiento, que se relaciona con el objeto; y el metafísico, en general, como hipótesis de conciencia psicológica o gnoseológica, y también en el sentido de una realidad previa a toda esfera psicológica o gnoseológica. [Diccionario Ferrater-Mora, 1964, entrada «conciencia»]. Vigo ha señalado que no toda conciencia teórico-constatativa constituye, necesariamente, una autoconciencia. Siguiendo a Kant en este punto, señalará que, la conciencia moral, esencialmente práctico-ejecutiva, involucrará, también, un aspecto expresamente autorreferencial: “mientras que la «conciencia» es siempre, de modo primario, una forma expresa de la conciencia *de sí*, no toda forma de *Bewußstein* es una forma de *Selbstbewußstein*, al menos, no lo es de modo primario y expreso” [Vigo, 2015: 269]. *Gewissen* es diferente de los tres sentidos previos. Se refiere de manera específica a la conciencia moral y tendrá un sentido eminentemente práctico-ejecutivo. El origen etimológico de la palabra *Gewissen* (*Ge* = con; *wissen* = conocimiento, saber) se encuentra en la raíz indoeuropea *ueid*, que significa “ver, divisar, encontrar”, del cual se derivaron términos como *wītaną* (protogermánico), *wizzan* (alto alemán antiguo), *wizzen* (alto alemán medio), significando todos ellos “saber algo por haberlo visto”. De esta misma raíz deriva el término alemán *wissen*, señalado como saber. En este sentido, la palabra *Gewissen* puede significar el “saber que se porta a partir del darse cuenta de las cosas” De la misma raíz indoeuropea *ueid*, se deriva, también, el griego *oída* (οἶδα) –pretérito perfecto de *eidénai* (εἰδέναι) –cuyo significado es “haber visto”, “yo sé lo que he visto” y, posteriormente, “saber, comprender, reconocer”. Esta última palabra es componente de *syneidesis* (συνείδησις), que, a modo general, apunta hacia aquella función de la conciencia relacionada con emitir juicios sobre los actos realizados. Como ha señalado Galindo la palabra *Gewissen*, se entiende actualmente en un sentido similar al de la palabra griega *synéidesis* (συνείδησις) y la latina *conscientia*; sin embargo, es relevante notar que, si bien las dos primeras tienen una raíz indoeuropea común que las asocia al saber y el reconocer, la

volviéndose transparente para sí como ser posible en el arrojamiento de su fáctica existencia. La conciencia, además, se expresa como una *llamada (Ruf)* y, como tal, constituye un modo del discurso. La *llamada de la conciencia* interpela al Dasein y le da a entender algo. Sin embargo, *nadie* llama más que él mismo. En la conciencia el Dasein es, a la vez, vocante e interpelado, sí-mismo y uno-mismo, dos modalidades posibles de existencia. Pero esta llamada no dice *nada*, no se refiere a nada del mundo, ni deberá interpretarse como algún tipo de manifestación lingüística. Templada anímicamente por la disposición afectiva de la angustia, la llamada *habla única y constantemente en la modalidad del silencio*, acallando la habladería y el barullo cotidiano. Al suspender la familiaridad y significatividad del mundo circundante, la angustia *aisla* al Dasein como un “estar fuera de casa”, y desde esta llamada desazón lo revela ante sí como cuidado⁵. La comprensión de la llamada, entonces, se caracteriza como un *escuchar que guarda silencio*. Este escuchar ontológico es aquel momento decisivo que *abre* al Dasein a la comprensión de sí mismo como poder-ser propio. Si la llamada es comprendida, bajo la forma de un *querer-tener-conciencia*, el Dasein tendrá la posibilidad de *recuperarse* a sí-mismo desde su pérdida en el *uno*, en aquel acto existencial denominado la *resolución (Entschlossenheit)* en que elige ser-sí-mismo. La *voz del amigo*, figura metafórica, presuntamente utilizada por Heidegger para caracterizar el escuchar ontológico como un *escuchar a alguien (das Hören auf...)*, está situada en este momento crucial del fenómeno de la conciencia en que el Dasein comprende la *llamada*.

palabra *conscientia* —de la cual deriva la española *conciencia*— tendría su origen en la raíz indoeuropea *skey*, que, a significar, más bien, separar, dividir y que, luego, en latín, tomará el sentido de *entender*, como aquel entendimiento que permite discernir (aquello que está unido debido a la ignorancia). La conciencia, por lo tanto, daría más bien cuenta de la capacidad de separar gracias al entendimiento; mientras que *Gewissen* y *synéidesis* mostrarían aquel saber que se logra por medio del ver y del percibir [Galindo, 2017: 9]. Heidegger se referirá a *Gewissen*, la conciencia moral, aunque, en el contexto de la analítica existencial, ésta será despojada de cualquier sentido ético-moral que la determine como una instancia capaz de discernir entre el bien y el mal, mostrando a la conciencia moral en un sentido estrictamente ontológico. (Ref. etimológicas de *Gewissen* y *Syneidesis*, en: Fernández López, J. Idea-eidos-saber [en línea] <<http://www.hispanoteca.eu/Foro/ARCHIVO-Foro/Idea-eidos-saber.htm>> [consulta: septiembre 2020]).

⁵ El Dasein, por medio de la llamada de la conciencia que articula el temple anímico de la angustia, se revela ante sí mismo como cuidado (*Sorge*), en su facticidad (condición de arrojado), su existencialidad (su poder-ser, su carácter de proyecto) y en su caída (el modo en que se encuentra *en-medio-del-mundo*). El cuidado, como veremos más adelante, queda señalado bajo la siguiente fórmula: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 216.

Tomando como punto de partida la posible relación entre esta figura y la *llamada de la conciencia*, diremos lo siguiente: cuando el Dasein *escucha* la llamada de la conciencia que, desde la desazón de la angustia y el silencio lo abre a su posibilidad más propia, es *como* la escucha de la *voz del amigo*. No se trata, por supuesto, de homologar a ambos fenómenos, ni tampoco asumir que la voz del amigo es una metáfora de la *llamada*, sino, más bien, preguntarse qué es lo que tiene que decir la *voz del amigo* del fenómeno existencial de la conciencia, ¿qué señala esta *voz* sobre la estructura ontológica de la llamada? ¿qué elementos entrega su enigmática figura para comprender la apertura al poder-ser propio del Dasein? ¿se trata tan solo una metáfora sin importancia o encierra, en su alusión, elementos fundamentales para comprender el existir *propio* del Dasein y la constitución ontológica de la subjetividad? Dicho lo anterior, es preciso detenerse por un instante en la *voz del amigo*, exponiendo algunos puntos relevantes que aclaren el hilo conductor que conducirá la investigación.

El «*como*» que antecede a la enunciación de esta frase, sitúa a esta figura en una posición metafórica. El escuchar ontológico es *como* un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. La pregunta obvia que se sigue de esta constatación es, entonces, ¿metáfora de qué? Si el *escuchar a alguien* es, de acuerdo a Heidegger, el estar abierto al otro del Dasein en cuanto coestar, la *voz del amigo* parece estar señalando que “la voz del otro” está, de alguna manera, en el propio Dasein. Así vista, esta figura podría interpretarse como una metáfora del Dasein en cuanto *coestar* en la modalidad propia de existencia. Sin embargo, esta lectura no deja de ser problemática, pues ¿de qué manera el Dasein *en cuanto* coestar *lleva al otro* consigo al momento de *escuchar* su más propio poder-ser? ¿de qué manera lo tiene en alguna parte de sí? ¿qué significa *llevarlo*? Y, además, ¿por qué mencionar al *amigo* y no alguna otra figura de la alteridad? El asunto se complejiza cuando, asumiendo el lugar del *otro* que plantea la *voz del amigo*, se relaciona a esta figura con el fenómeno de la conciencia.

Al estar templada anímicamente por la disposición afectiva fundamental de la angustia, la conciencia *aísla*, siendo el Dasein, a la vez, vocante e interpelado, y Heidegger es enfático en señalar que la *llamada de la conciencia* no proviene de ningún otro que esté

conmigo en el mundo. Sin embargo, si este escuchar del Dasein que se llama a sí mismo desde el *aislamiento* de la angustia, es *como* la escucha de la *voz del amigo*, surge una cierta inconsistencia (superficial, aparente) que es necesario aclarar. Por un lado, el Dasein aparece en el fenómeno de la conciencia, como una suerte de *solus ipse* que se “llama a sí mismo”. Pero, al relacionar la llamada con el escuchar ontológico, tal como queda planteado bajo la figura de la *voz del amigo*, se advierte que, en el seno de la conciencia, parece haber un elemento mediador u otredad irreductible –pues el Dasein *lleva consigo* esa voz, que, al igual que la llamada, no proviene de ninguna parte más que de él mismo. Si en el fenómeno de la conciencia el Dasein se encuentra *aislado*, pero, al mismo tiempo, la escucha ontológica como escucha de la voz del amigo indica que en la apertura al propio sí mismo se encuentra el *otro*, es posible preguntarse ¿en qué sentido la conciencia *aisla*? ¿De qué manera es posible entender al Dasein en cuanto *coestar* y, también, el lugar del *otro*, en el fenómeno de la conciencia?

Si bien Heidegger advierte que, metodológicamente, cualquier análisis de un fenómeno existencial deberá considerar al Dasein como «estar-en-el-mundo» –lo que supone el momento del coestar—esta *otredad* a la que apunta la *voz del amigo*, no aparece tan fácilmente y a simple vista al leer los párrafos que el filósofo dedica a la *llamada de la conciencia*. No sólo el temple anímico de la angustia apunta hacia su aislamiento, sino frases tales como “en la conciencia el Dasein se llama a sí mismo”; “el Dasein es *a la vez* el vocante y el llamado”; “la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada precede *de* mí y, sin embargo, *de más allá* de mí”. Una lectura apresurada, además, podría enfatizar la interpretación solipsista en el sentido usual del término, del cual Heidegger se desmarca.

Por lo tanto, al preguntar en qué sentido la conciencia *aisla* al Dasein, habrá que tener presente, como primera precisión, que el “solipsismo” que describe el filósofo en el contexto de la analítica existencial marca distancia con “una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo”⁶. En la angustia, el Dasein es un “yo aislado” que, en su estar vuelto hacia sí queda expuesto de manera radical al mundo. Por lo tanto, no se está diciendo

⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 212

aquí que la *voz del amigo* se “contraponga”, de algún modo, al solipsismo señalado por Heidegger. En este contexto, lo que se busca comprender es de qué manera la *voz del amigo* puede aclarar el carácter “solipsista” del fenómeno de la conciencia. Si en su análisis de la angustia, el solipsismo es aclarado desde el momento mundo, la *voz del amigo*, en relación con la conciencia, enfatizará el momento del *coestar* y el lugar del *otro* en la escucha de la llamada que abre al Dasein a su poder-ser propio. En suma, la investigación se sitúa en la pregunta por el *quien* del Dasein, interrogándose por aquello que revela la *voz del amigo* en el momento en que éste, en la escucha de la llamada, comprende su posibilidad más propia de existencia.

El *quién* del Dasein y la «llamada de la conciencia»

La analítica del Dasein ha planteado *radicalmente* el problema del sujeto dentro de la tradición filosófica moderna. Y se señala: *radicalmente*, pues, por un lado, difícil es quedar indiferente ante tan drástico y total cuestionamiento que, desde la noción de Dasein, aún después de casi un siglo, sigue haciendo temblar las bases de aquel ente fundamental para el edificio de la modernidad. Sin atender a los evidentes matices que el problema del sujeto pueda haber suscitado hasta ahora en la historia del pensamiento moderno—algo que excedería con creces los límites de esta investigación—lo que ha sido tensionado por Heidegger, a grandes rasgos, es aquel sujeto moderno que, iniciado con el *cogito* cartesiano y consolidado como subjetividad trascendental con el idealismo, se afirma hoy todavía como un sentido común, casi sin cuestionamientos, en los términos de una entidad autoconsciente, cerrada sobre sí misma como unidad substancial o lógica, desde cuyo centro aprehende al “objeto”, según el modelo de conocimiento de la relación sujeto/objeto.

La *torsión* ontológica del método fenomenológico llevada a cabo por Heidegger, conllevaba, justamente, como necesidad interna de su programa, la *destrucción* fenomenológica de la historia de la ontología, con el objeto de retomar la pregunta por el sentido del ser “olvidada” en este trayecto. De tal modo, su crítica al sujeto moderno se insertó en el trasfondo del problema del *olvido del ser* en la metafísica occidental; y, la reelaboración ontológica de la subjetividad interpretada como Dasein, buscó, como un primer

paso, dilucidar aquel ente que *se hace la pregunta, de manera primaria, por el ser*. Ahora bien, esta *destrucción* de la historia de la ontología, como momento de su programa filosófico, antes que negar o rechazar la tradición, buscaba “especificar sus componentes, establecer sus límites y posibilidades, para luego reconstruirla y fundarla en términos radicales”⁷. Por medio del concepto de Dasein Heidegger ha situado la pregunta por la subjetividad del sujeto *radicalmente*, es decir, en directa relación con el problema del ser.

Heidegger toma como punto de partida fáctico el carácter *preontológico* del Dasein, a saber, que por el hecho de su forzoso existir (*Zu-sein*) *ya* comprende de algún modo al ser y a su ser. A este ente *le va*, *le incumbe*, le “preocupa” el propio ser como ejecución misma de su existencia. Este carácter preontológico, que se relaciona con la noción de aperturidad, es un estar abierto *comprensivo* al mundo, a las cosas del mundo, a los otros Dasein, a sí mismo y al ser, siendo esto último lo más originario, condición de posibilidad de las otras aperturas, pero atestiguado primariamente como estar-en-el-mundo en la cotidianidad mediana. Dicha comprensión, lejos de ser teórica, apunta hacia un comprender práctico-ejecutivo que se da en el existir ocupado con las cosas del mundo.

Este ente *preontológico*, en originaria apertura, al que *le va* su propio ser y que se comprende a sí mismo, de modo primario, en el arrojarse al mundo, en la ejecución misma de su existencia, logra tensionar al “sujeto moderno” a lo menos en tres cuestiones centrales, que muy brevemente se mencionan a continuación. Primero, frente a la concepción del sujeto como substancia, la existencia del Dasein es *posibilidad*, es *proyecto*. Segundo, frente al sujeto como conciencia autopositiva, centrada en operaciones de conocimiento teórico del objeto, el Dasein se comprende *ya* en su existir práctico y cotidiano, primariamente en el ámbito de la ocupación. Tercero, ante la interioridad subjetiva y el “solipsismo” de un sujeto *fuera* del mundo, el Dasein representa un descentramiento pues su existencia se comprende como *aperturidad*, *versión* al mundo. La crítica al *cogito* cartesiano que realiza Heidegger,

⁷ Volpi, F. 2011. Más alto que la realidad está la posibilidad. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger. En: DE LARA, F. (Ed.). Entre fenomenología y hermenéutica. In memoriam Franco Volpi. Madrid: Plaza y Valdez, p. 21. Como ha señalado el autor, la *torsión* del método fenomenológico que Heidegger realiza, concebirá al método en clave explícitamente ontológica, y articulado en tres momentos fundamentales: reducción, construcción y destrucción.

conduce la mirada hacia el *ser* de esta “cosa pensante”, constatando que la comprensión del propio ser del Dasein cotidiano no viene, en una primera instancia, de una metódica que duda de todo lo que *es* hasta el irreductible “pienso”, tras la cual se encontraría la certeza del *yo-soy*. El carácter *preontológico* y autocomprensivo del Dasein proviene de su existir mismo: del *tener que ser en cada caso mío*, del estar siendo cada vez, en posibilidades concretas de existencia. De ahí que la conciencia, lejos de ser analizada desde un punto de vista epistemológico-gnoseológico, se aborde como una conciencia práctico-moral, *Gewissen*.

El análisis de la *llamada de la conciencia*, que apela al Dasein a asumir su poder ser propio, se sitúa de lleno en la pregunta por el *quien* del Dasein, puesto que alude a su carácter autocomprensivo, a su *mismidad (Selbstsheit)*. Evidentemente, esta pregunta no deberá entenderse en el “sentido equívoco de un *qué* o un *quién* que trata de ver ya una persona o un objeto”⁸, sino a la elucidación de la «existencia» como *modos de ser posible*. La mismidad del Dasein, que ha sido definida en el contexto de la cotidianidad mediana como uno-mismo, deberá ser entendida como una *manera de existir* y no como la determinación de un ente que está-ahí al que se le adhieran ciertos atributos. Esto quiere decir que, ontológicamente, la mismidad del Dasein no es la de un *subiectum* o *substancia*, sino de un ente cuya existencia fáctica, arrojada al horizonte del ser, se proyecta en posibilidades. La conciencia, por lo tanto, enfrenta al Dasein a otro modo de ser posible, que constituye la resolución o el estado de resuelto (*Entschlossenheit*)⁹.

La analítica existencial expondrá los distintos fenómenos ontológicos del Dasein articulados progresivamente en torno a ciertas nociones totalizantes, que es preciso tener a la vista al momento de abordar a la conciencia y su “posición” en la ontología fundamental. Habiendo ya determinado el «estar-en-el-mundo» como estructura que engloba, en un primer nivel, los rasgos primarios que comprenden el todo de la constitución existencial del Dasein

⁸ Heidegger, M. 2013. Carta sobre el humanismo. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial, p. 36

⁹ El término *Entschlossenheit*, traducido como resolución o estado de resuelto, es un modo fundamental de la aperturidad del Dasein, que deriva de la comprensión de la llamada de la conciencia. Se trata de aquel acto existencial de hacer la elección de ser-sí-mismo que Heidegger define como *el llamado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*.

—mundanidad, coestar, apertura y caída en la cotidianidad—; esta base fenoménica será reinterpretada —de modo “recapitulante”, como señala el filósofo— según la estructura total del cuidado (*Sorge*). El cuidado, como ser del Dasein, referirá al poder-ser comprensor de este ente, que, arrojado al mundo —en su facticidad— queda liberado para que, de manera proyectante, pueda comprenderse, en la ejecución misma de su existir, en los modos de impropiedad o propiedad.

El nuevo nivel de análisis que se abre tras determinar el cuidado como una segunda estructura que da sentido totalizante al todo existencial, es, por decirlo así, el “piso” desde el cual comienza a gestarse el tratamiento de la conciencia moral y la llamada de la conciencia. Como ha señalado Rubio, si en un primer nivel de análisis, se aborda la experiencia práctico-operativa, cotidiana, en contextos de carácter instrumental, en la ocupación circunspectiva del Dasein con su mundo, que, absorbido en la cotidianidad, se comprende a sí mismo desde el impersonal *uno*; un segundo nivel se centrará en la transformación y quiebre de esta “autointerpretación instrumental” por medio de determinados fenómenos de ruptura: la angustia (*Angst*), la muerte, y la *llamada de la conciencia*¹⁰. Todas estas son experiencias que enfrentan al Dasein a su posibilidad autocomprensiva del poder-ser propio. El cuidado, modo general de ser del Dasein, sustentará analíticamente la comprensión sobre la llamada, pues, como señala Heidegger, la conciencia que llama al Dasein a salir de su pérdida en el uno es la *llamada del cuidado*.

A la constitución existencial del Dasein le pertenece originariamente la *caída*, esto es, que inmediata y regularmente se encuentra perdido en su mundo, que huye de sí mismo, absorbido en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, en suma, que existe cotidianamente en el modo de la *impropiedad*. Pero también, tiene la posibilidad de “recuperarse” a sí mismo de la absorción en el uno. Para esto, el Dasein, *perdido* en el uno, primero debe *encontrarse*. Como señala Heidegger al inicio del §54, “con la pérdida en el uno ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-

¹⁰ Rubio, R. 2015. El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein (§§12-13). En: Rodríguez, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos.

mundo”. Sin embargo, esto “solo puede revertirse si el Dasein se recupera explícitamente de la pérdida en el uno, retornando a sí mismo”¹¹. El Dasein, como *cuidado*, también puede *elegirse*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo, y, para elegirse, primero debe *encontrarse*. La conciencia juega aquí un rol fundamental: es aquella instancia en que el Dasein *se da* testimonio de su poder-ser-propio o auténtico, es decir, *se encuentra*.

La *llamada de la conciencia* plantea en un nuevo nivel analítico la pregunta por el *quien*, pues el sí-mismo-propio como posibilidad que en ella se comprende, es una modificación existencial del uno-mismo. Heidegger se preguntará *en qué consiste esta modificación y cuáles son las condiciones ontológicas de su posibilidad*. Esta pregunta no debiese pasarse por alto al desentrañar la estructura de la llamada de la conciencia en relación con la *voz del amigo*, pues indica el camino metodológico a seguir: remitirse, siempre, a la estructura existencial del Dasein. Como advierte Heidegger: “en primer lugar la conciencia deberá ser rastreada hasta sus fundamentos y estructuras existenciales, y aclarada *como* fenómeno del Dasein”¹². Lo que el *quien* del Dasein pueda significar en la *llamada de la conciencia*, deberá proyectarse como modificación de su estructura esencial: el Dasein al que *le va su ser* en su propio ser, que existe como «estar-en-el-mundo» en la cotidianidad mediana, en el modo de la impropiedad de sí, perdido en el uno, interpretándose a sí mismo desde su ocupación y su solícito convivir.

Pero, además, que la conciencia deba ser entendida *como* fenómeno del Dasein, es una afirmación que entrega otro punto a tener en cuenta al momento de interpretar la llamada y *voz del amigo*. Se trata de un hecho que se da *ya siempre* con la existencia del Dasein, no tiene una ocurrencia intermitente. Es *ontológica*, parte de su estructura existencial y, por eso, su interpretación deberá desmarcarse de lecturas psicológicas, éticas, teológicas. El mismo hecho de ser un fenómeno de orden existencial requiere —como ha sido toda la obra hasta ese momento— de una serie de conceptos y explicitaciones que lo distancien de su comprensión óptica, si bien resulte su lectura lejana, difícil, compleja de aprehender. Como señala Heidegger: “esta interpretación existencial está necesariamente lejos de la comprensión

¹¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 289

¹² *Ibid.*, p. 290

común óptica y cotidiana”¹³. La dificultad que presentan los textos sobre la conciencia, responde, en parte, a que en el plano de la autocomprensión en que nos situamos *ya* hemos optado por las interpretaciones usuales marcadas por visiones éticas, religiosas, psicológicas, sociológicas de ella. Por lo tanto, al abordar o caracterizar el fenómeno de la *llamada* y de la *voz del amigo*, se deberá cuidar, sobre todo, de hacer explícito el nivel de análisis en que éste se va realizando, manteniendo la diferencia entre el plano óptico y el ontológico. Respecto a esta figura, interesa atender al sentido ontológico de esta *voz* para caracterizar al llamado de la conciencia, pero, al mismo tiempo, no perder de vista el carácter metafórico de la expresión.

La conciencia como modo del discurso (*Rede*) es un fenómeno de aperturidad, lo que significa considerar la cooriginariedad que éste tiene con las otras estructuras de la apertura: por una parte, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), que, como angustia (*Angst*) aclara el encontrarse del Dasein de la *llamada* en una suerte de “solipsismo” existencial desde el cual se “llama a sí mismo”. Por otra parte, el comprender (*Verstehen*), que apunta la posibilidad de la transparencia (*Durchsichtigkeit*) del Dasein que se abre a su poder-ser propio en esta llamada. Asimismo, no es posible obviar que el problema de la propiedad conecta, por medio del análisis de la conciencia, la cuestión de la verdad, y en particular, de la *verdad de la existencia*, si bien, su análisis exceda los límites de esta tesis.

Para responder al propósito de esta investigación se seguirán dos líneas de análisis. La primera de ellas, centrada en determinar el lugar estructural que tiene la *voz del amigo* en el contexto de la analítica existencial del Dasein, mostrará su posición significativa en el fenómeno discursivo del escuchar y su relación con el fenómeno de la conciencia. Tomando como punto de partida la estructura originaria del Dasein como «estar-en-el-mundo» en el modo de la cotidianidad mediana, y en particular los momentos del *coestar* y el *estar-en* (la apertura del Dasein), se ahondará en los fenómenos del discurso y la conciencia, mostrando que es posible leer de manera consistente, en la estructura existencial del Dasein, a la figura de la *voz del amigo*. Ésta permite focalizar, como metáfora del *escuchar a alguien*, el lugar del otro en la llamada de la conciencia, con el objetivo de articular, por un lado, el

¹³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 291.

“solipsismo” existencial en que se encuentra el Dasein en la llamada, y, por otro lado, al “otro” irreductible en el núcleo de la conciencia moral del Dasein en cuanto *coestar*. La segunda línea de análisis, en estrecha relación con la primera, indagará en la figura del amigo y de la amistad. ¿Quién es este amigo? ¿Por qué el amigo tiene este lugar existencial en el núcleo del Dasein? ¿Qué relación hay entre el amigo y cuidado? ¿Qué relación hay entre amigo y libertad? A partir de esta figura se pensará la articulación posible entre *resolución* y *solicitud anticipativo-liberadora*¹⁴ desde el punto de vista de la amistad. Estas últimas reflexiones se basan en el ensayo «*La voz del amigo*» de F. Fédier quien entrega elementos comprensivos esenciales que, partiendo desde Heidegger, permiten ir más allá de su pensamiento, para reflexionar sobre el lugar de la amistad, así como también, sobre las posibilidades éticas a las que abre la *voz del amigo*.

La relación entre la *voz del amigo* y la llamada de la conciencia busca aclarar los difíciles análisis, en ocasiones paradójicos, en torno a la conciencia moral. Pero, aunque suene de perogrullo, la enigmaticidad y dificultad de estos textos sólo puede enfrentarse a la luz del contexto temático y metodológico de *Ser y tiempo*, cuyo objetivo primario, como se sabe, buscaba retomar la pregunta por el sentido del ser. Por lo tanto, como momento previo a este desarrollo, se expondrán las líneas temáticas y metodológicas que permitan situar la problemática de manera correcta en el contexto de la analítica existencial. Tal como señala Vigo, la dificultad de interpretación de los análisis fenomenológicos de *Ser y tiempo*, y en particular los textos dedicados al análisis de la conciencia moral “se conecta con la tendencia, todavía hoy ampliamente extendida, a no tomar suficientemente en cuenta el contexto temático, y especialmente, metódico, en el cual tales análisis quedan enmarcados desde un comienzo”¹⁵. Una interpretación correcta de lo que Heidegger propone sobre la conciencia y el posible lugar ontológico de la *voz del amigo* en el marco de la analítica existencial, tendrá como imperativo metodológico “asegurarse el correcto punto de partida”. Esto significa,

¹⁴ Ver p. 47 s. De acuerdo a Heidegger, el Dasein, en cuanto *coestar*, se relaciona con los otros en el modo de la solicitud, que puede presentarse en sus modos deficientes e indiferentes, pero también en modos positivos, dentro de los que se encuentran las posibilidades extremas de la solicitud sustitutivo-dominante y anticipativo-liberadora. Esta última, como señala Heidegger, ayuda al otro a *hacerse transparente en su cuidado y libre para él*. le ayuda a “hacerse transparente en su cuidado y libre para él.

¹⁵ Vigo, A. 2015. El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§45-83). En: Rodríguez, R. (Coord.). *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico, p. 197.

primero, partir del hecho primario y fundamental de que *la peculiaridad óptica del Dasein consiste en que es ontológico*¹⁶, es decir, que lleva en lo más profundo de sí la pregunta por el ser; carácter preontológico del Dasein que deberá ser visto en su inmediata facticidad: como un «estar-en-el-mundo» en el modo de la cotidianidad mediana. *Ser y tiempo* es una obra declaradamente ontológica, y requiere considerar, de manera explícita, este punto de partida básico. Esto significa que tanto el escuchar (*Hören*), y dentro de éste, la referencia a la *voz del amigo*, así como el fenómeno de la llamada de la conciencia, serán comprendidos en un nivel ontológico-existencial y no de acuerdo a determinaciones óptico-existencias que provengan de interpretaciones antropológicas, psicológicas, éticas o teológicas.

La investigación se ha estructurado en tres secciones principales. La *primera parte*, compuesta por dos capítulos, tiene como propósito entregar los antecedentes generales para un análisis de la llamada de la conciencia y de la *voz del amigo* en el contexto temático y metodológico de la analítica existencial. El capítulo primero, centrará su atención en el Dasein como ente preontológico, su conexión con la *apertura*, y los caracteres principales de este ente, la existencia y el ser-cada-vez-mío, mostrados, luego, en los dos pilares de la analítica: el estar-en-el-mundo y la cotidianidad mediana. El capítulo segundo, guiado por la pregunta por el *quien* del Dasein dará cuenta de la estructura del *coestar* y mostrará al Dasein de la cotidianidad como *uno*, punto de partida de la modificación que significa la apertura al sí-mismo en la llamada de la conciencia. La *segunda parte*, compuesta por el capítulo tercero, expondrá al discurso como estructura de la apertura del Dasein, mostrando el contexto en que se inserta la figura de la *voz del amigo* y su posición significativa en la analítica existencial. En este capítulo se dará cuenta, por un lado, de la cooriginariedad del discurso con las otras estructuras de la apertura —la disposición afectiva y el comprender— para luego centrarse en éste, de manera específica, y la aparición, en este contexto, de la *voz del amigo* en relación a las posibilidades del escuchar y del callar. La *tercera parte*, que contiene los dos capítulos finales de la investigación, retoma la problemática planteada en la introducción. En el capítulo cuarto se aborda el fenómeno de la conciencia como modo del discurso, y tendrá como objetivo mostrar el carácter solipsista de la llamada de la conciencia, así como el significado del *escuchar* esta llamada. En el capítulo

¹⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 37

quinto, y a partir de los elementos revisados a lo largo de la investigación, se elabora el análisis del *escuchar la voz del amigo* en su relación con la llamada de la conciencia.

PRIMERA PARTE

La pregunta por el *quien* del Dasein

Antecedentes para un análisis de la «llamada de la conciencia»

*

CAPITULO PRIMERO

El punto de partida: Dasein *preontológico* y apertura

Dasein, ente autocomprendido

El carácter *preontológico* del Dasein tiene una importancia capital para el programa de *Ser y tiempo*, y será también el punto de partida para comprender el *quien* del Dasein en el fenómeno de la conciencia. Este aspecto, que se establece desde las primeras páginas de su tratado y que fundamenta el objetivo primario de la obra —replantear la pregunta por el Ser a partir del descubrimiento del ser del Dasein— es la raíz sobre la que se erige la analítica existencial que develará ontológicamente a este ente, así como el punto de partida de la transformación ontológica de la fenomenología que guía metódicamente la obra. Heidegger comienza reconociendo la *diferencia ontológica* entre ser y ente, que habría sido “olvidada” por la ontología histórica, privilegiando la problemática óptica por sobre la ontológica¹⁷. Esto quiere decir, muy someramente, que todo estudio del ente en cuanto tal —y del ente humano también— ha dejado velada una cuestión fundamental: que, primariamente, el ente *es*. Para Heidegger, cualquier pregunta, y sobre todo la pregunta por el ser, deberá, primero, desentrañar este hecho básico, este *factum*: que el Dasein es *ontológico*, que por el solo hecho de existir *ya* comprende al ser y a su propio ser, aunque esta comprensión sea, en primera instancia, vaga y mediana, *preontológica*. El análisis existencial del Dasein, desde este punto

¹⁷ De acuerdo al diagnóstico con que se inicia *Ser y tiempo*, la pregunta por el ser ha caído en el olvido como *pregunta temática de una efectiva investigación filosófica*. En las primeras páginas de su tratado, Heidegger se refiere a tres prejuicios que, enraizados en la ontología antigua y en un proceso de larga data, habrían fortalecido la trivialización y omisión de esta pregunta, convirtiendo en dogma metodológico una supuesta obviedad y claridad del ser. Se trata de tres prejuicios que “hunden sus raíces en la ontología antigua misma”: el ser es el concepto “más universal y vacío”, es “indefinible e inabarcable”, pero también “evidente por sí mismo” (v. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 28).

de vista, no constituye una antropología, sino una ontología que, en palabras de Aguilar – aunque saliéndose del lenguaje heideggeriano—podría verse como una teoría general de la comprensión, puesto que, existir y comprender es, en el caso del Dasein, algo que se da simultáneamente.¹⁸

¿Qué de este hecho primario es relevante para el análisis de la llamada y la *voz del amigo*? Todos los fenómenos originarios del Dasein—y en este caso la conciencia y el discurso como estructuras de la aperturidad de este ente—se fundarán en el carácter preontológico del Dasein y en sus dos determinaciones ontológicas: que la “esencia” del Dasein es la «existencia» y que el ser que le *incumbe* a este ente en cuanto existente, es el «ser-cada-vez-mío». Estos caracteres existenciales permiten explicar al *quien* del Dasein desde el punto de vista de la *posibilidad* (modos de ser posible propio e impropio) y no como una entidad substancial o lógica. Son, además, el fundamento ontológico de que el Dasein esté originariamente “perdido” en el uno, así como de la posibilidad de “encontrarse” y “recuperarse” a sí mismo en la escucha de la *llamada*. Constituyen el punto de partida desde el cual entender la modificación existencial que supone abrirse al poder-ser propio, aclarando a la conciencia en su sentido práctico-ejecutivo y no teorético; así como su interpretación eminentemente ontológica y no ética o psicológica. Se presentan a continuación los elementos centrales de cómo Heidegger expone ontológicamente esta primera constatación fáctica del Dasein, para ir conformando nuestro hilo conductor analítico.

Se dirá: “la peculiaridad óptica del Dasein consiste en que *es* ontológico”, que al Dasein “*le va* en su ser este mismo ser”, que, primariamente, se comprende en su ser, se encuentra *abierto* a éste. En este sentido, el Dasein no es tan solo un ente que está-ahí, como un “puro estar siendo óptico”, sino que es *preontológico*: es una determinación de ser del Dasein el “estar siendo en la forma de una comprensión del ser”¹⁹. Lo ontológico aquí debe entenderse, por lo tanto, en el sentido antes expuesto y no a la manera de una teorización o del desarrollo filosófico de una ontología. De hecho, cualquier teoría, cualquier ontología, constituye un modo de conocimiento *derivado* del ser comprensor del Dasein. Lo que está

¹⁸ Aguilar-Álvarez, T. 1998. El lenguaje en el primer Heidegger. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 295 p. 148

¹⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 37

diciendo Heidegger es que antes de cualquier teorización sobre el ser, “nos movemos desde siempre en una comprensión del ser”²⁰. Que el Dasein, en cuanto existente, *sabe* del (propio) ser; y que esta comprensión pre-teórica proviene del estar-en-el-mundo en el ejercicio de la propia vida, de *habérselas* con las cosas del mundo, con los otros Dasein y consigo mismo. Esta pre-comprensión “de término medio”, es el *factum* desde el cual se erige cualquier pregunta teórica por el ser, y en la que se fundamenta temática y metódicamente *Ser y tiempo*.

La noción de Dasein utilizada por Heidegger para referirse a la existencia humana se desmarcará de un “yo” o un “sujeto” inmediatamente dado como ser-ahí. Términos tales como “alma”, “espíritu”, “conciencia”, “vida” o “hombre”, que nombran ámbitos fenoménicos específicos y que se sustentan en la unidad substancial o lógica del sujeto moderno, tienen para Heidegger la “curiosa no necesidad” de preguntar por el ser del ente que designan, mostrando en su uso el *olvido del ser*. Con la entrada a escena del *cogito sum* cartesiano, la metafísica occidental se condujo en una progresiva substancialización de la figura del sujeto, consolidada finalmente como unidad sintética en el sujeto trascendente del idealismo. El sujeto cartesiano, entendido como “subiectum”, sustrato o substancia según el término griego “hypokeimenon” –lo que subyace como principio básico—se ha convertido en fuente de valor y legitimidad ante el cual se justifica lo real, fundamento de todo saber, de toda representación (y cálculo) del ente, y la medida de su verdad²¹.

La *duda*, como principio crítico elaborado contra cualquier tipo de dogmatismo, ha centrado su atención en el *cogitare* del ego instalando al conocimiento como punto de partida del cuestionamiento filosófico moderno: la preocupación óntica por la definición del ente, que es expuesto como un objeto delante del sujeto; también el ser –y el propio ser—se ha tornado en objeto que se presenta *frente* a la comprensión del hombre. ¿Es acaso el ser del Dasein—y el Ser—apropiable como objeto por una conciencia autoposesiva? Heidegger se distancia de esta concepción tradicional, y marca el lugar primario de la diferencia ontológica entre ser y ente, así como de la pregunta ontológica por el (propio) ser en el núcleo del mismo Dasein²².

²⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 30

²¹ *Ibid.*, p. 73

²² En efecto, el tradicional conocimiento teorético, sostenido en el modelo gnoseológico de la relación sujeto y

El carácter preontológico de este ente es la base de lo que Heidegger entenderá más adelante como aperturidad (*Erschlossenheit*)²³, noción clave de la analítica existencial y del concepto de *Da-sein*, que es entendido como «ser el ahí»²⁴. El Dasein es *su* Ahí (Da), su apertura. Todas las formulaciones de carácter substancialista ocultan lo que justamente el concepto de Dasein quiere manifestar: que la entidad que somos nosotros mismos se encuentra abierta al ser.

“Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión ‘Ahí’ muestra esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el Dasein) es ‘ahí’ (ex –siste) para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo”²⁵.

El Ahí del Dasein no remite, por lo tanto, a un lugar concreto, sino a la espacialidad existencial²⁶ desde la cual este ente *ya* comprende el mundo, a los otros y a sí mismo. Como Heidegger señala, el Dasein ex-siste *para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo*, lo que quiere decir que, al abrirse al mundo, se abre ya a sí mismo. Este Ahí al que se refiere Heidegger, no se contrapone a un “allí”, como la interioridad de un sujeto frente a un objeto externo. Tampoco se trata de un sujeto aislado que en un segundo momento entrase en

objeto, constituye tan solo *un modo* de ser posible del Dasein, sin embargo, como señala Heidegger “la investigación científica no es el único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente” [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 36] Se trata de un modo de conocimiento que se cierra en concepciones ónticas tanto del sujeto –cosificado como sustancia— como del objeto, ente que está-ahí-delante, puesto enfrente, bajo el modelo de lo cósmico. Es este conocimiento, también, un modo derivado del comprender originario, preontológico, del Dasein, que, a su vez, considera un modo derivado de la verdad, entendida como correspondencia, frente a la *verdad* originaria, descubridora, en el sentido griego de la *alétheia*.

²³ En el capítulo quinto de la primera sección de *Ser y tiempo* (1927) dedicado al *estar-en* en cuanto tal o Ahí (*Da*), Heidegger aborda la cuestión de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del Dasein a partir de tres estructuras cooriginarias: la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso o habla (*Rede*). Estas constituyen a la apertura como aquella *comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo, que se articula de forma significativa como discurso*.

²⁴ Heidegger, M. 1979. Carta a Jean Beaufret. Traducción de Jorge Acevedo Guerra. *Revista de Filosofía* 22(1): 131-132. Señala Heidegger sobre palabra *Dasein*: “*Dasein* es una palabra clave de mi pensamiento; también da lugar a graves errores de interpretación. *Da-sein* no significa para mí ‘¡Heme aquí!’ sino, por el contrario (...) ‘ser el ahí’. Y ‘el ahí’ es, ni más sin menos, que *alétheia*: abierto sin retracción –apertura”

²⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 159

²⁶ De acuerdo a lo señalado por Heidegger, el Dasein es *su* Ahí, es su apertura. El término Ahí no deberá entenderse en el sentido de lugar o sitio específico. El Ahí, *Da*, pone en evidencia la espacialidad existencial del Dasein, desde la que se hace posible toda referencia concreta de un “aquí” o un “allí”. Todo óntico “aquí” o “allí” es una posibilidad abierta, un espaciamiento, permitido por esta espacialidad existencial: “*Da-sein*, ser-ahí, no significa: estar aquí en lugar de allí, tampoco quiere decir: estar aquí y allí, sino que es la posibilidad, la possibilitación de un orientado estar aquí o estar allí”. Véase: Heidegger, M. 1999. Introducción a la Filosofía. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 3ª ed. Madrid, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, p. 147.

relación con un “mundo”. Como se precisará más adelante, el Dasein es *en cuanto* estar-en-el-mundo; esencialmente está fuera, es *ex-sistencia*²⁷. El Ahí muestra la cercanía o proximidad del Dasein con el ser, que no tiene el sentido de lugar o sitio específico. Se trata, más bien, de una *comprensión de ser*.

“Ahora, el hombre mismo está enfrentado con el ser *desde* su propio ser: el hombre está constituido por una comprensión del ser, el hombre mismo es en su propio ser apertura radical al ser. No es que el Dasein se encuentre primero con los entes y luego con el ser, sino que el ser ya está dentro del hombre: la comprensión del ser es constitutiva al Dasein”²⁸

En cuanto apertura, la existencia fáctica del Dasein es, al mismo tiempo, aquel ámbito existencial en que es posible la manifestación o venida a la presencia del ente y el ser, “el lugar ontológico de inserción para todo posible fenómeno de acceso, expreso o inexpresso, al ente y al ser”²⁹. Y esto, es, precisamente, porque el Ahí como constitución de ser del Dasein, es lugar de la verdad (*alétheia*) entendida como develamiento y desocultamiento; y el Dasein, ontológicamente abierto, es un ser-descubridor, que se encuentra esencialmente en la verdad. En este punto es necesario mencionar, aunque sea brevemente, el sentido que adquiere la verdad para Heidegger. En el contexto de *Ser y tiempo*, la verdad, en su sentido más originario, es un carácter del ser del hombre (Dasein) y no un atributo posible del enunciado³⁰. La verdad se entiende como *alétheia*, que etimológicamente significa desvelamiento, descubrimiento, y no en su sentido tradicional de correspondencia o adecuación. Estos últimos serían, en realidad, modos derivados de la verdad en su significación originaria. Así entendida la verdad, “ser-verdadero” quiere decir “ser-descubridor”.

“En tanto que el Dasein es esencialmente su aperturidad, y que, por estar abierto, abre y descubre, es también esencialmente ‘verdadero’. *El Dasein es ‘en la verdad’*. Este enunciado

²⁷ Como aclara en nota del Hüttenexemplar, que el Dasein sea su aperturidad, quiere decir, que “existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia” [traducido aquí por ex-sistencia]. Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 159, nota c.

²⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 10

²⁹ Vigo, *op. cit.* 201 y s.

³⁰ Acevedo, J. 2006. Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger. La lámpara de Diógenes, Revista de filosofía, (12-13): 7-26, p. 8.

tiene un sentido ontológico. No pretende decir que el Dasein esté siempre, o siquiera alguna vez, ónticamente iniciado ‘en toda la verdad’, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio”³¹

Existencialmente, el Dasein está en la verdad, es originariamente ser-verdadero en tanto que ser-descubridor. Y, como tal, es aquel ente aclarado en sí mismo no en virtud de otro ente, sino porque él *es* la claridad (*lichtung*)³². No se trata de que “tenga una verdad”, que “cada Dasein tenga su propia verdad” o que esté en “posesión” de una verdad teórica, comprobable, intelectual. El mismo Heidegger lo dice: porque el Dasein *es su “Ahí”*, es la claridad, es manifiesto, des-velado, puede también *ser* en la verdad, ser el ámbito de la patencia, de la manifestación y descubrimiento de todo ente, y de acuerdo a esto, en un sentido derivado, “poseer” algún tipo de verdad. Por su esencia descubridora en el sentido de la *alétheia*, puede algo quedar en la luz u oculto, puede algo ser “verdadero” o “falso”. Que la verdad pertenezca a la ex-sistencia en tanto que ésta es esencialmente descubridora quiere decir que “el quedar desoculto lo que está-ahí-delante (verdad) [...] coincide con el ser-descubridor de la existencia o Dasein, es decir, con su existir”³³.

La apertura –en el sentido de comparecencia de algo para el Dasein—apunta hacia su comprensibilidad. Como ha señalado Heidegger, por medio de esta aperturidad esencial el Dasein es “ahí”, ex-siste, esto es, *ya comprende su propio existir al mismo tiempo del estar-siendo-ahí del mundo*. Por lo que esta apertura, no es un inmediato “volverse sobre sí”, reflexivamente, sino que apunta, como ex -sistencia, a un originario estar abierto a lo otro, al estar *en-medio-de* las cosas, en medio del mundo. En ese sentido, es “más radical que toda conciencia: es el estar en lo abierto del ser y-por consiguiente—un comprenderse a sí mismo

³¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 243

³² *Ibid.*, p. 159. Para explicar esta apertura originaria del Dasein, su ex-sistencia, Heidegger se vale de la imagen óptica del *lumen naturale*, señalando que ésta, de algún modo, apuntaría hacia la estructura existencial del Dasein como ente “aclarado en sí mismo”. Sin embargo, el estado de abierto del Dasein no podría entenderse, en ningún caso, como una facultad o atributo humano de orden racional: “el abrir no compete al intelecto – como tradicionalmente se ha entendido—más bien, el conocimiento intelectual supone, como su condición de posibilidad, el *ver* propio del abrir, que involucra íntegramente a la existencia. Al paso que abre, la existencia se hace o ejecuta” [Aguilar- Álvarez, *Op. cit.*, p. 161]. El Dasein *es su Ahí*, existe en cuanto Ahí, no es que *tenga* la apertura como atributo o propiedad.

³³ Heidegger, M. *Introducción*, ed. citada, p. 137

como siendo”³⁴. Por lo tanto, el estar en medio del mundo más primario se agota en las cosas, se enfrasca en las cosas –pues el Dasein es, esencialmente, estar-en-el-mundo—. Y es precisamente ahí, absorbido en las cosas del mundo, cuando se abre, se alumbra³⁵.

Por lo tanto, cuando Heidegger señala que el Dasein, *en cuanto* estar-en-el-mundo, está aclarado en sí mismo, significa que este ente no es su Ahí “en el vacío” sino *ya* en un mundo circundante, que es compartido. La apertura supone la “venida a la presencia”, la patencia del mundo, de los otros y de sí mismo, pero, en principio, en el modo de la cotidianidad o mundanidad (lo que Heidegger denomina la *caída* del Dasein). Esta existencia, abierta en sí misma, se comprende desde el mundo en el que se ocupa inmediatamente del ente a la mano (*Besorgen*) y en el cual se relaciona con los otros en el modo de la solicitud (*Fürsorge*). El “mundo” se interpreta, por lo tanto, no como algo que está-ahí, sino como a la mano, como “aquel conjunto referencial desde el que la existencia se proyecta”³⁶ y que resulta, como explica Heidegger, familiar, habitual, en el que Dasein se absorbe en su ocupación y hacia el cual se direcciona. El Dasein, que en su tener que ser (*Zu-sein*) se hace cargo de la propia existencia, se cuida de ella en el modo de la medianidad, existe, en este sentido, *por mor de* sí mismo. Y este existir, es, como muestra Heidegger, *en sí mismo* un quedar expuesto al ente³⁷. El quedar entregada, donada, abandonada la existencia como tener que ser ya en un mundo, es lo que Heidegger entenderá como el estar arrojado del Dasein. Concluye Heidegger que el Dasein *es* su aperturidad, su Ahí, y de esta manera, existencia se entiende en el sentido de ex-sistencia: estar fuera, salir fuera y estar en la abertura del ahí³⁸.

Esta *apertura*, como veremos, marca una radical distancia con un sujeto moderno cerrado sobre sí mismo y centrado en algún tipo de autoconciencia. De manera originaria, al abrirse al mundo el Dasein se abre a sí mismo, se hace patente a sí mismo, y por esto mismo, porque se encuentra en la apertura, expuesto al mundo, “se las ha este mismo con su ser”,

³⁴ Véase: Nota del Traductor en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 477

³⁵ Heidegger, M. *Introducción*, ed. citada, p. 147 s.

³⁶ Aguilar-Álvarez, *op. cit.*, p. 149

³⁷ “El venir entregada la ex-sistencia al ente es una determinación interna del ser-en-el-mundo como tal” [Heidegger, M. *Introducción*, ed. citada, p. 343]

³⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 159

“está entregado a su propio ser”, *le va su ser*³⁹. Como señala Rivera, el Dasein se encuentra consigo mismo *fuera* y su ser consiste en este encuentro. A diferencia del sujeto moderno, cuya característica primordial ha sido el estar vuelto hacia sí mismo, como quien se vuelve hacia un centro, el Dasein “se encuentra consigo mismo” en un sentido completamente distinto, que habrá que entender desde esta noción de aperturidad (*Erschlossenheit*): está constitutivamente abierto al mundo, a las cosas del mundo, a los otros Dasein, a sí mismo y al ser en general. Ahora bien, la aperturidad *al ser en general* es condición de posibilidad de las otras aperturas, aunque ésta sea constatada, primariamente, desde el estar-en-el-mundo en el modo de la medianidad. De acuerdo a lo anterior, frente a la “interioridad” propia del sujeto moderno, el Dasein comienza estando *fuera de sí*: se conoce a sí mismo en su estar siendo, como estar-en-el-mundo en la ocupación con las cosas del mundo, y en su solícito estar-con otros, en el modo de la cotidianidad mediana.

Por lo tanto, el Dasein como apertura refutará la primacía de cualquier autoconciencia cerrada sobre sí misma: el ser ya no se entiende como un ente objetivable para la razón subjetiva; además, toda operación de conocimiento del objeto será secundaria respecto de la pre-comprensión práctico-ejecutiva que el Dasein tiene del (propio) ser, en tanto abierto a éste. La aperturidad del Dasein es anterior y más radical que la conciencia que “conoce” al objeto y al propio sí mismo. En efecto, la posibilidad de esto último radicará, justamente, en la experiencia de estar *fuera de sí*, en el mundo, auto interpretándose como uno-mismo.

El carácter preontológico del Dasein, es el primer paso para desprenderse de los métodos y nociones del conocimiento óntico. En efecto, la comprensión del poder-ser-propio que, por ejemplo, se da en la *llamada de la conciencia*, requiere en primera instancia, salir de aquellas lecturas que la circunscriban a un ámbito fenoménico específico (teológico, ético, psicológico) y, más bien, concebirla como propiedad de sí, desde la *aperturidad*. Pero, en ningún caso, desde una conciencia autoposesiva que “se comprende” al modo de la autoconciencia cerrada sobre sí misma. La comprensión del poder-ser propio en el fenómeno de la conciencia exige sostener la primacía excéntrica, extática, ex –sistente del Dasein.

³⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 69

Heidegger ha señalado la facticidad del Dasein: su carácter comprensor, de aperturidad originaria, que será expuesta a partir de dos caracteres con los que, de modo provisional (pues, posteriormente alcanzarán su total despliegue) apunta a responder la pregunta sobre el *quien* del Dasein. ¿Cuáles son los aspectos que muestran – provisionalmente—la experiencia pre-ontológica que el Dasein tiene de sí mismo? ¿En qué consiste esta particular relación con el propio ser que comporta su carácter preontológico? El primero de estos caracteres es que la “esencia” del Dasein es la existencia, entendida como tener-que-ser (*Zu-sein*). El segundo, que el ser que le incumbe o preocupa al Dasein es el «ser-cada-vez-mío». Sin embargo, más que responder a cabalidad la pregunta por el *quien* del Dasein, con la exposición de estos caracteres Heidegger pretende “asegurarse el correcto punto de partida”⁴⁰, la base fenoménica desde la cual erigir la analítica existencial: aquella experiencia fáctica, inmediata que el Dasein tiene de sí mismo.

La «existencia» como tener-que-ser

Afirma Heidegger que la “esencia” del Dasein consiste en su existencia. A simple vista puede parecer que ha dado un carácter esencial, substancial a este ente. Pero el Dasein no es substancia ni unidad sintética. Heidegger exige advertir el uso de las comillas en la palabra “esencia” indicando, de entrada, no sólo que la palabra está en cuestión, sino que el propio filósofo se ha situado críticamente en el terreno mismo de la tradición filosófica nombrando, en una misma frase, dos conceptos estructurales de la metafísica occidental: esencia y existencia, que resuenan a *essentia* y *existentia*. Sin embargo, se trata de un gesto que pretende evitar toda forma de “cosificación” del Dasein. Y aquí entra en juego el concepto de *existencia* (*Existenz*) frente al de *existentia*. En palabras de Heidegger:

“La ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser (*Zu-sein*). El ‘qué’ (*essentia*) de este ente, en la medida en que se puede siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*). En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de existencia (*Existenz*), este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término

⁴⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 70

tradicional *existentia*; *existentia* quiere decir, según la tradición, lo mismo que *estar-ahí* (*Vorhandensein*)”⁴¹

Dirá que la “esencia” del Dasein es la existencia, que no debe comprenderse como *existentia* sino como *Existenz*. El concepto tradicional de *existentia* se refiere a *Vorhandensein*, que puede traducirse como estar-ahí⁴². La palabra alemana Dasein, en su uso común, también tiene el sentido del estar-ahí y de la *existentia*. Sin embargo, Heidegger ha modificado este sentido y por Dasein entenderá al ente que tiene el modo de ser de la existencia como *Existenz*, en el sentido de un tener-que-ser (*Zu-sein*), expresando, por lo tanto, la forzosidad de su existir. A partir de este concepto es que Heidegger puede determinar el modo de ser de aquellos entes no-humanos. Estos *son* en el sentido de la *existentia*, lo que Heidegger denomina como *Vorhandensein*, lo que está ahí delante, como pura presencia; y lo *Zuhandensein*, que está a la mano, que nos afecta o nos preocupa, que tiene un significado para nosotros. Como el Dasein no tiene el modo de ser de lo que está-ahí como pura presencia, no puede ser, existencialmente, concebido como un objeto; por esto, cuando Heidegger analice su apertura a los otros Dasein en la mundanidad, utilizará los conceptos de coestar y coexistencia. Los otros Dasein no están-ahí delante, y tampoco son, originariamente, entes a la mano.

Como la palabra esencia está entre comillas, todo lo que pueda aludir a un *qué* del Dasein, su *essentia*, está en cuestión:

“Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, ‘propiedades’ que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él, y solo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término Dasein con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser”⁴³

Tradicionalmente el concepto de esencia remitió a la idea o lo que lo define a un

⁴¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 69

⁴² “Estar ante los ojos” de acuerdo a la traducción de José Gaos.

⁴³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 69 ss.

“algo” como tal de manera substancial; a la potencia que se actualiza (en la existencia) que tiene una serie de propiedades, categorías o accidentes que le dan tal o cual aspecto, pero bajo lo cual subyace el carácter substancial. Pero lo que caracteriza al Dasein no serán “propiedades” que se desprenden de su *essentia*, en el sentido aristotélico de accidentes, sino más bien los *modos de ser* de este ente, las maneras de ser posible que configuran su ser mismo. Como aclara Rivera: “el Dasein de Heidegger *envuelve* en su ser estas presuntas propiedades, que no son un accidente añadido al ser del ente, sino modos posibles del ente Dasein”⁴⁴. La esencia del Dasein no es una sustancia, no expresa su qué, pues su “esencia” es el existir mismo. Frente a la determinación de categorías, la analítica existencial de Heidegger se ocupará de establecer una serie de caracteres ontológicos de este Dasein, que se conocen como *existenciales*. A diferencia de las propiedades que expresan un “ser tal”, estos caracteres expresan su ser como existencia.

En este sentido, podemos decir que los entes que tienen la forma de ser de la *Vonhardenheit* o *Zuhandensein* tendrán caracteres ontológicos categoriales, frente al Dasein y sus existenciales. Es por eso que el Dasein, a diferencia del concepto de sujeto (en cualquiera de sus versiones modernas) está lejos de presentarse como totalidad cerrada o substancial que pueda definirse y manifestarse en entidades concretas idénticas a “sí mismas”. La analítica existencial de Heidegger presenta una estructura fenoménica del Dasein que lejos de asumir la identidad fáctica, asume la variabilidad de sus concreciones.

Lo que enfatiza el concepto de Dasein entendido como «tener-que-ser», por lo tanto, es que el hombre está primariamente en vínculo con su ser, con su existencia, de un modo práctico-ejecutivo: el Dasein es un acontecer, es la realización de su propio existir. Se comprende a sí mismo, primariamente, en *actu exercitio* y no como un “ego que piensa”. Esta peculiar relación del Dasein con su ser es, de acuerdo a Rodríguez, ontológicamente mucho más determinante y decisiva del “saber de sí” que cualquier autoconciencia, pues el Dasein tiene que poner en juego y realizar su ser *cada vez*: su ser es algo *pro-puesto, por realizar o por hacer*⁴⁵. El existir mismo es un “preocuparse” del propio ser, que más adelante,

⁴⁴ Rivera, J.E. y Stuvén, M. T. *Comentario Vol. II, op. cit.*, p. 20

⁴⁵ Rodríguez, R. 2015. La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§§8-11). *En*: Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, p. 54

alcanzará su total despliegue bajo la noción de cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein. La precomprensión —su apertura—tiene, por lo tanto, su fundamento concreto no en una dilucidación teórica sino, primariamente, en una práctica existencial: el «tener-que-ser».

El «ser-cada-vez-mío»

El Dasein «cada-vez-mío» es una expresión central para entender su “destinación”, su tener-que-ser práctico existencial. Como señala Heidegger en un comienzo, al remitir al carácter precomprensivo del Dasein, es que a este ente *le va* su ser, que existe *por mor de sí*. Esta incumbencia por el propio ser se especifica, en esta segunda caracterización, pues: el ser que está *en cuestión* en la ejecución de la existencia es el ser *cada-vez-mío* (*Jemeinigkeit*). Dicha expresión, más que remitir a una “autoconciencia” o a una “propiedad” en el sentido objetual, busca solamente describir el modo inmediato en que el Dasein se relaciona con su propio ser.

“El Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser (...) El Dasein *es* cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este *ente puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse ‘aparentemente’ (...) Ambos modos de ser, *propiedad e impropiiedad* —estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal—se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío”⁴⁶

De lo anterior, se destaca, primero, que el Dasein es *mío*. Como señala Rivera, “es esencialmente individual: es esencia del Dasein ser cada vez este determinado ente y no otro”⁴⁷. Pero esta individualidad no deberá entenderse en un sentido objetual —como la singularidad de las cosas—pues no se exhibe ni presenta *delante* de nosotros, sino que nos constituye, es ontológica y, como *Existenz*, es una “individualidad ejecutiva”. En este mismo sentido, tampoco es una *propiedad* como “posesión” de un objeto. Es propiedad sólo en el sentido que se aclara con el segundo punto: este ser cada-vez-mío está “en cuestión”, es una

⁴⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 70

⁴⁷ Rivera, J.E. y Stuvén, M. T. *Comentario Vol. II*, op. cit., p. 21

preocupación. El ser es “mío” en tanto que es una *preocupación* que se “ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo”⁴⁸, fundada en el tener-que-ser. De ahí que, si es algún tipo de individualidad, ésta no sea “cognoscitiva” ni “autocomprensiva” a la manera de una autoconciencia, sino, sólo en el sentido de la ejecución de posibilidades, de una u otra manera de ser: “el Dasein se determina cada vez como ente desde una posibilidad que él es, y esto quiere decir, a la vez, que él comprende en su ser de alguna manera”⁴⁹. Esta “preocupación” —que será entendida posteriormente por Heidegger, como cuidado (*Sorge*)— es aquel *poder-ser-comprensor* libre para la posibilidad de la impropiedad o de la propiedad. Ahora bien, como aclara Heidegger, “la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’”⁵⁰, sino el modo inmediato de existencia en que el Dasein *ya* se ha elegido a sí mismo⁵¹. El asunto central aquí es que la preocupación por el ser-cada-vez-mío es ineludible:

“Desde el momento en que el ser del Dasein no está dado como una realidad simplemente presente (*Vorhadensein*), solamente cabe entenderlo como una especie de distensión respecto de algo que todavía no es (...) El Dasein debe entenderse como pura apertura respecto de un no-ser-aún”⁵².

El carácter existencial -y no categorial del Dasein—cuestiona, también, el principio de identidad por el cual una cosa puede ser idéntica a – o coincidir—consigo misma (como de una *essentia* que se actualiza en la existencia). Esto no es aplicable al Dasein, dado que está determinado por el cada-vez y por su *posibilidad*. Es a partir de este carácter existencial primario de “proximidad con el ser”, de aperturidad, entendida como «tener que ser», que se construyen sus posibilidades, modos de existencia, modos del estar-en.

⁴⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.37

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71

⁵⁰ *Ibid.*, p. 70

⁵¹ La impropiedad no en el sentido de una “incorrección”, sino sólo en el sentido de la posibilidad de un “no-yo”, de una “negación” de otra posibilidad.

⁵² Cataldo, G. 2013. Existencia e historicidad. El problema de la identidad en Martin Heidegger [en línea] Ideas valores *Ideas Valores* (62)13. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/26959/43889>> [consulta: 17 septiembre 2020]

Medianidad, propiedad, impropiedad

Ontológicamente, la analítica existencial interpretará al Dasein no desde un modo concreto, óptico, de existir, de una idea concreta de existencia, “sino que debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad”⁵³. La cotidianidad mediana o medianidad (*Durschschinnittlichkeit*) constituye la inmediatez óptica del Dasein en su estar-en-el-mundo y se le define como el modo indiferente en que inmediata y regularmente existimos: nada media para llegar a la cotidianidad, estamos *ya* en ella, en la espontaneidad de lo mundano. Para Heidegger la medianidad constituye el punto de partida metodológico para su ontología. Si bien la ejecución del propio existir como un quehacer da cuenta de modos de ser posible del Dasein, la cotidianidad será su *inmediatez óptica*, la experiencia más cercana de la existencia, el *a priori* de la que toda posibilidad de ser parte y a la que toda retorna. Como señala Heidegger, “a partir de este modo de ser y retornando a él es todo existir como es”⁵⁴ y, por lo tanto, “todas las explicaciones (*Explikate*) que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia”⁵⁵. Como ha señalado Rodríguez —y esto es un primer aspecto a tener en cuenta sobre el proceder metódico de *Ser y tiempo*—lo que Heidegger está designando con esta inmediatez no es un *qué* determinado, un sector concreto de la experiencia, sino un *cómo*, un modo de presentarse la experiencia⁵⁶. Esto significa que, al tener un carácter *a priori*, cualquier estructura existencial analizada deberá considerar los rasgos analíticos esenciales de la medianidad. Así, *llamada de la conciencia* y *voz del amigo* en la escucha propia, tendrán que ser leídos como una modificación de esta base.

Ahora bien —y aquí una segunda indicación a tener en cuenta—esta inmediatez de la medianidad, su cercanía, es, al mismo tiempo, opaca, y, como señala Heidegger, *pasada por alto*, no sólo en la experiencia concreta del Dasein sino, también, en la explicación ontológica de este ente: las “ciencias del hombre”, tales como la psicología, la antropología, la sociología e incluso la biología, por lo general, soslayan este terreno primario del Dasein. Tal como

⁵³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 71

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Rodríguez, R. 2015, *op. cit.*, p. 62

indica en su conocida frase: “lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica”⁵⁷. La propia existencia, en su *medianidad*, es ónticamente lo más cerca, lo más obvio, lo “natural”, sin embargo, ontológicamente es desconocida. De alguna manera “ex –sistir es estar en la luz –y en la sombra—del ser”⁵⁸. La medianidad revela la ausencia de *transparencia* del Dasein sobre sí mismo, y esto es determinante también en el caso de la comprensión de la *llamada de la conciencia* como una *posibilidad* de transparencia.

Las modulaciones del «tener-que-ser» y el «cada-vez-mío» como preocupación por el propio ser, son los que permiten pensar las modalidades de existencia del Dasein en su cotidianidad mediana. Lo posible juega un papel fundamental en este planteamiento, pues “el Dasein es cada vez su posibilidad”:

“Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse ‘aparentemente’. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede solo en la medida en que, por su esencia, puede ser propio, es de ir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* (...) se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío”⁵⁹

El Dasein puede optar *cada vez* por escogerse, cambiarse a sí mismo; perderse, no ganarse jamás; sólo ganarse aparentemente. Todos ellos responden a la propiedad o impropiedad de los modos de ser, de acuerdo a cómo el Dasein se “apropia” de su existencia. A lo largo de nuestra existencia podemos transitar entre la impropiedad y la propiedad, pero siempre *ya* estando en el mundo y a partir del modo de la cotidianidad mediana. De acuerdo a Rodríguez, lo que se advierte en este planteamiento es una posibilidad de doble rango: un primer orden, que corresponde al contenido concreto de lo que puedo ser, en una cierta indiferencia modal de la propia existencia; y una de segundo orden, el *poder asumir* la posibilidad primera de una u otra forma, en la impropiedad o propiedad. La impropiedad se

⁵⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 71

⁵⁸ Acevedo, J. 1999. Heidegger y la época técnica. 2ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 57

⁵⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 71

refiere al modo en que el Dasein *ya* se ha escogido, de manera inercial y casi automática en una posibilidad existencial—lo que más adelante se llamará el *uno*—; la propiedad, se refiere a la plena conciencia de que ésta es una posibilidad asumida por mí mismo (y no una necesidad o una determinación previa), que, sería «la posibilidad más propia»⁶⁰. La *llamada de la conciencia*, así como la muerte y la angustia en su momento, son aquellos fenómenos disruptores que enfrentan al Dasein a este poder-ser propio.

El «estar-en-el-mundo»

La «cotidianidad mediana» y el «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*) son los dos pilares fundamentales de la analítica existencial del Dasein. Pues este ente precomprensor cuya existencia es un tener-que-ser *cada vez mío*, está *ya* en el mundo, *es* relativo a éste como totalidad. Y es *en el mundo*, que el Dasein se ocupa de su propia existencia en los modos de la impropiedad y la propiedad. El estar-en-el-mundo es, al igual que la medianidad, un *a priori* existencial para comprender toda experiencia del Dasein. Esto quiere decir que el Dasein no puede decidir “estar-en” —su apertura—pues, ontológicamente, *está en el mundo*. Como señala Heidegger, “el Dasein no es jamás ‘primeramente’ un ente, por así decirlo, desprovisto de estar-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una ‘relación’ con el mundo. Tal relacionarse con el mundo no es posible sino *porque* el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, es como es”⁶¹. El Dasein es, constitutivamente, *versión* al mundo⁶², se encuentra primariamente en apertura al horizonte que es el mundo, es más, el mundo *en común*.

Los guiones del «estar-en-el-mundo» dan cuenta de una estructura unitaria, que Heidegger ha diferenciado analíticamente en tres momentos, que no deberán entenderse como partes o componentes aislados, sino como *distinciones fenoménicas*, cooriginarias. Ahora bien, el «estar-en-el-mundo» entendido como un *a priori* existencial del Dasein, no describe un ámbito de la realidad concreta, un *qué* delimitable ónticamente, sino un *cómo*,

⁶⁰ Rodríguez, R., *Op. cit.* p. 56 ss.

⁶¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.85

⁶² Rivera, J.E. y Stuvén, M. T. *Comentario Vol. II*, *op. cit.*, p. 43

una estructura formal cuya concreción fáctica será siempre distinta, con contenidos distintos *en cada caso*. El primer momento, «en-el-mundo», indaga en la estructura ontológica del “mundo” y su mundaneidad. El segundo momento, expone al Dasein, *ente* que es cada vez en la forma del «estar-en-el-mundo», respondiendo existencialmente a la pregunta sobre el *quién* existencial del Dasein como coestar, como uno y ser sí-mismo. El tercer momento, el «estar-en» en cuanto tal, apunta a la aperturidad del Dasein y sus tres estructuras cooriginarias: la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el discurso o habla (*Rede*), describiendo el estar-en como una comprensibilidad afectivamente dispuesta que es articulada discursivamente.

El estar-en del Dasein, se da de manera primaria en su modalidad impropia —la caída, como articulación de la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad—; pero también en su modalidad propia, a la que posibilitan, como hemos dicho anteriormente, los fenómenos disruptivos de la angustia, la muerte y la llamada de la conciencia. Si bien estos tres momentos del estar-en-el-mundo son cooriginarios, tanto el segundo como el tercero (el *quien* y el estar-en) tendrán una importancia crucial en la investigación aquí propuesta. En particular, como se verá, la conciencia (*Gewissen*) es un modo del discurso, un fenómeno de aperturidad, pues “da a entender algo”; y la estructura del coestar al que remite la *escucha* de la llamada y de la voz del amigo, nos sitúa de lleno en la pregunta por el *quien* del Dasein.

En el §12, Heidegger analiza el estar-en-el-mundo a partir del estar-en (*In-Sein*) en cuanto tal, aperturidad constitutiva del Dasein, puesto que ésta estructura es la *expresión existencial formal del ser del Dasein*, cuya determinación esencial es el estar-en-el-mundo. El estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura *a priori* que debe ser caracterizada desde el estar-en, pues, ésta permite acceder al modo en que el Dasein está abierto al mundo, a los otros, a sí mismo, su comprensibilidad. En este punto, Heidegger todavía no “saca a la luz” de manera plena la constitución ontológica del estar-en⁶³, en su ‘*in-idad*’ *misma*⁶⁴, pero, se

⁶³ Lo que hará en el Capítulo quinto de la primera sección dedicada justamente a determinar el “estar-en” en cuanto tal, en sus estructuras fenoménicas (discurso, disposición afectiva, comprender) y en el modo que adquieren en la cotidianidad mediana, como un movimiento de *caída* (*Verfallen*) en los modos de la curiosidad, ambigüedad y habladuría, derivados de la comprensión, de la interpretación y del discurso

⁶⁴ Estar en, *In-sein*, sacar a la luz la constitución ontológica de la ‘*in-idad*’ *misma*, como traduce Rivera, *der Inheit selbst*.

aproxima a ella, en principio, para determinar el sentido de la estructura total del estar-en-el-mundo.

A simple vista, estar-en podría verse como una mera relación de lugar, como un estar *dentro o junto* a otras cosas: como el agua está en el vaso, la mesa está en la sala, o, incluso, el Dasein está dentro del mundo. Sin embargo, el Dasein –cuyo modo de ser es la existencia— no se encuentra *ontológicamente* en una relación de lugar *en el mundo* ni de proximidad espacial con los otros entes y los otros Dasein⁶⁵. Ontológicamente, el estar-en del Dasein tiene la forma del *habitar*⁶⁶, y como se verá después, primariamente, del habitar en el modo de la cotidianidad mediana⁶⁷.

Como se vio previamente, estar-en-el-mundo es, de modo originario, existir “fuera”, en la apertura del horizonte que es el mundo. Pero también significa habitar, moverse familiarmente entre las cosas, estar al medio de las cosas intramundanas. El Dasein se encuentra consigo mismo, de manera primaria, en el estar-en-el-mundo en el modo óntico de la medianidad o cotidianidad mediana, lo que Heidegger denomina la *facticidad* del Dasein:

⁶⁵ Ahora bien, el “estar-en” como existencial no niega al Dasein la espacialidad. Como ha explicado Rivera en la Interpretación de la primera sección de Ser y Tiempo, el Dasein tiene una manera peculiar de estar en el espacio. Esta forma peculiar no tiene que ver con que “estar-en-el-mundo” sea de carácter espiritual y la “espacialidad” sea propia de su corporalidad (física), distinción que, por lo demás, también pone *juntas* en el espacio a lo espiritual y lo corpóreo. En realidad, la espacialidad existencial del Dasein sólo es posible sobre la base de estar-en-el-mundo.

⁶⁶ Estar-en como *habitar*, es una determinación a la que llega Heidegger relacionando, por una parte, el “in” (del *In-Sean*, del ‘estar-en’) con el “soy” (*bin*) del “ente que soy yo mismo” al que le es inherente el estar-en. Parfraseando su explicación, tenemos que la palabra “in”, en alemán, procede de la palabra *innan* que significa residir, *habitare*, quedarse en. El “an” de *innan*, significa: “estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo (hacer) algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*”. Por su parte, soy, en alemán “bin” se relaciona con la preposición “bei” que refiere al en, en medio de, junto a. De tal modo, “yo soy”, “*ich bin*”, quiere decir: “habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar”. Por lo tanto, “ser” – como infinitivo de ‘yo soy’, como expresión existencial, significa “habitar en..., estar familiarizado con”. Y concluye: *Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo* [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.82 s.]. Habitar, en la traducción de Rivera, tiene que ver con quedarse en, residir, estar familiarizado con aquello donde se habita y supone un conocimiento no teórico, sino vital y connatural de las cosas que se tienen presentes. La etimología de la palabra habitar aclara mejor este punto: “*habitare*, viene del verbo *habeo* que quiere decir ‘tener’ no en el sentido de poseer, sino en el sentido de ‘tener bien agarrado’. Habitar es algo así como un *se habere*, que significa ‘tenerse a sí mismo’. Sólo a quien se tiene a sí mismo se le pueden hacer presentes las cosas” [Rivera, J.E. y Stiven, M. T. *Comentario Vol. II, op. cit.*, p. 40]. Habitar como “tenerse a sí mismo” sólo es posible porque el Dasein *existe* en un irrenunciable y forzoso arrojamiento al mundo.

⁶⁷ Heidegger diferencia ontológicamente el “estar-en” como existencial y el “estar-en” categorial de lo *Vorhandenheit* y *Zuhandenes*, que co-están en determinadas relaciones de lugar o proximidad espacial.

“el concepto de facticidad implica: el «estar-en-el-mundo» de un ente ‘intramundano’, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su ‘destino’ al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”⁶⁸. En el comprenderse ligado a su facticidad, los modos ónticos de estar-en, deberán mostrarse ontológicamente como cuidado (*Sorge*), que en el estar-en-el-mundo se revelan bajo los modos de la ocupación (*Besorgen*) con el ente a la mano, con los *prágmata*, y la solicitud (*Fürsorge*) respecto de los otros Dasein.

Ahora bien, cabe destacar que este carácter apriorístico del estar-en-el-mundo no se entenderá en el sentido de un *a priori* subjetivo que posibilite la representación de los objetos. Se trata, más bien, de una estructura no subjetiva, ya siempre supuesta en toda interpretación que se haga del Dasein, un horizonte fenoménico que, como se ha visto, lo instala *fuera de sí*: su “conocimiento del objeto” o su representación (si se quiere) no surge de una esfera interna, pues el Dasein está *ya* en el mundo, antecedido por éste. El estar-en-el-mundo es un *a priori ontológico* fundamental y precomprensivo sobre el cual todo conocimiento es posible. De ahí que, para Heidegger, la concepción tradicional del conocimiento, vista como la relación entre un sujeto y un objeto, donde una “interioridad subjetiva” aprehende o captura un “objeto” que está fuera, sea un modo *derivado* del conocimiento primario, de esta precomprensión que se da de manera originaria como versión al mundo. Sin embargo, este estar *fuera* del Dasein –así como también el estar *dentro*—deberá entenderse en el sentido específico que tiene. El “estar fuera” no supone un *abandono* de la esfera interna, pues el Dasein está “dentro” en un sentido específico: “él mismo es el ‘dentro’, en cuanto es un estar-en-el-mundo cognoscente”. Tampoco la aprehensión es como un “regresar” del afuera a la “caja” de la conciencia, pues, por su constitución *en cuanto* estar-en-el-mundo, el Dasein sigue estando *fuera*⁶⁹. De ahí que cualquier interpretación “solipsista” de la conciencia, deba atender a la estructura ontológica *a priori* que es el estar-en-el-mundo para captar en su complejidad el modo peculiar del “estar dentro” del Dasein.

⁶⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.84

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

CAPITULO SEGUNDO

El *Quien* del Dasein en la cotidianidad: coestar cotidiano y Uno.

Los *otros* constituyen ontológicamente al Dasein. Cuando Heidegger se pregunta sobre el *quién* de este ente, la figura de “los otros” queda consignada como un existencial, bajo la noción de *coestar* (*Mitsein*). Como es claro, en el proyecto de *Ser y tiempo*, el filósofo se propone responder a la pregunta por el *quien* del Dasein *existencialmente*⁷⁰, por lo tanto, no busca determinar el contenido substancial de este ente, ni tampoco constatar propiedades o categorías de una esencia. Teniendo como punto de partida metódico la *facticidad* del Dasein, el ámbito fenoménico de la cotidianidad, y el hecho de que éste se encuentra, inmediata y regularmente, *absorbido* en su mundo, Heidegger develará la forma predominante de ser del Dasein de la existencia cotidiana, apuntando hacia el existencial *coestar* abierto de este ente. Como el ser del Dasein es cuidado, su convivir cotidiano será visto como *solicitud*.

La pregunta ontológica por el *quien* del Dasein está en la base del problema que suscita la relación entre la *llamada de la conciencia* y la *voz del amigo*. Por una parte, la llamada, como modo del discurso, y en particular, analizada a partir del *escuchar*, es, estructuralmente, *coestar*: “el escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar”⁷¹, señalando luego, con la imagen de la *voz del amigo*, al fenómeno originario del coestar del Dasein en el escuchar ontológico. Además, la comprensión de la llamada de la conciencia como apertura al poder-ser más propio es una modificación del Dasein cotidiano, el *uno*, apuntando así a la *mismidad*, la cuestión del quien, no como substancia, sino como modos posibles de existencia.

⁷⁰ Cuando en *Carta sobre el humanismo* precisa ciertos contenidos ya expresados en *Ser y tiempo*, señala justamente sobre este punto, lo siguiente: “La frase que dice «el hombre ex -siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? O ¿qué? Nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto” [Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, op. cit. p. 36]

⁷¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.188

Para responder a la pregunta por el *quien* del Dasein, Heidegger realiza, en primer lugar, algunos alcances de carácter metódico sobre el fenómeno del *yo*, señalándolo como un *índice formal*⁷² que, frente a cualquier substancialidad de la existencia dándose a sí misma, muestra al “dato del yo” desde el punto de vista de la *posibilidad*. Punto de vista que no es sólo relevante para la comprensión cotidiana del yo, sino, sobre todo, para su elucidación ontológica que, tácitamente, podría caer en interpretaciones cósmicas del “yo-mismo”. Sobre esta base, en un segundo momento, indaga en cómo los otros aparecen. El Dasein se determina como un *coestar* (*Mitsein*) siendo éste una estructura existencial del Dasein, a diferencia de la *coexistencia* (*Mitdasein*), que sólo pretende indicar la existencia de los otros que se da en un mundo compartido (*Mitwelt*). Finalmente, y a partir de esta estructura existencial, aborda el modo cotidiano del ser-sí-mismo, dando respuesta positiva al *quien* del Dasein de la cotidianidad, como *se o uno* (*das Man*). A continuación, se exponen los elementos relevantes que permitirán, posteriormente, comprender el sentido del coestar en la escucha de la llamada de la conciencia y de la *voz del amigo*.

Substancia y posibilidad

Si volvemos la vista a un primer carácter ontológico del *quien* del Dasein, la primera constatación señalada por Heidegger es que “el Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío”⁷³. Sin embargo, como él mismo señala, el «ser-en-cada-caso-mío» (*Jemenigkeit*) recién *apunta* hacia la estructura ontológica del *quién*. Efectivamente, como experiencia concreta, que mi propio ser *me* pertenezca, señala algo sobre la peculiaridad de la autoexperiencia del Dasein. Pero ¿es, la experiencia cotidiana e inmediata del *yo*, realmente, un yo-mismo? ¿Es el «ser-en-cada-caso-mío» transparente? El “dato del yo” – mismidad que permanece ante la multiplicidad de diferencias—tomado como una «obviedad

⁷² Como ha mostrado Rodríguez (2015), la *indicación formal* (*formale Anzeige*) es un concepto metódico fundamental de la hermenéutica de la facticidad, utilizado por Heidegger en la etapa previa a *Ser y tiempo*, pero que en esta obra constituye una herramienta clave para la analítica existencial. La noción «formal» apunta a un concepto que carece de un contenido específicos: “representa una forma vacía que puede ser llenada por múltiples conceptos genéricos o específicos” (p. 123). Esta formalidad, trasladada al plano metódico de la analítica existencial constituye una «indicación», el anuncio de “adoptar la cautela de no tomar los conceptos descriptivos de la existencia como si designaran una entidad o situación objetiva [...] sino como formas abiertas que necesitan, para comprender su significación, de su efectiva concreción (cumplimiento, *Erfüllung*) en comportamientos determinados” (p. 124).

⁷³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.142

óptica» puede conducir, de manera expresa o tácita, a una comprensión del Dasein como un *subiectum*, con el carácter de lo ahí presente (*Vorhanden*). Sin embargo, si se mantiene la precaución analítica de considerar que “lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica”⁷⁴, es pertinente cuestionar la *transparencia* óptica y ontológica de esta evidencia, y preguntarse si es que el “yo” podría ser, en lo inmediato y cotidiano, un “no-yo”.

¿Es fenoménicamente adecuado que el Dasein es, en su existir cotidiano, siempre un yo? ¿Qué pasa, por ejemplo, con la experiencia de «pérdida de sí» del Dasein? Con el hecho de que, “bien podría ser que el quién del existir cotidiano *no* fuese precisamente yo mismo”⁷⁵. Ante esta posibilidad, la interpretación ontológica requiere ir más allá de la primera evidencia y dar cabida a los *modos* de ser posible de este ente. ¿Es el dato del yo, tomado de manera incuestionable, capaz de dar cuenta ontológicamente de los modos de ser posible? ¿Puede la analítica existencial considerar al «ser-en-cada-caso-mío» como la indicación formal que apunta, inequívocamente, al *quién* del Dasein en su cotidiano modo de darse? Una ontología que no conserve la cautela metódica de la opacidad de lo dado, permanecerá, incuestionadamente, en la «obviedad óptica» dejando cerrado, en este caso, el acceso a la respuesta por el *quien*.

Por eso, para Heidegger el «ser-cada-vez-mío» tan solo *apunta* hacia la estructura ontológica del *quién*. Sin embargo, como ha señalado, es más determinante para responder a esta pregunta, volver la vista a la existencia como un «tener-que-ser». Tal como se señaló antes: el ser es “mío” en tanto que es una *preocupación* que se “ha de ser resuelta siempre tan solo por medio del existir mismo”⁷⁶. El Dasein, en la obligatoriedad de ejecutarse a sí mismo *cada vez*, se *preocupa* por su poder-ser. Todas las posibles concreciones fácticas en que el Dasein ya está en el mundo, dan cuenta de la estructura del *cuidado* como *poder-ser comprensor*: “si solo existiendo cobra cada vez el Dasein su mismidad, entonces la estabilidad del sí mismo reclama no menos que su posible inestabilidad (*Unselbstständigkeit*), un planteamiento ontológico-existencial como el único modo

⁷⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 71

⁷⁵ *Ibid.*, p. 115

⁷⁶ *Ibid.*, p. 37

adecuado de acceder a su problemática”⁷⁷. Como muestra Rodríguez: “lo que el texto discute en «el dato del yo» no es su carácter de dato —si efectivamente el yo se da o no— sino qué significa ese yo, cómo debe ser tomado por un intento de interpretación ontológica del *ser-yo*”⁷⁸. El yo, por lo tanto, ya no es visto como “núcleo” del Dasein, sino un término metodológico, un índice formal que apunta hacia modos de ser “yo”.

Sólo como índice formal, puede dar cabida al “no-yo” sin que esto se entienda como un negarle al ente su *yoidad*. Es, más bien, el “no-yo”, un determinado modo de ser del mismo ‘yo’, como es, por ejemplo, la pérdida de sí (*Selbstverlorenheit*)⁷⁹. Esta indicación metodológica alumbra los modos de ser del *quien* del Dasein en la impropiedad y propiedad, en la caída, la pérdida de sí, su “encontrarse” y su “recuperarse” que analizará, con los fenómenos de acceso al propio-sí-mismo que son la muerte y la conciencia. El dato del “yo” permitirá comprender tanto el modo habitual, inmediato, en que el Dasein *sabe de sí*, el modo que adquiere el ser-en-cada-caso-mío en la medianidad; pero también, y, sobre todo, deberá mantenerse para conceptuar este saber desde el punto de vista ontológico. Se pone, por lo tanto, en cuestión, la substancialidad en términos ónticos y a nivel de su interpretación ontológica.

Su existencia como *posibilidades* pone en entredicho al “sujeto” como substancia. Pero con esto, ¿se está, acaso, diluyendo el verdadero “núcleo” del Dasein? Esta pregunta se sitúa desde el punto de vista del *subiectum* del cual Heidegger quiere desmarcarse ontológicamente. Ante este “temor” de haber disuelto el “núcleo” del Dasein, Heidegger declara algo fundamental: hay que tener en mente que “la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”⁸⁰. La pregunta por el *quien*, por lo tanto, es la pregunta metodológica por el “dato del yo” que busca desentrañar los *modos* en como el Dasein «existe», más que darle “contenido” o propiedades a una esencia determinada. La estructura de la existencia como «tener-que-ser» (*Existenz*) es más determinante para comprender el *quien* del Dasein que «ser-en-cada-caso-mío», pues se

⁷⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 144

⁷⁸ Rodríguez, R., *op. cit.*, p. 123

⁷⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 143

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 144

vincula, de manera directa, con la “preocupación” del Dasein por habérselas con su vida fáctica.

Que el Dasein pueda existir en los modos de la impropiedad y de la propiedad, del ser uno-mismo y ser sí-mismo, de la “perdida” y la “recuperación” de sí, tienen como base la estructura del cuidado: el *poder-ser comprensor* que permite que el Dasein, en su arrojamiento al mundo se comprenda a sí mismo en posibilidades de ser, que sea *proyecto, proyección* de posibilidades. De ahí que la articulación de los dos modos de ser –de la propiedad e impropiedad—para dar cuenta del Dasein como totalidad originaria, no se “cierre” en unidad substancial, pues el ser del Dasein, como cuidado, siempre es posibilidad de ser, proyecto eyectado, arrojado al horizonte del ser.

Esta visión de la posibilidad –frente a la substancia—viene a poner en tela de juicio, también, la determinación cósmica de la conciencia, o del sujeto como conciencia “autointerpretativa” y “cerrada sobre sí misma” que podemos encontrar en la tradición del pensamiento filosófico moderno. El análisis del *quien* del Dasein en el fenómeno de la conciencia no debe obviar este carácter de *posibilidad*.

El Dasein en cuanto *coestar*

La respuesta sobre el *quien* del Dasein deberá tomar como referencia su modo inmediato y regular de ser, la estructura esencial del estar-en-el-mundo. Como ha señalado Heidegger “el Dasein se encuentra inmediatamente a ‘sí mismo’ en *lo* que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de su inmediato *quehacer* en el mundo circundante”⁸¹, pues su «existencia» es *apertura*. El Dasein se comprende a sí mismo, de modo inmediato, en su praxis cotidiana. Su estar-en-el-mundo contempla, ontológicamente, no sólo a los entes «a la mano» de los que se ocupa (*Besorgen*), sino también a los *otros* Dasein, ya que el mundo es, *desde siempre*, compartido con los otros, es, ontológicamente, un *mundo en común* (*Mitwelt*)⁸². Más adelante, Heidegger dirá: el *quien* del Dasein de la cotidianidad es el impersonal *uno*. Comprender al Dasein de la cotidianidad, para luego preguntar por la

⁸¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 146

⁸² *Ídem*.

modificación existencial que supone la escucha de la llamada de la conciencia requiere, primero, abordar ontológicamente a “los otros”. De acuerdo a Heidegger: “el estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí-intramundano de éstos es la coexistencia”⁸³

En la ocupación (*Besorgen*) del Dasein con los entes «a la mano» de su mundo circundante, los otros comparecen en los útiles: son referidos en ellos en una “esencial remisión”, apareciendo como portadores, usuarios, proveedores, propietarios, etc. de los útiles⁸⁴. Como señala Heidegger: “en las cosas que nos ocupan en el mundo circundante comparecen los otros como lo que son; y *son* lo que ellos hacen”⁸⁵. El útil a la mano, en su inmediato y cotidiano comparecer ante el Dasein, no lo hace como “objeto” en una suerte de “pureza” sino, que en éste *ya* hay una referencia a los otros Dasein. Y los otros, por su parte, no son “añadidos por el pensamiento a una cosa que solo estuviera-ahí”, sino que estas cosas comparecen *ya* en un mundo *en común* (*Mitwelt*) en que están a la mano para los otros como para el propio Dasein.

Así como los otros, en virtud de su existencia no comparecen ante el Dasein como un ente a la mano, tampoco lo hacen, primariamente, desde una “identidad” desde la cual se acuse su diferencia (y que, al mismo tiempo, determine la propia identidad del Dasein). Según la definición de Heidegger, “los otros” no quiere decir “todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está”⁸⁶, apuntando a la igualdad de ser entre el Dasein y los otros, quienes también se ocupan circunspectivamente del mundo. En ese sentido, los otros no son “la diferencia”; los otros tampoco están-ahí como pura presencia. Sino que “comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia”⁸⁷. Esta no diferenciación, es aún más radical: “incluso el Dasein *propio*

⁸³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 146

⁸⁴ “Con el útil que se está elaborando comparecen ‘también’ los otros, aquellos para quienes la ‘obra’ está destinada (...) Parejamente, en el material empleado comparece, como alguien que ‘atiende’ bien o mal, el productor o ‘proveedor’. Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca anclada en la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como ‘embarcación ajena’, señala hacia otros” (*Ibid.*, p. 145)

⁸⁵ *Ibid.*, p.152

⁸⁶ *Ibid.*, p. 145

⁸⁷ *Ibid.*, p. 146

solo puede ‘encontrarse’ *primariamente* a sí mismo si *deja de mirar* o simplemente aún no ve sus propias ‘vivencias’ y el ‘centro de sus actos’⁸⁸, anticipando en esta frase lo que, más adelante, determinará como *quien* del Dasein en la cotidianidad, el impersonal *uno*. El Dasein, como estar-en, en su esencial aperturidad y versión al mundo constata su yo-aquí – su espacialidad existencial—desde el mundo a la mano, en común, en el cual se *ocupa* y que es *compartido* con otros.

¿En qué sentido se habla de los otros en referencia al Dasein *cada vez propio*? El Dasein como *aperturidad*, es, existencialmente, un coestar, su originario ser comprensor considera, intrínsecamente, a los otros. La noción de coestar (*Mitsein*) es, por lo tanto, un existenciario –un fenómeno del Dasein—que se refiere a la relación que el Dasein mantiene con los otros, y que es constitutiva de su propio ser. El quien del Dasein, estructuralmente, es *coestar*. Como veremos, el quien del Dasein de la cotidianidad, en cuanto coestar, será entendido como *uno mismo*. Para precisar este punto, Heidegger señala: “el coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan solo en y para un coestar puede faltar el otro”⁸⁹. Me interesa detenerme un momento en esta idea del *estar solo*, y también del *solipsismo*, puesto que Heidegger ha señalado que la angustia *aisla* al Dasein y el coestar nos da la clave para entender el sentido particular de cualquier fáctico estar solo y de cualquier solipsismo existencial.

Como precisará en *Introducción a la filosofía*, estar solo no es sinónimo de un fáctico no-estar-ahí-otros. Estar solo significa *ser sin otros*, pero cuyo existir en soledad está necesaria y esencialmente referido a los otros y en un sentido determinado: “estar solo puede significar: 1) abandonado por los otros; 2) sin ser molestado por los otros; 3) sin necesitar a los otros; pero el sin-unos-con-otros es un específico ser-unos-con-otros”⁹⁰. Si, de manera primaria, los otros son referidos en la ocupación con lo a la mano, aunque el Dasein esté fácticamente solo, los otros aparecen en el útil, en el mundo circundante. El estar solo es, de acuerdo al filósofo, por lo tanto, debe ser entendido como un modo deficiente del coestar,

⁸⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 146

⁸⁹ *Ibid.*, p. 148

⁹⁰ Heidegger, M. *Introducción*, ed. cit., p. 126 s.

pues no suprime la estructura existencial de los otros⁹¹; del mismo modo que el “estar solo” no cambia porque los otros se hagan presentes “junto” al Dasein. El ser-unos-con-otros, no empieza porque el Dasein se encuentre fácticamente con los otros, sino porque, cada Dasein en cuanto existe, es determinada en su ser como coestar. Y precisamente por eso, puede estar o ser solo. En este sentido, todo solipsismo posible tendrá que ser visto, también, bajo esta estructura:

“Si el ser-unos-con-otros es un esencial «cómo» de la existencia o Dasein, es decir, que no conviene a ésta sólo condicionalmente, entonces toda existencia o Dasein en su quedar sola o suelta, en su venir o quedar aislada, sigue estando todavía en ese «cómo» y, por cierto, en el modo de estar sola. Un error fundamental del solipsismo es que olvida tomarse realmente en serio el *solus ipse*, es decir, olvida tomarse en serio que el «yo solo», en tanto que solo del todo y de verdad, implica ya esencialmente un ser-unos-con-otros”⁹²

Los distintos modos de la coexistencia que nombra Heidegger –por ejemplo, el faltar, el estar ausente, la indiferencia, la extrañeza—son posibles porque el Dasein, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al Dasein de los otros, que *coexisten* con él, en el mundo en común. Si el coestar, como un existencial del Dasein, caracteriza a este ente en su estar vuelto hacia el mundo en común; la *coexistencia* indica la existencia de otros que coexisten, en virtud de su primario coestar.

El coestar, como constitutivo del estar-en-el-mundo será interpretado –al igual que el trato circunspectivo con los útiles—desde el fenómeno del cuidado, modo que determina al ser del Dasein. Como el Dasein no es un ente a la mano, no es posible ocuparse de él (*Besorge*). El cuidado se expresa, en términos de coestar, como *solicitud* (*Fürsorge*)⁹³. El Dasein se mueve inmediata y regularmente en los modos deficientes e indiferentes de la solicitud, que caracterizan el convivir cotidiano: estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. Estos modos dan

⁹¹ Por eso el “solipsismo” existencial en el que el Dasein se encuentra en la angustia comprende, estructuralmente, al mundo a los otros. Porque es *coestar* los otros “le faltan” y pierden su significado, porque lo que era habitable, común, cae, desnudando el estar-en-el-mundo

⁹² Heidegger, M. *Introducción*, ed. cit., p. 126 s.

⁹³ Como señala Rivera en su nota de traducción, la palabra alemana *Fürsorge*, que significa, literalmente “preocupación-por (los demás)” ha sido vertida al español como *solicitud*, que significa, derivada del latín *sollicitudo*, preocupación e inquietud. También tiene el sentido de “diligencia” o “instancia cuidadosa” en el trato con las personas. Véase: *N. del. T.* en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 475

cuenta de la no-llamatividad y la obviedad, propias de la existencia intramundana en la cotidianidad. Ahora bien, estos modos indiferentes no deberán desviar la interpretación ontológica “induciéndola a entender primeramente el estar con los otros como un simple estar-ahí de varios sujetos”⁹⁴. Para Heidegger, hay una diferencia ontológica esencial entre, por un lado “el ‘indiferente’ encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera” y, por otro, “el recíproco no interesarse de los que están unos con otros”⁹⁵. El reconocimiento del Dasein como co-estar es la base ontológica sobre la que es posible cualquier interés por el otro, cualquier “conocimiento recíproco”. Sin embargo, ya hemos sido advertidos de la “opacidad” de lo obvio, y esto no es la excepción.

Junto a los modos deficientes e indiferentes de la solicitud, Heidegger da cuenta de sus “modos positivos”. Antes de avanzar en su explicación, es importante comprender que su “positividad” nada tiene que ver con algún juicio de carácter moral. Así como tampoco los modos “deficientes” e indiferentes. En efecto, estos últimos son expresiones fenoménicas de la obvia y no llamativa cotidianidad en que “los otros son ciertamente otros Dasein, pero son más bien alguien indeterminado con el que no hay una solicitud «cualificada», positiva, concreta”⁹⁶. Por contraste, los modos positivos de la solicitud remiten a su “dirección concreta” sobre el otro, es decir, suponen una atención sobre el otro. Heidegger describe dos posibilidades extremas de la solicitud entre las que el convivir cotidiano se mueve —la *sustitutivo-dominante* y la *anticipativo-liberadora*—aclarando que sus formas intermedias y su clasificación caen fuera de los límites de su análisis existencial. Posiblemente, todas ellas podrían ser materia de análisis ónticos provenientes de disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología.

El primer extremo, Heidegger describe la *solicitud sustitutivo-dominante*, que consiste en “quitarle al otro el ‘cuidado’ y, en el ocuparse, tomar su lugar *reemplazándolo*” Heidegger la describe como una “solicitud sustitutiva y aliviadora del ‘cuidado’(que) determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano”. Se trata de un modo “proteccionista” de preocupación por el otro, quien ya no asume por sí

⁹⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 148

⁹⁵ *Ídem*.

⁹⁶ Rodríguez, R., *op. cit.*, p. 121

mismo de lo que hay que ocuparse: “el otro es arrojado de su sitio; retrocede, para luego hacerse cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituiría el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de él”. La consecuencia posible de este tipo de solicitud es que el otro se vuelva dependiente y dominado, si bien este dominio no queda, necesariamente, revelado al otro, sino que se mantiene en forma tácita⁹⁷. Como ha señalado Rodríguez, en este tipo de solicitud “el otro es tomado en la forma impropia en que aparece normalmente en la cotidianidad, no como un posible sí mismo, sino como el que se define *por lo que hace*, por el aspecto del mundo al que se vuelca”⁹⁸. El otro extremo corresponde a la *solicitud anticipativo-liberadora*, que, en lugar de “sustituir” u ocupar el lugar del otro “se *anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el ‘cuidado’, sino precisamente para devolvérselo como tal”⁹⁹. A diferencia de la anterior, que se sitúa en el plano de la ocupación (*Besorgen*), este modo de la solicitud concierne al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia misma del otro, ayudándolo a “hacerse transparente en su cuidado y libre para él”¹⁰⁰

¿En qué sentido entender el *coestar* en referencia al Dasein cada vez *propio*? El existencial coestar del Dasein ha complejizado la primera aproximación a los caracteres antes mencionados: el «tener-que-ser» y el «ser-cada-vez-mío», vistos a la luz del estar-en-el-mundo en común, da cuenta que su existencia, en tanto coestar, es, esencialmente, *por-mor-de otros*. Evidentemente, el *por-mor-de* no se trata de que el Dasein se oriente al otro en un sentido altruista, pues ya se ha visto que, de manera inmediata y regular, la solicitud se manifiesta en modos deficientes e indiferentes. El *por-mor-de-otros* es, de acuerdo a Heidegger, “un enunciado existencial de esencia”: que el Dasein, al poner en juego su propio ser y existir *por-mor-de sí*, “es, esencialmente, *por-mor-de otros*”. Y, luego señala:

“La apertura –implicada en el coestar– de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como, en general, todo comprender, no es un dato del

⁹⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 149

⁹⁸ Rodríguez, R., *op. cit.*, p. 134

⁹⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 149

¹⁰⁰ *Ídem.*

conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible”¹⁰¹

En la comprensión de ser del propio Dasein *ya* está dada la comprensión de los otros. La aperturidad es, primariamente, comprensión de ser, pero atestiguada desde el mundo que es *ya* compartido. Esta comprensión, por lo tanto, no es, primariamente, un conocimiento expreso sino, aquel originario y existencial carácter precomprensor que funda todo comprender y todo conocimiento posible. Todo conocimiento recíproco, por lo tanto, se fundará en el coestar comprensor; así como también, todo renegar del otro, todo aislamiento.

“En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein. Pero esta relación –podría decirse—ya es constitutiva de cada Dasein, puesto que este tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo. El otro es un ‘doblete’ del sí-mismo”¹⁰²

La estructura del coestar del Dasein ha mostrado la intrínseca apertura a los “otros” que, por un lado, no se constata ópticamente en el estar “junto” a otro, pero que tampoco se anula en el estar solo. Esto último es relevante para comprender la llamada de la conciencia que aísla al Dasein en la desazón y la angustia, pues, este aislamiento o “solipsismo” existencial, como el mismo Heidegger explica, no puede obviar el estar-en-el-mundo del Dasein. Por otra parte, los modos de la solicitud, han revelado al cuidado como ser del Dasein en sus posibilidades de estar vuelto al mundo en común. Si, como se verá en el siguiente capítulo, la llamada de la conciencia es vista por Heidegger como *llamada del cuidado*, y, la *voz del amigo* alude al Dasein como coestar en la íntima escucha de ese llamado, podría preguntarse si es que la figura del amigo, de algún modo, se inserta o apunta hacia la solicitud anticipativo-liberadora. O, también, si es que la noción de “amistad”, en este contexto, puede remitir a este tipo de *anticipación-liberadora* del propio Dasein.

¹⁰¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 150

¹⁰² *Ibid.*, p. 151

Quien es el Dasein de la cotidianidad: el uno.

El análisis del coestar mostró que el Dasein se relaciona con los otros en un mundo *ya* compartido, y lo hace, primariamente, desde la ocupación con las cosas del mundo circundante, donde los otros comparecen desde *lo* que hacen. En su inmediato y regular estar-en-el-mundo en común, el Dasein no se diferencia, primariamente, de los otros; se encuentra consigo mismo a partir de lo que hace (de su «tener-que-ser») y el convivir se estructura, inicialmente, en modos deficientes o indiferentes de la solicitud que dan cuenta de la poca llamatividad y obviedad de la cotidianidad. Al estar absorbido, como coestar, en el mundo de la ocupación, el Dasein no es él mismo, y Heidegger se pregunta *¿quién es entonces el que ha tomado entre manos el ser en cuanto convivir cotidiano?* Su respuesta será: el *uno* o *se*, modo anónimo, impersonal, indiferenciado de estar-en-el-mundo, cuyas características son la distancialidad, la medianía, la nivelación que determinan lo que Heidegger llama “la publicidad”, que alivia al Dasein en su cotidianidad y que es satisfecha en sus requerimientos por éste mismo, de modo incuestionado.

Una de las primeras caracterizaciones de este convivir cotidiano que permite comprender el modo de ser del Dasein como *uno*, es, para Heidegger, la *distancialidad* (*Abständigkeit*). De acuerdo al filósofo, en toda ocupación emprendida por el Dasein —que, como vimos, considera al otro de manera remisional—subyace el cuidado por mantener la diferencia frente a los otros: ya sea superando la diferencia, alcanzando el nivel de los otros, o manteniéndolos sometidos de forma que no la superen. La búsqueda de la distancialidad, es motivada, justamente, por la indiferenciación del Dasein respecto de los otros en el convivir cotidiano, en los quehaceres compartidos en los cuales se es reemplazable. Como se señaló anteriormente: *los otros son aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está*. Este convivir, por lo tanto, “está intranquilizado por el cuidado de esta distancia”, y, agrega, “cuanto más inadvertido quede este modo de ser para el Dasein cotidiano, más originaria y tenazmente opera en él”¹⁰³. Esta distancialidad del coestar revela que el Dasein se encuentra, en su convivir cotidiano, bajo el dominio de los otros, pues son éstos quienes disponen de sus posibilidades cotidianas. Ahora bien, estos

¹⁰³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 152

otros no están determinados ni tampoco son identificables. Lo decisivo, desde el punto de vista ontológico, es el “inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder”¹⁰⁴. El quien, por lo tanto, es un *impersonal*: el ‘se’ o el ‘uno’ (*das Man*).

La distancialidad se funda en la *medianía* (*Durchschnittlichkeit*) que prima en el convivir cotidiano: aquel carácter existencial del uno que busca, como señala Heidegger, ante toda excepción, ante toda preeminencia, la nivelación; ante toda originariedad, la banalidad; ante todo lo laboriosamente conquistado, lo trivial: “el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que *se* debe hacer, de lo que *se* acepta o rechaza, a lo que *se* le concede o niega el éxito”¹⁰⁵. La medianía se refiere, justamente, a este término medio —como traduce Gaos—que permea, incluso, lo que aparentemente son las perspectivas más propias. Se trata de una tendencia de ser del Dasein cotidiano que consiste en la *nivelación* de toda posibilidad de ser dentro de la norma de “lo común”, debilitando todo aquello que se escape de ese canon.

La distancialidad, la medianía y la nivelación son los modos de ser del uno que Heidegger denomina, en conjunto, la *publicidad* o lo *público* (*die Öffentlichkeit*), que, de acuerdo a Heidegger, regula toda interpretación del mundo y de sí mismo que tenga el Dasein, “alivianando” la carga de su propio ser pues el uno ya ha “decidido de antemano”, y, a la vez, manteniéndolo oculto de sí mismo y lejos de las posibilidades de su poder-ser¹⁰⁶, lo que, al mismo tiempo satisface los requerimientos del uno, reforzando su dominio. Como señala Rodríguez, este aliviar la carga no tiene un sentido moral de “descargar la culpa” sino el sentido no hacer visible la posibilidad de asumir explícitamente la conducta que se emprende¹⁰⁷. De ahí que el Dasein se comprenda desde una noción cosificada de sí mismo. Como señala Heidegger, “la publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera”¹⁰⁸ mostrando, con una supuesta transparencia y

¹⁰⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 126

¹⁰⁵ *Ídem*.

¹⁰⁶ Adrián, J. 2009. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Diccionario Heidegger. Barcelona: Celesa. Véase: entrada *Offentlichkeit*.

¹⁰⁷ Rodríguez, R., *op. cit.*, p. 141

¹⁰⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 154

razón, todas las normas, las reglas, los modos de ser que normalmente *se dan*, pero en las cuales no se va al fondo, ni se atiende a las posibles diferencias.

El *uno* es el *quien* del Dasein cotidiano, es “este nadie, por el cual nosotros somos vividos en la *cotidianidad*” y en cuyo dominio “residen todas las posibilidades de mi Dasein” y es posible el “yo soy”¹⁰⁹. Todo Dasein ya se ha entregado siempre, en su estar con los otros, al *uno*. Pero este modo de ser tendrá que ser entendido, justamente, como aquel no-yo que se esbozaba al comienzo y que atendía a la posibilidad de haberse perdido a sí mismo en la *cotidianidad*. Todos los caracteres del uno que se han presentado, muestran al Dasein *no* siendo él mismo, existiendo en el modo de la impropiedad:

“El Dasein fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno. Desde este y como este me estoy inmediatamente ‘dado’ a mi ‘mismo’. Inmediatamente, el Dasein es el uno, y por lo regular se queda en eso”¹¹⁰

Ahora bien, como advierte Rodríguez, este *uno* no es un concepto sociológico que pretenda caracterizar la vida cotidiana. Es un concepto fenomenológico –ontológico—que describe la manera en que el Dasein aparece de manera primaria ante sí mismo: “no tanto distinguiéndose de los otros en su genuina individualidad, sino confundiéndose con ellos, asimilado a ellos”¹¹¹. El uno tiene una primacía analítica en el planteamiento de Heidegger. Entendido como un existencial esencial, es la base para comprender la propiedad del Dasein que es vista como una modificación existencial del *uno*.

La medianidad, la distancialidad, la nivelación, la publicidad, el aliviamiento de la carga de *ser* y la satisfacción de los requerimientos del *uno*, le dan “estabilidad” inmediata y cotidiana al Dasein, una suerte de certidumbre y obiedad al existir, que Heidegger nombra como aquel modo impropio de existencia. Serán ciertos fenómenos disruptivos que, de golpe,

¹⁰⁹ Heidegger, M. [s.f.] El concepto de tiempo. Noticia preliminar, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Heidegger%20-%20El%20concepto%20de%20tiempo.pdf> [consulta: julio 2020], p. 11.

¹¹⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 155

¹¹¹ Rodríguez, R., *op. cit.*, p. 141

lleven al Dasein ante sí mismo. Como se verá más adelante, es la angustia, aquella disposición afectiva originaria (de la cual el Dasein de la cotidianidad siempre ya ha huido) que al suspender la significatividad de lo presente, hace patente el mundo en cuanto mundo y, sobre todo, por la fuerza de su singularización que lleva al Dasein ante sí mismo, “abre por primera vez la posibilidad de elegirse con libertad, es decir, la propiedad y la impropiiedad se revelan como posibilidades de ser del Dasein”¹¹². La llamada de la conciencia, desde el temple anímico de la angustia y su silencio, será aquel fenómeno en que el Dasein se abre a la escucha de su propio ser.

El *uno* como *quien* del Dasein en la cotidianidad, alcanza su determinación precisa cuando Heidegger aborda su estar-en cotidiano, preguntándose si este ente, en su modo impropio de existencia, tiene, acaso, una disposición afectiva particular, una forma peculiar de comprender, discurrir e interpretar. La caída (*Verfallen*) del Dasein se caracterizará por la habladería (*Gerede*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y la curiosidad o avidez de novedades (*Neugier*). Estos tres aspectos constituyen su comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo. El Dasein cadente, como *uno-mismo* “ha desertado ya de sí mismo, cayendo en el mundo de manera inmediata y regular, caída que forma parte de su ser”¹¹³. Este término apunta hacia una modalidad existencial que tiene el sentido preciso de una apertura *cadente* al mundo como «huida de sí mismo». La caída no expresa una valoración negativa o algún juicio de orden moral; tampoco remite a una suerte de “pecado original” en el cual la existencia humana se encontrase. Su sentido apunta, en realidad, hacia una modalidad existencial que se ha puesto en juego como un poder-estar-en-el-mundo. Por su parte, como señala Heidegger, la existencia *propia* “no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente solo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad”¹¹⁴. El Dasein, está puesto existencialmente, en virtud de su apertura, ante la inevitable pregunta por el propio ser, que lo atormenta, de la que *huye* en su cadente cotidianidad, y que el cuidado ha instalado *desde siempre* en su más íntimo existir.

¹¹² Adrián, J. 2016. Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Vol. 1. Barcelona: Herder, p. 314.

¹¹³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 200

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 203

SEGUNDA PARTE

Voz del amigo y llamada de la conciencia:

Sobre escuchar y callar *Ser y tiempo*

*

En la Introducción de este escrito se ha planteado el propósito de la investigación: comprender la llamada de la conciencia por medio de la figura de la *voz del amigo*, considerando las distintas problemáticas que suscita dicha relación conceptual. El punto de partida es que la conocida frase del §34 de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger señala que: “el escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, *como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo*”¹¹⁵, parece estar situando a esta *voz del amigo*, en el ámbito fenoménico de la conciencia, y se advierte su vínculo a partir del fenómeno del escuchar ontológico que abre al Dasein a su posibilidad más propia de existencia. Pero ¿qué relación hay, conceptualmente, entre esta llamada y la *voz del amigo*?

Podríamos comenzar, por ejemplo, preguntándonos si acaso Heidegger ha dado tal relevancia a la *voz del amigo*, dado que la menciona sólo una vez en el contexto de *Ser y tiempo*. Si bien el amigo (y no su voz) aparece más adelante en la obra, lo hace en un sentido completamente diferente al lugar ontológico que se le asigna en el análisis de la escucha. En el contexto del análisis existencial de la muerte, Heidegger habla de “la llegada de un amigo”, enumerada junto a otros fenómenos ónticos, con el objetivo de diferenciar el modo inminente de ocurrir un acontecimiento intramundano, del peculiar carácter ontológico de la *inminencia* (*Bevorstand*) de la muerte: “inminente puede ser, por ejemplo, una tormenta, la transformación de la casa, la *llegada de un amigo*, es decir, entes que están-ahí o que están a la mano o coexisten. La inminencia de la muerte no tiene un ser de esta especie”¹¹⁶. Sin embargo, el número de veces que algo es mencionado no debiese ser un indicador inmediato de su importancia o relevancia. De hecho, podríamos constatar la relevancia de la *voz del*

¹¹⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p.163

¹¹⁶ *Ibid.*, 272. El destacado es mío

amigo debido al lugar significativo en que se encuentra en la analítica existencial, a saber, en el decisivo ámbito del *escuchar* como primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser propio, que conecta, por lo tanto, la cuestión del escuchar, por medio de la propiedad, con la aperturidad del Dasein a su *verdad originaria*. De acuerdo a Calarco, resulta sorprendente que el propio Heidegger tenga tan poco que decir sobre el “quien” o lo “dicho” por el amigo, considerando que esta figura se coloca en una posición tan significativa¹¹⁷.

Pero también llama la atención la naturaleza de la *voz*, y el carácter enigmático de su presencia en este contexto conceptual. Si bien ambos fenómenos, voz del amigo y llamada de la conciencia están conectados mediante el fenómeno del escuchar, y ambos parecen situarse en un mismo nivel ontológico que, a primera vista, los instala en un cierto paralelismo ¿qué es la voz del amigo? ¿es una referencia o una cita? ¿es metafórico o debe entenderse literalmente? ¿por qué la figura del amigo?¹¹⁸. Como advierte Ramos dos Reis, pese a su lugar significativo en el análisis del escuchar, la frase en cuestión aparenta, en una primera instancia, no tener vínculos conceptuales con el tema y podría sugerir, en principio, tan solo la pérdida (o la falta) de rigor en la interpretación fenomenológica que realiza Heidegger en este punto¹¹⁹. Sin embargo, la extrañeza de esta breve frase, que resulta disonante en el contexto, tanto analítica como estilísticamente, obliga a detenerse sobre ella. Funciona como a *contracorriente*, como un tropiezo en la lectura, una suerte de interrupción o discordancia que insta a suspender la mirada dado su enigma. En su análisis de la *voz del amigo*, Derrida señala que esta figura más que ser nombrada es *evocada*. Esta evocación se constata, por lo pronto, en la “brevedad furtiva y enigmática del pasaje” que “se encuentra tan en suspenso como podría estarlo en una evocación poética, sin premisas o sin

¹¹⁷ Traducción propia de: “Can we then be certain who this friend is? Or what this friend says? Is this friend authentic Dasein speaking to inauthentic Dasein about its ordinary guilt? Heidegger himself has very little to say concerning the “who” or the “said” of the friend besides what we have cited above (which is again surprising considering the voice of the friend is placed in such a significant position)” [Calarco, M. 2000. Heidegger’s secret: alterity in the interpretation of *Gewissen* in Being and time. International Studies in Philosophy 32(1): 23-43, p. 34]

¹¹⁸ Ramos dos Reis, R. 1988. Ouvir a voz do amigo...Veritas (43)1: 43-54, p. 50

¹¹⁹ “Heidegger ainda eleva o ouvir para uma posição destacada no interior da analítica da existência, afirmando que ele é o estar aberto do *Dasein* em direção ao outro. É neste contexto conceitual denso que podemos ler uma pequena frase elíptica, aparentemente sem vínculos conceituais com a temática, e sugerindo não mais do que a perda (ou a falta) do rigor na interpretação fenomenológica” [*Ibid.*, p. 44]

consecuencias marcadas”¹²⁰. Pero también, el “amigo” no aparece en plenitud, sino en una indeterminación, tan solo *evocado, anunciado*, metonímicamente, mediante su *voz*.

En esta figura resuena la «llamada de la conciencia» y *evoca* algo, parece encerrar en sí misma un contenido que no es del todo evidente, pero ante el que es necesario detenerse. Una suerte de enigma que, al ser desentrañado, permitiría una comprensión más cabal de *quien* es el Dasein que se abre a su poder-ser propio y el sentido del *aislamiento* del Dasein en el fenómeno de la llamada de la conciencia. Si, como veremos, la conciencia llama desde el temple anímico de la angustia y, como tal, *aisla* al Dasein en un “solipsismo” existencial, que, como fenómeno discursivo, tiene la forma de una llamada en que el mismo Dasein se interpela a sí mismo desde la desazón del su más desnudo estar-en-el-mundo; la voz del amigo, como *voz del otro* en el seno del propio Dasein, permitirá comprender la peculiaridad de este *aislamiento*, así como también precisar de una manera más cabal el *quien* de la llamada. El mismo Heidegger, al comenzar su análisis da una indicación en este sentido:

“Pero, ¿es necesario siquiera preguntar expresamente *quién* llama? ¿No surge en el Dasein la respuesta a esta pregunta en forma tan inequívoca como la respuesta a la pregunta por el interpelado en la llamada? *En la conciencia el Dasein se llama a sí mismo*. Esta comprensión del vocante puede estar en mayor o menor grado viva en el escuchar fáctico de la llamada. Sin embargo, la respuesta de que el Dasein es *a la vez* el vocante y el llamado no es en modo alguno ontológicamente suficiente. ¿No *está* ‘presente’ acaso el Dasein en cuanto interpelado de una manera diferente a como está en cuanto vocante? ¿No hará quizás de vocante el poder-ser-sí-mismo más propio?”¹²¹

De acuerdo a Heidegger, decir que el Dasein sea, a la vez, el vocante e interpelado, no llega de manera suficiente al núcleo de este fenómeno. Primero, porque el Dasein interpelado y aquel que interpela no están “presentes” del mismo modo. Como señala: “la llamada precede *de mí*, y, sin embargo, *de más allá* de mí”¹²². Al ser la conciencia un fenómeno del Dasein, este pasaje no deberá interpretarse como implicando que el “más allá”

¹²⁰ Derrida, J. 1998. El oído de Heidegger. Filopolemología (Geschlecht IV). *En*: Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Traducción de Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta, p. 344 s.

¹²¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 296 s.

¹²² *Ibid.*, p. 297

suponga que la conciencia proviene directamente de otro Dasein singular que está con nosotros en el mundo –o incluso, de alguna figura trascendente, como Dios—. Sosteniendo que la llamada proviene del mismo Dasein, la figura de la voz del amigo permite leer una apertura a la alteridad en el “más allá de mí” y “de mí” de la llamada¹²³. Por lo tanto, no basta con figurarse una suerte de “duplicidad” del Dasein, conformarse con que éste se llama a sí mismo desde sí mismo, sin comprender el *modo* en que esto ocurre. La *voz del amigo* situada en el lugar de la apertura al poder-ser propio nos dará la clave interpretativa.

Para analizar la llamada de la conciencia y su articulación con la voz del amigo será necesario, primero, situar ambos fenómenos en el contexto ontológico del discurso, como fenómeno de la aperturidad del Dasein, y comprender, en particular, el lugar fundamental del *escuchar* como “primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio”¹²⁴. El *escuchar a alguien* como existencial estar abierto al otro del Dasein en cuanto coestar, apunta al solícito trato del Dasein con los otros en el convivir cotidiano, bajo el dominio del *uno*. Sin embargo ¿qué nos dice el *escuchar a alguien* en la apertura al poder-ser propio? ¿Qué es lo que da a entender la voz del *amigo* en este *escuchar* propio?

*

¹²³ Calarco, M., *op. cit.*, p. 27, dirá que es en este punto donde la voz del amigo encuentra un lugar. Esta alteridad, interpretada en la línea de Fynsk (1982) y Derrida (1998), supondrá la indeterminación de la voz del amigo como indicadora de una posibilidad ética en el planteamiento de Heidegger.

¹²⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 188

CAPITULO TERCERO

Rede. El discurso en el contexto de Ser y tiempo

Sobre escuchar la «voz del amigo»

El *escuchar* es aquella modalidad del discurso (*Rede*) que da la clave para conectar el análisis de la *llamada de la conciencia* y de la *voz del amigo*, y caracterizar a la llamada mediante esta última figura. En *Ser y tiempo*, la exposición sobre el *escuchar* se inserta en el análisis del discurso como uno de los fenómenos de la aperturidad del Dasein. En este contexto, el *escuchar* constituye un existencial del Dasein, una de las posibilidades del hablar discursivo que, junto con el *callar*, son primordiales para entender la función constitutiva del discurso para la existencia humana¹²⁵. En vistas de generar un marco interpretativo adecuado para el problema que guía esta investigación, el objetivo de este capítulo es abordar, en la estructura ontológica del discurso, el lugar significativo que le asigna Heidegger al *escuchar*, y, en este contexto, situar la posición –no exenta de problemas, como hemos visto—de la voz del amigo. Interesa mostrar cómo, en el ámbito del escuchar como apertura al más propio poder-ser si mismo del Dasein, la voz del amigo tiene una posición ontológica relevante, *evocando* –de manera indeterminada, enigmática, metafórica— al fenómeno de la conciencia; posición desde la cual es posible pensar su caracterización y problematización. La llamada de la conciencia, como modo del discurso, se ve, de algún modo, tensionada con la presencia analítica de la *voz del amigo*.

Entender la estructura del discurso en cuanto tal, esto es, las posibilidades discursivas del *hablar*, *escuchar* y *callar* y el modo en que éstas se articulan, debe considerar, primeramente, aquellas características generales de toda aperturidad, del Ahí del Dasein. Además, como es el discurso un fenómeno de la aperturidad del Dasein, es necesario situarlo en su relación cooriginaria con los otros dos fenómenos del Ahí: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el comprender (*Verstehen*). Si bien ahondar de manera acabada la complejidad que se muestra en la articulación cooriginaria de estos tres fenómenos va mucho más allá de lo propuesto este trabajo, sí me parece relevante destacar aquellos aspectos que, de manera directa, permitirán en un momento posterior comprender, por un lado, la estructura

¹²⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p .186.

discursiva de la llamada de la conciencia y, en este contexto, cómo se inserta la *voz del amigo* en relación con el comprender y la disposición afectiva.

Lo que sigue del capítulo se organiza del siguiente modo. Se dedicará un primer apartado a las dos estructuras cooriginarias del Ahí, la disposición afectiva y el comprender, esbozando su relación aperturidad o comparecencia del ente, para luego, establecer la relación que éstos tienen con el discurso, que los determina cooriginariamente. En un segundo momento, se abordará el fenómeno del discurso determinando su estructura en cuanto tal y el lugar del escuchar y voz del amigo en dicho contexto.

Aperturidad y cooriginariedad. Disposición afectiva, comprender y discurso

En el primer capítulo de este escrito se ha señalado la noción de aperturidad en su significación ontológico-existencial como Ahí del Dasein o estar-en, aquel *espacio existencial* que constituye el ámbito de la *patencia*, de la comparecencia de todo ente. Es la aperturidad aquel horizonte de comprensibilidad del Dasein, quien, en cuanto estar-en-el-mundo sabe *ya*, comprende de algún modo, a su ser y al ser en general. Este carácter preontológico del Dasein, su modo de estar referido al mundo, de *cuidar* o tratar con él es, pues, previo a cualquier teorización o racionalización. Es práctico-ejecutivo, pues el Dasein sabe ya de sí mismo, es por-mor-de sí y se abre a sí mismo, primeramente, en su trato con el mundo circundante, que es, también, un mundo en común, por medio de la ocupación (*Besorgen*) con el ente a la mano, el solícito relacionarse con los otros (*Fürsorge*) y la comprensión de *sí mismo* como *uno*.

En su análisis del Ahí o estar-en en cuanto tal del Dasein, Heidegger distingue tres estructuras: el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) y el discurso (*Rede*) que, de modo cooriginario “articulan la comparecencia de algo para el Dasein, sus formas de abrir el mundo”¹²⁶. En ellas se hace manifiesto el mundo, los entes intramundanos, los otros y, también, el propio Dasein. Es importante entender que la

¹²⁶ De Lara, F. 2015. “El ser-en como tal (§§ 28-38)” En: RODRIGUEZ, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, p. 145.

apertura no es una “propiedad” del Dasein, sino el *ejercicio* mismo de la existencia: “el *hacerse* inherente al existir es simultáneo al abrir que posibilita el peculiar movimiento mediante el que la existencia se realiza”¹²⁷. El Ahí o apertura del Dasein ha sido relacionado por Heidegger con la noción de verdad o *alétheia* en su sentido originario de descubrimiento o desocultamiento, señalando, que el Dasein, aclarado en sí mismo, está en la verdad en tanto que ser-descubridor. De ahí que las estructuras de la apertura den cuenta también de la posibilidad de apertura más propia del Dasein y, con esto, de la verdad de la existencia¹²⁸.

Los modos de la apertura o el *Ahí* son determinaciones ontológico-existenciales del Dasein que se dan *ya* siempre y de manera cooriginaria. De acuerdo a Heidegger, el fenómeno de la cooriginariedad (*Gleichurprünglichkeit*)—literalmente “igual originariedad” como traduce Gaos— “ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología como resultado de una tendencia metodológica incontrolada a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental”¹²⁹. Que estos fenómenos sean cooriginarios quiere decir, primero, que no hay un orden jerárquico entre ellas, que ninguno de estos aspectos de la apertura está *fundado* en el otro, ni deriva del otro; pero también, que el estar-en, la apertura, *es* en estos modos de darse “equivale inmediatamente a *encontrarse, comprender y hablar*”¹³⁰. Según el esquema analítico que propone Heidegger, tanto la disposición afectiva como el comprender abren cooriginariamente al Dasein; y ambas son *determinadas* cooriginariamente por el discurso¹³¹. Sintéticamente dicho, la apertura del Dasein supone una *comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo, que se articula de forma significativa como discurso*.

¹²⁷ Aguilar-Álvarez, T., *op. cit.*, p. 196

¹²⁸ En el §44 de *Ser y tiempo*, Heidegger se ubica en el nivel de la verdad originaria, es decir, en el de la apertura, apertura o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein. Nos dice que la apertura culmina en la verdad de la existencia, esto es, en lo que más adelante llamará resolución o estado de resuelto (*Entschlossenheit*), y que, como veremos, se manifiesta como el querer-tener-conciencia de la llamada: “La apertura más originaria, vale decir, la más propia, en la que el *Dasein* puede estar en cuanto poder-ser, es la *verdad de la existencia* – la *Entschlossenheit*, la resolución” [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 242]

¹²⁹ *Ibid.*, p. 158

¹³⁰ Aguilar-Álvarez, T., *op. cit.*, p. 161

¹³¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 159 s.

La disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*) es la denominación ontológica del cotidiano estado de ánimo, del temple anímico. Designa al hecho de que el Dasein, su Ahí, el ejecutar mismo de su existencia en la que se manifiesta el mundo y el mundo comparece, está ya siempre “templado” por un cierto estado anímico: el mundo, los otros y el sí mismo se hacen patentes de modo afectivo¹³²; nos afectan de alguna manera, nos incumben y aparecen, justamente, desde esa incumbencia¹³³. Gaos ha traducido este existencial por “encontrarse” de acuerdo al sentido literal de la expresión *Befindlichkeit*, que deriva del verbo *finden* que significa “encontrar”. Capturando muy bien el hecho de que “uno se encuentra” en un estado de ánimo determinado; pero que también, el Dasein “se encuentra” consigo mismo anímicamente. Como señala Heidegger, se trata del *originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí*¹³⁴.

La disposición afectiva abre el mundo desde el temple anímico y, como fenómeno ontológico, es anterior a toda psicología de los estados de ánimo y no deberá entenderse en el sentido de vivencias interiores o algún tipo de aprehensión interior¹³⁵. Hemos visto previamente que el Dasein, en cuanto estar-en-el-mundo, ha sido puesto *ya* fuera, ex –siste, negando cualquier tipo de ámbito interior desde el cual el mundo externo fuera objeto de aprehensión. En este sentido, la disposición afectiva se distancia de una interioridad que coloree subjetivamente –desde sus pasiones, sus sentimientos—un mundo “externo” que se mantiene neutro¹³⁶. La disposición afectiva es un fenómeno del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo: nos encontramos en un mundo que *nos va* de alguna manera, que nos incumbe desde la forzosidad del existir. Nos vemos afectados por lo “amenazante” o “no amenazante” del mundo¹³⁷. Es por esto que Heidegger señala que la existencia abierta en la disposición afectiva se presenta, en su facticidad, como una carga: abre al sí-mismo como un peso del que debe encargarse, y así también al mundo y a los otros. Cotidianamente, esta carga se

¹³² Acevedo, J. 2017. En torno al concepto de verdad en Heidegger. *En*: CONMEMORACIÓN DE los 90 años de la publicación de *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger. Lima, Universidad Católica del Perú. pp. s.p.

¹³³ De Lara, *op. cit.*, p. 146

¹³⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 161

¹³⁵ Heidegger, M. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, p. 319 s.

¹³⁶ De Lara, *op. cit.*, p.147

¹³⁷ “El estar-siendo-en-el-mundo se ve en todo momento, como quien dice, llamado o movilizado por *lo amenazante o lo no amenazante del mundo*” [Heidegger, M. *Prolegómenos*, ed. cit., p. 318]

manifiesta como una *indeterminación afectiva* que es “a menudo persistente, monótona y descolorida”. Se trata de una imperturbable serenidad, del reprimido disgusto de la ocupación cotidiana, que suelen pasar inadvertidos¹³⁸. Sin embargo, esta indeterminación afectiva no es una nada, sino que, por el contrario, es precisamente en ella que el Dasein se vuelve tedioso a sí mismo¹³⁹.

“

Pero, como señala Heidegger, el hecho de que el Dasein sea abierto en su temple anímico y deba *encargarse* de sí mismo en su propio existir, no significa, inmediatamente, que el Dasein *se* conozca. El ser del Dasein, en la medianidad, queda oculto en su de-dónde y adónde, si bien, en su facticidad, se encuentra abierto al hecho de “que es”¹⁴⁰. Esto es lo que Heidegger denomina la condición de arrojado (*Geworfenheit*) a la facticidad de su existencia. Sin embargo, en esta anodina e indiferente cotidianidad, puede el ser del Dasein *irrumper* como “el nudo factum de ‘que es y tiene que ser’”. Esta *irrupción* será vista más adelante como el fenómeno de la angustia, disposición afectiva fundamental del Dasein que lo abre a su poder-ser más propio. Al suspender la significatividad del mundo cotidiano, la angustia no sólo hace patente el mundo en cuanto mundo; la fuerza de singularización de la angustia abre al Dasein a su posibilidad más propia: la propiedad y la impropiedad se revelan como posibilidades de ser del Dasein.

De manera cooriginaria a la disposición afectiva, el comprender abre el mundo como un entramado significativo de posibilidades, que instala al Dasein en su poder-ser. Sin embargo, dada su condición de arrojado, se encuentra en un contexto que delimita, de algún modo, las posibilidades a su haber. El Dasein es, como señala Heidegger, un ser-posible entregado a sí mismo como *posibilidad arrojada*, que, de modo regular e inmediato, se comprende a partir de lo que comparece en el mundo circundante y de lo que es objeto de su ocupación con lo a la mano. Este comprender no debe confundirse con un acto cognoscitivo de tipo teórico, pues su sentido es, más bien, del “poder hacer”, del “saber hacer”, del “ser

¹³⁸ En este punto Heidegger se refiere a la “caída en el mal humor” como algo distinto de esta especie de indiferencia afectiva, señalando que “los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar solo prueba que el Dasein ya está siempre anímicamente templado” [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 160] es decir, que está ya dispuesto en su Ahí afectivamente.

¹³⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 160 s.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 161

capaz de una cosa”¹⁴¹. Ahora bien, en términos ontológicos, “lo existencialmente ‘podido’ en el comprender no es una cosa, sino el propio ser en cuanto existir. Y este saber del propio ser en cuanto *posible*, que el Dasein lleva consigo”¹⁴², tampoco es un mero conocimiento de sí mismo, sino que se define, primariamente, como praxis. Comprender significa, “proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad”¹⁴³. El comprender, así, muestra su carácter proyectivo (*Entwurf*) pues tiene la forma del anticiparse a sí mismo, pero no en el sentido de una planificación o captación de posibilidades proyectadas en forma temática, sino el de existir como tal posibilidad *cada vez*.

El comprender, por lo tanto, no es un “agregado” a la existencia, posterior al estar siendo, sino que *es* junto con el ser del Dasein. Porque el Dasein existe ya comprende, y comprende existiendo como posibilidad arrojada. El Ahí del Dasein es siempre y necesariamente un comprender y, sólo por esto “*puede* extraviarse y malentenderse” y, en efecto, como hemos visto, como el Dasein en cuanto estar en el mundo ya se ha perdido en el uno y en la ocupación circunmundana, “el Dasein ya se ha extraviado y malentendido siempre” pero, al mismo tiempo, “está entregado en su poder ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades”¹⁴⁴. Y como ser-posible, que proyecta posibilidades, “el Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser”¹⁴⁵. Este ser libre para el más propio poder ser es aquella comprensión a la que abre la llamada de la conciencia, templada anímicamente por la angustia.

Ahora bien, el comprender en cuanto proyectar, constituye existencialmente lo que se ha denominado la visión (*Sicht*). Pero no la visión como percepción visual, sino, más bien, en el sentido de la *inmediatez* de lo captado, en este caso, el horizonte proyectivo abierto por la comprensión afectivamente templada. El ser-posible queda abierto, así, en su inmediato estar-en-el-mundo, y comprende, es decir, *ve*, se hace transparente a sí mismo, en distintos

¹⁴¹ Tomado desde el lenguaje óntico, el sentido del comprender se asocia a la expresión *etwas verstehen*, “comprender algo” que en castellano tendría el sentido de “ser capaz de una cosa”, “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo” [*Ibid.*, p.169]

¹⁴² Rivera, J.E. y Stiven, M. T. *Comentario Vol. II, op. cit.*, p. 20, p. 158

¹⁴³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 405

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 170

¹⁴⁵ *Ídem.*

modos y grados: en la circunspección del ocuparse (*Besorgen*) de los entes intramundanos; en la consideración y respeto por los otros en la solicitud (*Fürsorge*); en la incumbencia de su propio ser por-mor del cual es; y en la transparencia (*Durchsichtigkeit*), visión que apunta a la existencia como totalidad y que aclara a todas las otras con igual originariedad. Esta última, como posibilidad más propia del comprender, que puede verse como aquella comprensión del poder-ser más propio del Dasein, abre al Dasein a una visión de sí mismo, a un “autoconocimiento bien entendido” que, como señala Heidegger:

“No se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino de una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente ‘se’ tiene a la vista tan solo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia”¹⁴⁶

El discurso, *Rede*

El camino trazado por Heidegger para llegar a la cuestión del discurso (*Rede*) como fenómeno de la aperturidad del Dasein que *articula* cooriginariamente a la disposición afectiva y el comprender, se ha valido del análisis previo de estas dos estructuras y el modo en que se encuentran imbricadas. En términos formales, podemos decir que la disposición afectiva se mantiene siempre en una cierta comprensión y una cierta interpretabilidad del mundo. Y que, a la vez, el comprender es siempre un comprender afectivamente templado¹⁴⁷. El carácter del Dasein como *proyecto arrojado*, da cuenta de esta facticidad, esta suerte de pasividad del arrojamiento, pero también sus posibilidades activas y proyectivas dado el contexto fáctico en que se sitúa.

“Disposición afectiva y comprender caracterizan como existenciales la aperturidad originaria del estar-en-el-mundo. En el modo del temple anímico, el Dasein ‘ve’ posibilidades desde las cuales él es. En la apertura proyectante de estas posibilidades él está ya siempre anímicamente

¹⁴⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 172

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 168

templado. El proyecto del poder-ser más propio está entregado al *factum* de la condición de arrojado del Ahí”¹⁴⁸

El discurso, nos dice Heidegger, determina cooriginariamente al comprender y la disposición afectiva, es indisociable de estas dos estructuras y deberá ser entendido como “la articulación en significaciones de la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo”¹⁴⁹. Y es preciso diferenciar al discurso de su manifestación óptica, que es el lenguaje (*Sprache*). Si bien en el lenguaje corriente ambas palabras podrían ser sinónimos, de acuerdo al filósofo el discurso deberá entenderse como el fundamento ontológico-existencial del lenguaje. Esto quiere decir que el lenguaje hunde sus raíces en el discurso, esto es, en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein¹⁵⁰, y que, por lo tanto, se inserta dentro de las problemáticas ontológicas que atañen a la relación entre ser y lenguaje. Como es sabido, esta relación marcará la trayectoria intelectual de Heidegger. No es el sitio aquí para desarrollar este camino ni el lugar que el lenguaje ha tenido en el desarrollo filosófico de Heidegger¹⁵¹. Baste decir, por ahora, simplemente, que la expresión de un determinado lenguaje depende entonces de la articulación discursiva, que es pre-lingüística y pre-interpretativa de la experiencia del mundo, vista como una comprensibilidad afectivamente dispuesta. El lenguaje, la totalidad de palabras, que pueden ser “encontradas” como algo a la mano, no es, por lo tanto, un aspecto *primario, existencial*, del Dasein¹⁵². Más bien, el lenguaje tiene como base, como fundamento, el fenómeno ontológico-existencial del discurso, que cooriginario con la disposición afectiva y el comprender, constituyen el ámbito

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 173

¹⁴⁹ Acevedo, *En torno al concepto de verdad en Heidegger*, *op. cit.* s.p.

¹⁵⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 186

¹⁵¹ Aguilar advierte que en *Ser y tiempo*, por medio de la noción de habla o discurso como apertura —y su distinción con el lenguaje— ya se prefigura el recorrido que hará Heidegger hacia el habla y su tesis de que “el habla necesita del hablar humano, pero, al mismo tiempo, no es el puro y simple producto de nuestra actividad hablante” (*De camino al habla*). De acuerdo a la autora, en esta obra “se anticipa la subordinación del lenguaje humano al decir originario del ser (*die Sage*). Aun más, la dependencia del ser adquiere para el hombre la forma de subordinación al lenguaje; puede hablar, ante todo, porque es un *oyente* del silencioso decir del ser” [*op. cit.*, p. 13]. Si bien la investigación en desarrollo se enmarca en el contexto de la analítica existencial del Dasein desarrollada en *Ser y tiempo*, me interesa destacar que cuando se analiza el *escuchar*, no es posible obviar esta última frase de que “los mortales hablan en la medida que escuchan” (*De camino al habla*, p. 29) y, en este caso, la resonancia —materia ya de otras investigaciones— con la llamada silente “que no dice nada” de la conciencia.

¹⁵² De Lara, F., *op. cit.*, p. 157

de la patencia, de la apertura de todo lo que comparece para el Dasein como estar-en-el-mundo.

El discurso, por lo tanto, se manifiesta ópticamente como lenguaje y, a través de éste, cobra un peculiar ser-mundano, comunicativo y expresivo, en el hablar o decir. Si bien se ha señalado que en *Ser y tiempo* el lenguaje no tiene todavía el sentido que tendrá en el segundo Heidegger, como función de apertura del mundo, el lenguaje, fundamentado ontológicamente en el discurso, no parece, de todos modos, como una cosa que el Dasein tenga o posea, sino, más bien, como algo que, de cierto modo, el Dasein *es*¹⁵³. De hecho, el mismo Heidegger señala: “el discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al ‘mundo’”¹⁵⁴. Lo interesante de esta relación es que el lenguaje no se muestra como una esfera independiente y autónoma a la existencia que, de alguna manera “se posea” o que tenga, por decirlo así, una prístina existencia separada del hombre. El discurso, y, por lo tanto, el lenguaje, están anclados existencialmente al Dasein.

Como estructura de la aperturidad el discurso tiene un papel crucial en la constitución de la existencia del Dasein. Si bien se ha enfatizado su cooriginariedad con la disposición afectiva y el comprender, el discurso aparece en una posición claramente distinta respecto de los otros modos de apertura. Como señala Heidegger, el comprender y la disposición afectiva estarían *determinados* cooriginariamente por el discurso; esto es, ya de antemano atravesados o vertebrados por éste¹⁵⁵. Entender el papel que tiene el discurso como fenómeno constitutivo de la existencia tomará como punto de partida su manifestación inmediata y regular en el convivir ocupado con el ente a la mano y en el trato con los otros. En este plano, el discurso

¹⁵³ Aguilar-Álvarez, T., *op. cit.*, p. 161.

¹⁵⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 186

¹⁵⁵ Martínez, P. 2008. Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger. *Dianoia* (53)61: 111-147, p. 116. Como señala la autora, se trata de una determinación que articula, que *vertebra*. En el mismo sentido, Aguilar señala: “el habla es lo que en el encontrarse, el comprender y la explicación hay de erguido” [Aguilar, *op. cit.*, p. 199]. De acuerdo a la interpretación de Aguilar, aunque desde un punto de vista estructural los tres fenómenos son cooriginarios, desde un punto de vista formal, esto es, en la relación entre existencia concreta y apertura, se advertiría una suerte de primacía del discurso, puesto que, “sin el habla, el hombre es incapaz, por así decirlo, de erguirse; esto es, de captar, tácita o explícitamente, la relación como relación. Es decir, no acertaría a configurar el esquema virtual del mundo como todo de relaciones que hace posible la comparecencia del ente” [*Ibid.*, pp.198-199]

ha cobrado un peculiar ser ‘mundano’ que se expresa como lenguaje. En su expresión óptica, por lo tanto, el discurso salta a la vista en su dimensión expresiva y comunicativa, como *hablar* o *decir*. Si al comienzo de su análisis, Heidegger señala que el *discurso es la articulación de la comprensibilidad*. En un segundo momento refinará esta definición, precisando:

“El discurso es la articulación ‘significante’ de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo al que le pertenece el coestar, y que siempre se mantiene en una determinada forma del convivir ocupado”¹⁵⁶

La estructura del discurso en cuanto tal, como un modo de ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, traslada el foco de análisis al *coestar*, como articulación *discursiva* que se da en el convivir ocupado, en el inmediato modo del coestar del Dasein. Lo que nos dice, por un lado, es que, originariamente, el convivir, la coexistencia en un mundo en común, tiene una trama *discursiva*. Por otro lado, indica que este discurso que *dice* algo de algo —en principio relativo al ocupado estar con las cosas o al estar-con-otros—es, como señala Heidegger, por su propio sentido, *discurso a otros y con otros*¹⁵⁷.

Escuchar y callar. La voz del amigo

El análisis realizado ha consignado del discurso el hablar discursivo. Sin embargo, como señala Heidegger, al hablar discursivo, le pertenecen, también, las posibilidades del *escuchar* y del *callar*¹⁵⁸, y sólo atendiendo a estas últimas, como veremos, es posible comprender plenamente la función constitutiva que tiene el discurso para la existencia del Dasein. El escuchar, y en particular, el escuchar que abre al poder-ser más propio del Dasein, es aquel ámbito en el que se conectará el análisis del fenómeno de la llamada de la conciencia con el de la *voz del amigo*.

¹⁵⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 187

¹⁵⁷ Heidegger, M. *Prolegómenos*, ed. citada, p. 328

¹⁵⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 186

“El escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo”¹⁵⁹

Como señala Heidegger, el *escuchar (Hören)* aclara la conexión que tiene el discurso con el comprender y la comprensibilidad. Y, como en cada análisis, Heidegger comienza por aquello más inmediato, dirá: “no por casualidad cuando no hemos escuchado ‘bien’ decimos que no hemos ‘comprendido’”¹⁶⁰. El escuchar, en cuanto comprender, es entendido por Heidegger como un relacionar, un articular. La trama de relaciones se hace “accesible”, se relaciona algo como algo, se “articula” discursivamente en el escuchar. De ahí que sea posible decir que, la comprensibilidad afectivamente dispuesta se hace, originariamente, *audible*. Como el Dasein es esencialmente coestar, el escuchar se despliega plenamente como un escuchar a alguien, es decir, un comprender al “otro” y no a algo que está-ahí, objeto de ocupación. Se trata del existencial estar abierto al otro, que, en el convivir discursivo se expresa en los distintos modos de la solicitud (aquellos modos indiferentes y deficientes, como los modos positivos en sus extremos, sustitutivo-dominante y anticipativo-liberador), y que como escucharse unos a otros, “puede cobrar la forma de un ‘hacerle caso’ al otro, de un estar de acuerdo con él, y los modos privativos de no querer-escuchar, del oponerse, del darse la espalda”¹⁶¹. En esta sujeción al escuchar, dada por el *coestar*, el Dasein “se hace solidario de los otros”, que, en cuanto estar-en-el-mundo, les pertenece una comprensión en común que puede ser comunicada en el discurrir.

Pero la apertura al poder-ser propio también se articula como un *escuchar a alguien*, lo que queda consignado bajo la figura del escuchar la voz del amigo. ¿Quién es este “alguien” que todo Dasein lleva consigo, quién es el amigo cuya voz es comprendida? Esto significa que, cuando el Dasein comprende su poder-ser más propio, comprende, al mismo tiempo, al otro, a *la voz del amigo*. En la última parte de este estudio se retomará en detalle el análisis específico de esta figura en relación con la llamada de la conciencia. Pero aquí es importante señalar, desde ya, que aquello de lo que da cuenta la voz del amigo es que el

¹⁵⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 188

¹⁶⁰ *Ídem.*

¹⁶¹ *Ídem.*

Dasein, como sí-mismo propio es *en cuanto* otro. El otro se advierte en el seno del mismo Dasein que ha prestado oídos —que ha comprendido— su posibilidad más propia de ser.

Este escuchar, visto como un comprender, es también la determinación ontológica de cualquier posibilidad de oír. El origen del oír acústico tiene como fundamento ontológico el escuchar, que, por lo demás, también tendrá el modo de un oír comprensor. Es decir, no oímos meramente “sensaciones”, sonidos puros, sino que aquello que oímos se vuelve comprensible, como un todo significativo referido a la totalidad remisional que se comparte con los otros Dasein. Por lo tanto, no es que se oiga primero el sonido desarticulado y luego, en un segundo momento, se apropie comprensoramente de éste. El oír un puro ruido es, de acuerdo a Heidegger, algo que exige una actitud de escucha particular, es algo muy artificial. Solo porque ya comprendo, puedo, en un segundo momento “desagregar la escucha”. Pero también, cuando escuchamos el discurso del otro, comprender no significa “que no haya confusión”. Como estamos de antemano con el otro en el ente acerca de lo que se habla (como co-estar-en el mundo) “incluso allí donde hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras *incomprensibles*, y no una diversidad de datos acústicos”¹⁶². Así, como vemos, el escuchar, más que remitir a un *oír* fisiológico, el oír acústico (similar al *ver* de la comprensión) es un comprender, o un intentar comprender. Y pensado desde el discurso exteriorizado —esto es, escuchar lo que otro dice, por ejemplo— puede ser escuchar las palabras, pero también, como indica Rivera, gestos, ademanes, silencios, cantos, música, que constituyen, de algún modo, distintas maneras en que el discurso se exterioriza en cuanto estar-en-el-mundo, y se hacen susceptibles, de ser escuchadas por otro en el sentido de una *comprensión*.

El escuchar supondrá, también, el *callar*. Y éste también deberá entenderse en relación a la comprensibilidad del Dasein. Si no callo ¿Es posible escuchar? Necesito dejar de hablar, quedarme en silencio, para poder comprender lo que se dice:

“El que en un dialogo guarda silencio puede ‘dar a entender’, es decir, promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras. No por el mucho

¹⁶² Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 189

hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión. Al contrario: el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incompreensión de la trivialidad”¹⁶³

Pero luego, precisa: el que calla tiene algo que decir. Si delimitamos el fenómeno al ámbito del discurrir cotidiano, será necesario diferenciar este callar, del silencio del mudo – quien tiene la tendencia a hablar, aunque no pueda y, estrictamente hablando, carece de la posibilidad de callar y de toda posibilidad de demostrar. Y también, del que es *taciturno por naturaleza*, puesto que el que nunca dice nada, no tiene la posibilidad de callar. Para Heidegger, el que calla lo hace porque tiene algo que decir, es porque *habla* en el sentido del discurrir. Y en efecto, el callar fáctico puede verse como ausencia de palabras, ausencia de dialogo, silencio para escuchar al otro, silencio en un grupo de gente para posibilitar llegar a una comprensión común. El que calla posibilita la comprensión. Avanzando hacia el *callar* ontológico y la importancia del *silencio*, contrapone esta posibilidad discursiva a la habladería y a la superficialidad de la palabra diaria, al mucho hablar, al mucho decir.

“Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la ‘habladería’. El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros”¹⁶⁴

Que Heidegger contraponga el callar a la habladería, supone ya que el callar se asocia a una posibilidad propia del Dasein. De ahí que, junto con el escuchar, el callar quede ligado directamente a la apertura al poder-ser propio del Dasein. ¿Cuál es el sentido ontológico del callar? El callar y el silencio e revela en Ser y tiempo como una posibilidad esencial del habla, que tanto como el escuchar –que supone una comprensión y que, como hemos visto, tiene bastantes alcances en lo que respecta a la voz del amigo—el callar –aunque tratado brevemente—tiene un valor incuestionable en el desarrollo de la analítica existencial¹⁶⁵.

¹⁶³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 189

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 190

¹⁶⁵ Martínez, P., *op. cit.*

De acuerdo a Heidegger, el *callar* articula de manera originaria la comprensibilidad del Dasein, su Ahí, pues es del silencio, como modo del discurso, “de donde proviene la auténtica capacidad de *escuchar* y el transparente estar los unos con los otros”¹⁶⁶. En su análisis, el filósofo señala: “para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir” –debe *comprender*—y en una nota del *Hüttenexpemplar* agrega: “¿y qué se ha de decir? (el Ser)”. Esto es, “debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo”. Esto nos permite intuir, por un lado, que Heidegger no se está refiriendo al mundano quedarse callado, sino, a un *silencio existencial* que *manifiesta algo y acalla la habladuría*. ¿Qué experiencia originaria nos hace *callar* y obliga al *silencio*? La angustia, disposición afectiva originaria del Dasein, aquel fenómeno que al suspender la vigencia significativa de lo presente silencia al ente para poder escuchar el silencio del ser¹⁶⁷. Y en esta especie de suspensión del mundo cotidiano, no sólo se hace patente el mundo en cuanto mundo; la fuerza de singularización de la angustia “abre *por primera vez* la posibilidad de elegirse con libertad, es decir, la propiedad y la impropiedad se revelan como posibilidades de ser del Dasein”¹⁶⁸. Es la angustia la que al suspender de golpe la significatividad de lo cotidiano, nos lleva al *silencio* y a la *escucha* ontológica (y, por lo mismo, a la escucha de la *voz del amigo*).

Si bien es la escucha aquella posibilidad del habla que da la clave para situar estructuralmente la cuestión de la *voz del amigo* en el contexto de la analítica existencial y en relación con la llamada de la conciencia, lo cierto es que el callar y el silencio, juegan un papel clave. Por un lado, el silencio *acalla* la habladuría, el parloteo diario que distrae al Dasein y reafirma la huida del Dasein de su propio ser; por otro lado, callar supone algo que decir: si la conciencia calla, el amigo calla ¿qué tienen que decir desde un punto de vista ontológico? Que al (propio) ser se le escucha. De ahí que el escuchar y el callar, permitan comprender, plenamente, la función constitutiva que tiene el discurso para la existencia del Dasein y para comprender, radicalmente, la subjetividad en el contexto de la diferencia ontológica entre ser y ente.

¹⁶⁶ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 190

¹⁶⁷ Chillón, J.M. 2018. Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger. *Alpha* (46): 215-232, p. 230.

¹⁶⁸ Adrián, Jesús. *Guía de lectura, op. cit.*, 314

Si consideramos lo dicho ya sobre el escuchar originario, aquel que abre al Dasein a su poder ser más propio en la escucha de la llamada de la conciencia y, podríamos suponer, a la voz del amigo, esto no exige, por lo tanto, que ni llamada ni amigo “digan” algo. Como ha señalado Martínez: “en el origen de ese movimiento del silencio, Heidegger situará la llamada de una conciencia que, frente a sus exégesis tradicionales, carecerá de voz alguna y será capaz de acallar toda otra voz”¹⁶⁹. En efecto, la llamada de la conciencia, como hemos anticipado, “no dice nada”, “no se expresa en palabras”, “es una llamada silente”, pero que, sin embargo, *da a entender algo* que es crucial para la existencia del Dasein: articula discursivamente –en la forma de una llamada que puede ser escuchada y que requiere del silencio—un comprender (de una *visión, sicht*, la transparencia) que se encuentra anímicamente templado (por la angustia); llamada que es pre-lingüística, pre-interpretativa, pero que, puede ser apropiada y exteriorizada en palabras. La *voz del amigo*, de la cual no sabemos nada, salvo que es llevada consigo por cada Dasein y que pertenece al ámbito fenoménico de su comprensibilidad, también *da a entender algo* cuando el Dasein escucha su poder-ser más propio.

¿Qué podemos extraer de lo dicho para abordar el análisis de la *voz del amigo* en relación al de la llamada de la conciencia? Desde el punto de vista del contexto en que es situado esta voz, diremos, en primer lugar, que la *voz del amigo* ha sido colocada en un lugar significativo dentro de la analítica existencial: aquel en que el Dasein se abre su poder-ser más propio.

1. La estructura del discurso está invariablemente ligada al coestar –lo que significa que el discurso siempre comprende una cuestión dialógica y comunicativa—y, además, articula algo como algo, muestra algo como algo a alguien, tanto a los otros del mundo compartido, como al mismo Dasein. Y aunque la comunicación no es algo propio de la llamada de la conciencia –Heidegger es explícito en esto—si el *escuchar a alguien* es el estar abierto al otro en cuanto coestar, la estructura del “mostrar algo a alguien” que es propia del discurso, supondrá, como veremos, que el Dasein *puede* “mostrar” algo a sí mismo.

¹⁶⁹ Martínez, P., *op. cit.*, p. 122.

2. El escuchar, como fenómeno discursivo que aclara la comprensibilidad del Dasein, articula cooriginariamente una disposición afectiva y una comprensibilidad, que en el caso de la llamada corresponden a la disposición de la angustia y a la particular visión que Heidegger denomina como transparencia. Visto así, escuchar la voz del amigo supondrá, entonces, también la articulación de una comprensibilidad afectivamente dispuesta de aquello que *muestra* al Dasein. Como la voz del amigo está, tal como hemos señalado, situada en un lugar ontológico que abre al poder-ser propio del Dasein, es posible aventurar que la disposición afectiva a la que se liga originariamente esta *voz*, sea la angustia.

3. Que la apertura del Dasein en cuanto *coestar* que se da en la escucha sea como un *escuchar a alguien*, está señalando de manera evidente al otro en el seno mismo del Dasein. Pero este “alguien” no está “presente” como *otro* Dasein singular, ni tampoco proviene de una voz por encima —como una voz divina— sino que es *llevado consigo*, por el mismo Dasein, por *cada* Dasein, *como la voz del amigo*. Supondremos, entonces, que la voz del amigo tiene un carácter existencial, que apunta al *coestar*, y que el otro ya está consignado ontológicamente, incluso si al escuchar esta *voz* no oigo a nadie distinto de mí, así como en la llamada de la conciencia es el propio Dasein quien se llama a sí mismo. El *escuchar a alguien*, nos habla del lugar existencial del otro en el propio Dasein. Por lo tanto, cuando el Dasein comprende su poder-ser más propio es en apertura al otro. La cuestión que aparece, aquí, es: de qué manera esta *escucha* a lo más propio, que apunta hacia el originario *coestar* del Dasein, es un abrirse al propio sí mismo en cuanto otro. Si la voz del amigo tiene el lugar del otro en la apertura al poder-ser propio, podrá, por una parte, aclarar el modo en que se configura la llamada: el quien de la llamada en su complejidad doble (escuchar y llamar al mismo tiempo) pero también, por medio del *coestar*, aclarar el “solipsismo” existencial del Dasein en el fenómeno de la conciencia. Esto nos deja una puerta abierta hacia la pregunta por la *alteridad* en el propio Dasein, que retomaremos hacia el final de este escrito. ¿Quién es el otro? O cómo dar cabida a la “otredad” dentro de la “mismidad”, y, por supuesto, las derivas éticas que esto pueda tener en la constitución ontológica de la subjetividad.

TERCERA PARTE

La voz del amigo y la llamada de la conciencia.

Escuchar, solipsismo y propiedad

*

Al comienzo de la segunda sección de *Ser y tiempo*, Heidegger abordará el fenómeno de la conciencia, junto con el de la muerte, con el objetivo de dar con una interpretación del Dasein como unidad originaria, en su integridad y propiedad. Ambos, analíticamente imbricados, problematizan la transición del Dasein desde la *impropiedad* a la *propiedad* y la cuestión del ser-propio, si bien desde ángulos diferentes¹⁷⁰. En este contexto, la conciencia le permitirá a Heidegger abordar la propiedad (*Eigentlichkeit*) del Dasein, siendo vista como aquel fenómeno de apertura en que este ente se comprende a sí mismo en su posibilidad más propia de ser, habiendo asumido ya de manera ejecutiva la propia mortalidad (finitud)¹⁷¹. Este hacerse cargo de sí se denomina el estado de resuelto (*Entschlossenheit*), modo de aperturidad que resulta de *escuchar* la llamada de la conciencia. El Dasein, *desoyendo* al uno-mismo y escuchando al si-mismo que llama desde el temple anímico de la angustia, ha asumido su propio ser-culpable (*Schuldigsein*) y proyectado libremente sus posibilidades de existencia con el horizonte de la propia muerte como posibilidad última.

La conciencia, fenómeno de carácter autocomprendivo, enfrenta al Dasein a su poder-ser propio, haciéndolo transparente para sí mismo. Con el poder-ser-sí-mismo se ha apuntado a la pregunta por el *quien* del Dasein, de su *mismidad*, esta vez en el contexto de la propiedad¹⁷². El Dasein impropio ha sido caracterizado por Heidegger como uno-mismo,

¹⁷⁰ Al iniciar la segunda sección de *Ser y tiempo*, Heidegger se propone mostrar al ser del Dasein en su posible *propiedad e integridad*. Antes de indagar en la propiedad desde el fenómeno de la conciencia, expondrá el fenómeno de la muerte. Con éste, Heidegger comprenderá la integridad (*Ganzheit*) del Dasein, esto es, la posibilidad de estar entero desde un punto de vista diacrónico, como un ente que existe *entre* el nacimiento y la muerte. El Dasein tiene aquel peculiar modo de ser referido a una posibilidad última, que es cierta e indelegable. Como fenómeno existencial del Dasein, la muerte toma la forma de una *anticipación*, de un *poder-estar vuelto hacia la muerte*. Asumida *propiamente*, el existencial estar vuelto hacia la muerte, da cuenta de la individuación radical del Dasein ante la posibilidad de su propia muerte, posibilidad última, sacándolo del anonimato del uno.

¹⁷¹ Vigo, A., *op. cit.*, p. 271

¹⁷² Como hemos visto, la cuestión de la *mismidad* (*Selbst*) del Dasein, ente al que le incumbe su propio ser, no puede ser entendida desde el punto de vista substancial o inmanente de un sujeto, sino como *modos o maneras de existencia*. La estructura de ser del Dasein tiene la forma del *proyecto*, es un *poder-ser-comprensor* al que le

como aquel ente que se encuentra absorbido en las ocupaciones del mundo y perdido en el *uno*, y que constituye, metodológicamente, el punto de partida para la comprensión del sí-mismo propio. En este capítulo ahondaremos en el *quien* del Dasein en la estructura ontológica del fenómeno de la conciencia. Tras exponer los elementos fundamentales de la conciencia entendida como llamada, y destacando el lugar crucial de la disposición afectiva de la angustia, se indagará en la llamada desde la noción de la *voz del amigo*. Como veremos, esta figura arroja luces respecto a cómo comprender al Dasein en cuanto *coestar* en su apertura al propio sí-mismo, que, templada por la angustia, parece aislarlo en un “solipsismo” existencial que deberá ser comprendido en su peculiaridad. Tanto el aislamiento del Dasein del que da cuenta el fenómeno de la conciencia, como el lugar del *otro* al que apunta el *escuchar de la voz del amigo*, podrán ser aclarados a partir de esta enigmática figura.

*

incumbe su propio ser en tanto que *cada vez mío*, y *que*, en su condición de arrojado, en su fáctico estar-en-el-mundo, “ha quedado libre” para la impropiedad o la propiedad.

CAPÍTULO CUARTO

El fenómeno existencial de la conciencia, *Gewissen*

En la cotidianidad mediana, el Dasein ya se ha comprendido a sí mismo desde la impropiedad, en su inmediato estar absorbido en el mundo, ocupado con el ente a la mano y el solícito relacionarse con los otros. La respuesta sobre *quien* es el Dasein de la cotidianidad ha quedado señalada bajo la noción de *uno*. El Dasein está, primariamente, perdido en el uno y su estado interpretativo, por medio del cual “ya se ha decidido siempre el inmediato poder-ser fáctico del Dasein: sus tareas, sus reglas, sus patrones de medida, la urgencia y el alcance de su ocupado y solícito estar-en-el-mundo”¹⁷³. Al Dasein de la cotidianidad se le ha sustraído “la toma entre manos” de sus posibilidades de ser, pues, como hemos visto, el uno *aliviana la carga* de la decisión sobre la propia existencia, velando a la muerte como posibilidad propiamente asumida, así como la angustia de su inhóspito estar fundado en la nada. El modo en que el Dasein *abre* el mundo en la medianidad es lo que Heidegger denomina la *caída*: aquella comprensión e interpretabilidad del mundo que está delimitada por la habladería cotidiana (modo cotidiano del discurso), por la curiosidad (modo cotidiano de la visión), por la ambigüedad (modo cotidiano de la interpretación) y por el miedo. De ahí que Heidegger se pregunte ¿Quién es el que “propiamente” elige en la medianidad? ¿Es el sí-mismo propio o el uno-mismo público?

Pero el Dasein, como poder-ser, también deberá analizarse en su posibilidad de existir de manera propia. Esta posibilidad supone una *modificación existensiva del uno-mismo*. ¿En qué consiste esta modificación? Para Heidegger, se trata de una *recuperación de sí mismo de la pérdida en el uno*. Esta recuperación, como un retornar a sí mismo, requiere que el Dasein elija “propiamente”, esto es, que no se pierda en la elección a la que su comprensibilidad cotidiana lo impulsa ¿Y en qué consistirá este *recuperarse*, este traerse de vuelta? Aquella modificación del uno-mismo que lo convierte en un sí-mismo *propio* se llevará a cabo como una reparación de esta falta de elección:

¹⁷³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 289

“Significa *hacer esa elección*, decidirse por un poder-ser desde el propio sí-mismo. Al hacer la elección, el Dasein se *posibilita* a sí mismo por primera vez su poder-ser propio”¹⁷⁴

El Dasein, por lo tanto, tiene que *elegirse*. Pero para elegirse debe encontrarse. Y, como está *perdido* en el uno, para encontrarse, primero, debe ser “mostrado” a sí mismo en su posible propiedad¹⁷⁵. La conciencia, *Gewissen*, es vista por Heidegger como aquel fenómeno que irrumpe en la comprensión cotidiana que tiene el Dasein de sí, y le permite atestiguar su poder-ser propio desde sí mismo, comprenderse en su posible existencia propia¹⁷⁶. Como la conciencia “da a entender algo”, *abre*, es un fenómeno del Ahí del Dasein, que, en este caso, apunta hacia la aperturidad más originaria: el abrirse a sí mismo como poder-ser propio. Como fenómeno del Ahí, la conciencia se sitúa en relación a la disposición afectiva o encontrarse, el comprender, el discurso y la caída, siendo este último, aquel modo de la aperturidad del Dasein en la medianidad. Sin embargo, Heidegger es enfático en advertir que no se tratará de analizar mecánicamente a la conciencia como un caso “aplicado” de los fenómenos del Ahí, sino, más bien, en mostrar cómo la conciencia –en tanto que apertura al poder-ser más propio—permite una comprensión más originaria del Ahí del Dasein. Si el estado de abierto del Dasein es la verdad originaria, *alétheia*, y el Dasein es el ser-verdadero en tanto que ser-descubridor, la conciencia será entendida como “un modo del advenir, una modulación de la *alétheia*, en rigor, una manera de estar en el desvelamiento y en el velamiento (*léthe*) inherentes a la existencia”¹⁷⁷. Esta aperturidad más originaria, en que el Dasein es su poder-ser propio como estado de resuelto o resolución (*Entschlossenheit*), es lo que Heidegger denomina la *verdad de la existencia*¹⁷⁸.

El Dasein en cuanto Ahí, proyecta su poder-ser en un ámbito fáctico que ha limitado, desde ya, las posibilidades de su existencia. Esta facticidad, abierta por el temple anímico y que se presenta como una carga, es el imperativo tener-que-ser (*Zu-sein*) en determinado ámbito de la existencia, desde el cual proyectar posibilidades. En su condición de arrojado, el Dasein “sabe” lo que pasa con él mismo, *comprende*, “y lo sabe en la medida en que se ha

¹⁷⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 290

¹⁷⁵ *Ídem*.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 289

¹⁷⁷ Acevedo, J. 1999. Heidegger y la época técnica. 2ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, p. 46

¹⁷⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 244

proyectado hacia posibilidades de sí mismo, o bien –sumiéndose en el uno—se las ha dejado presentar por el estado interpretativo público”¹⁷⁹. Lo que hace existencialmente posible que el Dasein se proyecte como sí-mismo o uno-mismo, es el discursivo *escuchar* a otros, que en el ámbito de la cotidianidad mediana se manifiesta en la *escucha* de la habladoría:

“Perdido en lo público del uno del uno y en su habladoría, el Dasein, al escuchar al uno-mismo, *desoye* su propio sí mismo”¹⁸⁰

El escuchar es un fenómeno discursivo crucial dentro de la analítica, puesto que aclara el comprender y la aperturidad del Dasein a su propio ser, tanto en la impropiedad como en la propiedad. La comprensión de la conciencia, de lo que ésta “da a entender”, supone que el Dasein *desoiga* al uno y *escuche* al propio sí mismo. Sólo así puede “rescatarse” de su estar perdido en el *uno*, con sus posibilidades ya establecidas, y *traerse* de vuelta hacia sí-mismo. La estructura discursiva que aclara el modo y alcance de esta comprensibilidad es la *llamada de la conciencia*. Es esta llamada una modalidad del discurso, ámbito del Ahí a la que esencialmente le pertenecen el *escuchar* (*Hören*) y el *callar* (*Schweigen*), posibilidades discursivas que aclaran de manera fundamental la aperturidad que supone la conciencia. Tal como ha señalado Acevedo, “en el callado diálogo del alma consigo misma –para usar una expresión de Aristóteles—no se trata de charlar o parlotear sino, más bien, de prestar oídos y guardar silencio”¹⁸¹. Una primera aproximación, la señala como aquel fenómeno que interrumpe y quebranta la escucha del *uno* y su habladoría.

Siguiendo esquemáticamente lo planteado por Heidegger, hay cuatro ejes desde los cuales situarnos en la llamada como discurso.

Primero, ¿quién es llamado, quien es interpelado por la llamada de la conciencia? Ha quedado claro que la conciencia llama al Dasein, al ente que somos cada vez nosotros mismos, y nos da a entender algo. Segundo, ¿Quién es el que llama, quien es el vocante?

¹⁷⁹Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 292

¹⁸⁰ *Ídem*.

¹⁸¹ Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, ed. cit., p. 46

Como señala Acevedo, *nadie*. Y especifica: nadie distinto de mí mismo¹⁸². Es decir, no se trataría de alguna voz extraña, exterior al Dasein, algo que provenga de otro Dasein ni tampoco de “algo” que tenga la forma de lo meramente presente. El vocante, como señala, es el mismo Dasein. Volveremos a este punto en un momento.

Ahora bien, si *discurrir*, es *discurrir sobre algo* ¿acerca de qué habla la llamada de la conciencia? ¿qué es lo “tratado”, lo interpelado en su vocar? En esta interpelación la llamada habla del Dasein. Y si bien éste ya *sabe* de sí, se ha abierto para sí mismo y lo ha hecho desde la ocupación inmediata con el ente a la mano, la llamada “sacude repentinamente” la comprensión cotidiana que este ente tiene de sí como uno-mismo, llamándolo *hacia* el sí-mismo propio de manera inequívoca¹⁸³. ¿Qué le dice la conciencia al interpelado? Estrictamente hablando, no le dice nada, no entrega información, no cuenta nada, no expresa lingüísticamente algún mensaje ni se refiere a nada que esté en el mundo a la mano. Sin embargo “da a entender algo”, *abre* un ámbito de posibilidades, que puede ser comprendido.

Finalmente, ¿de qué manera se manifiesta la llamada de la conciencia? ¿cómo se da a entender? Esta llamada sólo puede quebrantar la escucha del *uno*, interrumpir y acallar la habladoría, si es que logra despertar, como señala Heidegger, “una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno”¹⁸⁴. A diferencia de la habladoría cotidiana, su bullicio y la equívoca novedad que despierta la curiosidad del Dasein, la llamada de la conciencia lo hará *silenciosa* e inequívocamente, sin dar lugar a la curiosidad: “aquello que da a entender llamando de esta manera es la conciencia”¹⁸⁵. La conciencia *habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Así vista, la comprensión de la llamada se revela como un *escuchar que guarda silencio* y que tiene la forma de un *querer-tener-conciencia*. Si la llamada es comprendida, el Dasein tiene la posibilidad de encontrarse y poder-elegirse, esto es, recuperarse a sí-mismo desde el *uno*, en aquel acto existensivo denominado la *resolución (Entschlossenheit)* en que este ente elige ser-sí-mismo.

¹⁸² Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, ed. cit., p. 46

¹⁸³ Como precisa Heidegger, que el uno-mismo sea llamado al sí-mismo no ha empujado al Dasein a una “interioridad” en la que quede encapsulado frente al mundo exterior, puesto que, en virtud de su estructura existencial, el sí-mismo sólo puede ser en la forma de un estar-en-el-mundo.

¹⁸⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 293

¹⁸⁵ *Ídem*.

Metodológicamente, la experiencia fáctica que le sirve de punto de partida a Heidegger para abordar la *llamada* será lo que cotidianamente se conoce como *voz de la conciencia*. De esta experiencia, Heidegger captura no la idea de locución verbal, sino el que esta “voz” es entendida mundanamente como una experiencia que da a entender algo¹⁸⁶. Las diversas interpretaciones sobre la proveniencia de la voz o lo que ésta pueda decir, ponen al descubierto un *factum* del Dasein, un fenómeno originario que deberá ser rastreado hasta sus fundamentos y estructuras existenciales. Es la conciencia un fenómeno del Dasein, parte de su constitución existencial y, como tal, deberá ser analizada desde un punto de vista ontológico-existencial, desmarcándose de cualquier interpretación psicológica, teológica, ético-moral o biológica.

“El análisis ontológico de la conciencia así comprendido es previo a una descripción psicológica de las vivencias de la conciencia moral y a una clasificación de las mismas; y es ajeno a una ‘explicación’ biológica, o lo que es igual, a una disolución del fenómeno. Pero no menor es su distancia de una interpretación teológica de la conciencia o, más aun, de una utilización de este fenómeno para la demostración de la existencia de Dios o como una ‘inmediata’ conciencia de Dios”¹⁸⁷

Todas estas descripciones, si bien hacen parte de lo que podríamos señalar como la interpretación o el imaginario cotidiano respecto de la conciencia, tienen de base, asientan su posibilidad, en aquella estructura existencial que es la conciencia. Aunque Heidegger utiliza la palabra *Gewissen*, que refiere a la conciencia moral, intentará despojarla de cualquier connotación ético-moral. Como ha señalado Brito “al filósofo no le interesa tanto lo que en la conciencia habría de amonestación e instancia crítica, sino mucho más el hecho de que ella se expresa en una especie de ‘voz interior’”¹⁸⁸. Esto es relevante, puesto que algunas palabras dentro de este análisis, como las de *llamada* o la de *culpa*, se diferenciarán estrictamente de

¹⁸⁶ “Cuando la interpretación cotidiana habla de una ‘voz’ de la conciencia, no se refiere, obviamente, a una locución verbal, que de hecho no se da, sino que la ‘voz’ es comprendida como un dar-a-entender-algo” [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 293]

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 290

¹⁸⁸ Brito, R. 2018. Heidegger y la existencia propia: una ética para enfrentar la actual crisis planetaria. Santiago de Chile: RIL Editores, p. 72

la interpretación ordinaria de la conciencia que la indica como instancia crítica con contenido moral, capaz de distinguir entre el bien y el mal.

Heidegger reorienta tanto la noción de conciencia hacia una perspectiva ontológica-existencial y desde ese punto de vista, no pretende plantear una ética. Sin embargo, como ha señalado Vigo, la tematización de la conciencia podría pertenecer al ámbito de una «protoética», una estructura que en lugar de referir a un contenido material de normas morales específicas, daría cuenta de la “*posibilidad existencial* de algunos de los fenómenos fundamentales vinculados con la moralidad, como tal”, y que marcarían, en la propia constitución de ser del Dasein, “algo así como el lugar ontológico del fenómeno de la moralidad en la existencia humana”¹⁸⁹. Por su parte, Acevedo ha señalado que, lo que se pueda llamar una “ética” en *Ser y tiempo* “no es ni una ética material de los valores, al estilo de Scheler, ni una ética formal como la del imperativo categórico de Kant; es, más bien, una ‘ética’ de la vocación, de la autenticidad, de la genuinidad”¹⁹⁰, que habrá de entenderse en el contexto de la ontología fundamental del Dasein y con la pregunta por el sentido del ser como horizonte. En cualquier caso, lo que hay que tener presente, es que vista como protoética o como una ética, la conciencia según Heidegger no cierra, no determina la instancia de lo bueno y lo malo, sino que enfatiza, justamente, el carácter *proyectivo* del ser comprensor del Dasein como ser-posible y sus modalidades de existir.

Al ser un fenómeno existencial del Dasein, la conciencia no es algo intermitente, no es un hecho que ocurra ocasionalmente ni, tampoco, voluntariamente. La conciencia solo *es* en el modo de ser del Dasein. Desde este punto de vista, “el Dasein se llama a sí mismo constantemente, se invita a sí mismo a modificar su modo caído de estar-en-el-mundo”¹⁹¹. La conciencia está siempre *llamando*, sin embargo, puede o no ser oída, no siempre es *comprendida*. Como habla única y constantemente en la modalidad del silencio, el ser *escuchada* requiere que se acalle la habladuría, que el Dasein interpelado e intimado guarde

¹⁸⁹ Vigo, A., *op. cit.*, p.197 y s.

¹⁹⁰ Acevedo, J. *Heidegger y la época técnica*, ed. cit., p. 19

¹⁹¹ Brito, R., *op. cit.*, p. 72

silencio sobre sí mismo¹⁹², en un temple anímico particular: la angustia. Sin embargo, al igual que todo llamado, la conciencia puede ser *desoída*, pero esto no significa que la conciencia desaparezca como fenómeno existencial. Si la escucha no se produce, la llamada seguirá interpelando, pero el Dasein no se dará la vuelta.

“En esa tendencia a abrir que tiene la llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará a quien quiera ser traído de vuelta”¹⁹³

Como señala Heidegger, lo que la llamada abre es inequívoco, aunque nada diga, aunque no se articule en una voz lingüística que informe de algo concreto del mundo, ni tampoco pretenda establecer un diálogo o “monólogo” negociador interno en el Dasein: “la llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar”¹⁹⁴. Más bien, la llamada *direcciona*. Cuando el uno-mismo es llamado al sí-mismo, lo que hace la llamada es “mostrar” en su discurrir una dirección. Al Dasein nada se le dice, sólo es llamado *hacia* su más propio poder-ser-sí-mismo.

“Hemos caracterizado la conciencia como una llamada que interpela al uno-mismo en su mismidad; en cuanto tal, es una intimación del sí-mismo a su poder –ser-sí-mismo, y por ello, un llamar al Dasein hacia adelante, hacia sus posibilidades”¹⁹⁵

La llamada será inequívoca, aunque cada Dasein pueda interpretarla fácticamente en forma diferente según sus posibilidades de comprensión. Estos “errores” no nacen de la equivocación de la llamada, sino, más bien, “por la manera cómo la llamada es *escuchada*: porque en vez de ser comprendida propiamente, es llevada por el uno mismo a un monólogo negociador, y tergiversada en su tendencia aperiente”¹⁹⁶. Si bien, la conciencia, que llama en el modo del silencio, es inequívoca en lo que muestra, cada Dasein puede entender de

¹⁹² “La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio. Con esto no solo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo” [Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 295]

¹⁹³ *Ibid.*, p. 293

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 295

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 296

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 295 s.

manera fáctica y de acuerdo a sus posibilidades concretas de comprensión, lo que ésta indica. La conciencia, por lo tanto, no es normativa: está indeterminada en las posibilidades fácticas que un Dasein pueda asumir en su existencia concreta.

Esta llamada silente, que no dice nada, que habla constantemente en la modalidad del silencio, que obliga al Dasein, también, a guardar silencio sobre sí mismo, que es indeterminada en su *contenido* más no en la certera *dirección* a la que apunta, no deberá confundirse con algún tipo de “comunicación” lingüística entre el vocante y el interpelado, si bien, hay algo que se *da a entender*, que se hace comprensible en la llamada. Estamos hablando de una estructura originaria de aperturidad de carácter discursivo –esto es, que articula una comprensibilidad afectivamente dispuesta y como tal, no supone originariamente una comunicación lingüística.

Llamada de la conciencia, angustia y el Dasein como *solus ipse*.

Llegado este punto, volvemos sobre el problema inicial. Si lo que se ha propuesto como objetivo de investigación ha sido caracterizar la llamada de la conciencia por medio de la expresión *voz del amigo*, la cuestión ahora será abordar lo que ésta pueda decirnos sobre la estructura ontológica de la llamada, y, en particular, sobre cómo entender el *quien* del Dasein en este contexto. ¿Qué relación es posible establecer entre *llamada de la conciencia* y *voz del amigo*? No podemos suponer de inmediato que Heidegger esté refiriéndose a la llamada de la conciencia con esta expresión, ni menos, homologarlas. Primero, no tienen, por decirlo así, el mismo estatus fenoménico. La llamada de la conciencia es un fenómeno existencial del Dasein; la voz del amigo tiene más bien la forma de una evocación poética, una figura, una metáfora que, tal como aparece en el contexto de la escucha, parece salirse de la rigurosidad analítica del análisis fenomenológico allí realizado. Además, como ha señalado Heidegger, la llamada tiene un carácter indeterminado que no deberá asumirse desde el punto de vista de una “voz misteriosa” con atribución de persona.

Pero, en la imagen de la voz del amigo resuena la llamada de la conciencia. Y, por lo demás ¿por qué ha sido puesta en un lugar tan significativo dentro de la analítica? ¿por qué

se encuentra en el “corazón” del Dasein *como* la escucha de una *voz del otro* que *lleva consigo*? Ya tendremos tiempo de observar o pensar quién es este amigo o su voz. Por ahora lo que interesa es apuntar hacia el significativo lugar ontológico en que aparece la *voz del amigo* y el modo en que podemos caracterizar a la *llamada* desde esta figura. Primero, ambas comparten un ámbito fenoménico, el del *escuchar*, aquel modo discursivo que articula la comprensibilidad más originaria del Dasein, su apertura al poder-ser-sí-mismo propio. Además, se insertan en el problema del *quien* del Dasein, de su *mismidad*. Sin embargo, aunque están en una posición similar, *apuntan* hacia cuestiones distintas.

Heidegger nos dice, el *escuchar a alguien* (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro del Dasein en cuanto *coestar*. Cuando el Dasein se abre a su poder-ser más propio, es *como* la escucha de la *voz del amigo que todo Dasein lleva consigo*. Esta apertura porta consigo, supone al *otro*, en el núcleo mismo del Dasein propio. Por otro lado, en la llamada de la conciencia, el Dasein es vocante e interpelado, se llama a sí mismo y tiene la posibilidad de escucharse. Y, además, lo hace desde la desazón de la angustia, aquella disposición afectiva fundamental que, como veremos, aísla al Dasein en un “solipsismo” existencial. En este contexto, el *otro* al que apunta la *voz del amigo* en la escucha, como estructura del coestar, se presenta de manera compleja en la *llamada de la conciencia*. ¿Habría, acaso, una cierta “inconsistencia” entre, por un lado, el Dasein como *solus ipse* que se llama y escucha a sí mismo desde la angustia, y, por otro lado, el lugar del *otro* en el núcleo del mismo Dasein, a la que apuntaría indirectamente la voz del amigo?

Si bien como se dijo al comienzo, el “solipsismo” existencial que describe Heidegger en este contexto marca sitúa al Dasein como un “yo aislado” pero que, al mismo tiempo, en su estar vuelto hacia sí queda expuesto al mundo, la cuestión es la siguiente. De qué manera, en el contexto de la analítica del Dasein, la *voz del amigo* puede aclarar este carácter “solipsista” de la *llamada*, en que el Dasein se muestra particularizado y aislado. ¿En qué sentido la llamada de la conciencia *aísla*? ¿Cómo interpretar la estructura del *coestar* del Dasein en la llamada de la conciencia? Considerando la estructura existencial del Dasein, es posible articular el solipsismo y el coestar en el Dasein que se abre a su propiedad, aclarando el fenómeno de la conciencia y el lugar que tiene el otro en la apertura al propio sí mismo.

La conciencia se experimenta como una *llamada*. Tiene un carácter *vocativo*, es decir, interpela, invoca, llama la atención de quien oye y, como tal, por su misma forma, supone la posibilidad de ser *escuchada*, esto es, ser comprendida. La conciencia, fenómeno de apertura, “*da a entender algo*”, siendo el *escuchar* aquello que aclara la comprensibilidad del Dasein: en el escuchar la llamada de la conciencia está la posibilidad del Dasein, en cuanto coestar, de abrirse a su poder-ser más propio, asumiendo su condición de *proyecto arrojado* de cara a la muerte. La conciencia se experimenta como una *llamada*, pero ésta, como un fenómeno existencial del Dasein, no es algo externo a este ente. Entonces, ¿quién llama al Dasein? ¿Quién lo interpela de manera inequívoca? ¿Cómo es que en la conciencia el uno-mismo es llamado al sí-mismo? Heidegger ha señalado que tanto el vocante como el interpelado son el mismo Dasein; y ante la pregunta *quien* llama, responde: “en la conciencia el Dasein se llama a sí mismo”. Sin embargo, aunque esta lectura pueda tranquilizar la interpretación óptica o fáctica de la conciencia y su modo de manifestarse, desde la interpretación ontológica aquella especie de “equiparación” entre el que llama y el interpelado no es, en modo alguno, suficiente. La respuesta sobre *quien* es el vocante mismo, *quien* es el interpelado y cómo debe concebirse ontológicamente esta relación, debe ser aclarada para obtener una interpretación ontológica suficiente de la conciencia. Esto anticipa, por lo tanto, la manera peculiar en que puede comprenderse el “solipsismo” existencial del Dasein en la llamada de la conciencia, y el lugar que tiene la *voz del amigo* para esclarecer al *quien del Dasein, la estructura ontológica de la subjetividad*. En este punto entra en juego, la noción de angustia, como disposición afectiva fundamental que abre de modo eminente el mundo y muestra al Dasein, aislado, abrirse a su poder-ser propio.

La angustia es considerada por Heidegger como aquella disposición afectiva fundamental, un modo eminente de la aperturidad, que coloca al Dasein cotidiano, al Dasein *cadente*, sin previo aviso, ante sí mismo. El uno-mismo, perdido en el mundo de la ocupación, ha abierto ya el mundo y se comprende a sí mismo desde el estado interpretativo público. Se encuentra, como dice Acevedo, “sumergido en la “*ambigüedad del parloteo diario* en el cual nunca se decide si se descubre, encubre o desfigura aquello de que se habla”; está siendo “movido y aquietado por una *curiosidad* o *avidez de novedades* que ni los más complicados

y rebuscados medios de comunicación social podrían satisfacer por completo”¹⁹⁷. Absorbido en su mundo y perdido en el *uno*, al Dasein le ha sido “arrebatada”, por decirlo así, la posibilidad de ser propio, ha sido aliviado de la carga de su propio existir. Es lo que Heidegger ha denominado el movimiento de caída. Sin embargo, esta caída no debe entenderse en un sentido moral, como si el Dasein, poseedor de una suerte de prístina existencia, se precipitara originariamente hacia una vida mundana de pecado e impureza. La caída, en realidad, muestra ontológicamente aquel modo primario de ser del Dasein que ha abierto su Ahí desde la ocupación circunmundana y que tiene la forma de una *huida* de sí mismo. La caída muestra que el Dasein *huye* de sí mismo como poder-ser-propio.

“En esta huida el Dasein justamente no se pone ante sí mismo. Darse la espalda a sí mismo, en conformidad con el rasgo más propio de la caída, lleva *lejos* del Dasein”¹⁹⁸

Este darse la espalda está fundado en la angustia. Como se ha dicho, todo Dasein abre su Ahí desde la disposición afectiva, cualquier estado anímico muestra al mundo como carga, lo que es cooriginariamente comprendido y articulado discursivamente. Pero, precisará Heidegger, el Dasein es abierto en su Ahí, originariamente, por la angustia¹⁹⁹. Esta tiene un lugar ontológico crucial en la comprensión de la llamada de la conciencia, y no debe entenderse como un sentimiento, una manifestación fisiológica o un estado psicológico. Es, más bien, la constatación desazonadora del estar-en-el-mundo como “estar fuera de casa”. A diferencia del miedo, que teme de aquello que comparece dentro del mundo, ya sean los entes que están ahí, a la mano, o a la coexistencia misma con los otros, el *ante qué* de la angustia está completamente indeterminado, no es “nada” –es decir, nada del mundo, nada que pueda ser determinado. El mundo, así, adquiere afectivamente una total insignificancia, en el sentido de que lo amenazante en la angustia no se sitúa en *ninguna parte*. Pero esto no significa, como señala Heidegger, que el Dasein se angustie por “nada” (que al angustiarnos

¹⁹⁷ Acevedo, J. *Heidegger y la época técnica*, ed. cit., p. 51

¹⁹⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 209

¹⁹⁹ La angustia abre, originariamente, la inhospitalidad del mundo: “el no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario” [*Ibid.*, p. 213]. Este temple anímico determina desde siempre, en forma latente, el estar en el mundo. Todo mundo cotidiano, toda certidumbre, se ha construido de espaldas a la angustia.

podamos decir, una vez pasado el momento, que “no era nada” no es más que la constatación de lo indeterminado que resulta este fenómeno en su facticidad).

“Esta indeterminación no solo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto ‘relevantes’ (...) La totalidad respeccional –intramundaneamente descubierta—de lo a la mano y de lo que está-ahí carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo”²⁰⁰

Más bien, *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*, en su desnuda facticidad. El Dasein es enfrentado de pronto a la inhospitalidad que significa el estar arrojado a una existencia de la cual se desconoce su fundamento, pero que, sin embargo, está obligada a “ser fundamento” de sí misma; el estar arrojado a un fáctico estar-en-el-mundo desde el cual debe proyectar su existencia. En la angustia, toda familiaridad es derrumbada, el Dasein se siente *desazonado*: su angustia no proviene de nada y de ninguna parte, se angustia de su Ahí. Pero, además, esta desazón (*Unheimlichkeit*) tiene la forma de un no-estar-en-casa (*Nichtzuhause-sein*). La angustia ha develado, en un instante, la inhospitalidad del estar-en-el-mundo.

“En la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano. El ‘mundo’ ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí mismo en forma cadente a partir del ‘mundo’ y a partir del estado interpretativo público”²⁰¹

La significatividad del mundo cotidiano se derrumba, queda suspendida de golpe, y el Dasein queda *aislado* de la “familiaridad cotidiana” del “estar como en casa” (*Zuhause-sein*), y, por lo tanto, ya no puede comprenderse a partir del mundo y el estado interpretativo público. En un movimiento inequívoco, la angustia “trae de vuelta” al Dasein a aquello por lo que originariamente se angustia: hacia su ser en cuanto estar-en-el-mundo. Sin embargo, no el *estar-en-medio* del ente a la mano, sino su estar fácticamente lanzado a una existencia

²⁰⁰ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 210

²⁰¹ *Ibid.*, p. 212

de la cual es imperativo hacerse cargo de algún modo, y desde la que tiene que proyectar el propio poder-ser. La angustia revela su *ser libre para...*

“La angustia revela al Dasein su *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para...* (*propensio in...*) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el-mundo”²⁰².

El angustiarse como tal, este movimiento que impide que el Dasein se siga comprendiendo a sí mismo desde el uno y lo público, que impide su caída, tiene una característica particular que me interesa destacar. La angustia *aisla* al Dasein. ¿Qué puede significar esto en el contexto de *Ser y tiempo*, donde hemos visto que, justamente, el Dasein es en cuanto estar-en-el-mundo? ¿Cómo es que el Dasein puede estar aislado si su característica fundamental es la apertura? Analicemos este punto, pues es crucial para entender a la conciencia como una llamada en que el Dasein se llama desde sí mismo *hacia* sí-mismo, en términos de dirección y de “movimiento” de recuperación de sí. Señala Heidegger:

“la angustia *aisla* al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades (...) la angustia abre, pues, al Dasein *como ser posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo y en cuanto *aislado en el aislamiento*”²⁰³.

En esta disposición afectiva, “nada” del mundo es lo que angustia al Dasein, ningún ente identificable puede volverse amenazante. Se encuentra volcado a su apertura en cuanto tal. Y esa apertura es *propia*, en el sentido de que es intransferible, se trata de su Ahí, del Ahí de cada Dasein. Es su propio estar-en-el-mundo. Como señala Brito “en esta disposición afectiva el Dasein no queda volcado afuera en algún ente particular, como cuando estoy triste lo estoy por alguna situación vital concreta y reconocible, sino puesto en su apertura,

²⁰² Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 212

²⁰³ *Ídem*. El destacado es mío.

expuesto a la nada de su más originaria posibilidad”²⁰⁴. El Dasein se angustia de su *propio* estar-en-el-mundo, que es intransferible. De ahí que la angustia indique un peculiar movimiento de singularización del Dasein: en la angustia queda abierto el mundo como mundo, y el estar-en, es decir, su aperturidad, en tanto que *poder-ser aislado, puro y arrojado*²⁰⁵. La angustia revela al propio ser como poder-ser, la libertad de ser posible en la facticidad del existir. En este sentido, queda *aislado* en aquel poder-ser fáctico que sólo puede ser suyo, al igual que es la propia muerte: posibilidad última, cierta e intransferible.

Sin embargo, en este movimiento el Dasein no se ha encapsulado como un sujeto que se queda a solas consigo, sino, lo que se ha revelado en la angustia es su originario estar-en-el-mundo: “la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*. Pero este ‘solipsismo’ existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”²⁰⁶. Por lo tanto, el *solipsismo existencial* –entre comillas– al que apunta Heidegger, deberá ser entendido en un sentido completamente distinto de cómo es visto tradicionalmente. El Dasein ha quedado aislado *en cuanto* estar-en-el-mundo, expuesto radicalmente al propio ser *cada vez mío*.

La angustia, revela al Dasein su ser como *cuidado*, constituido tanto por su facticidad (condición de arrojado), su existencialidad (su poder-ser, su carácter de proyecto) y su caída (el modo en que está en-medio-del-mundo). Heidegger formula al cuidado del siguiente modo: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en- (el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”²⁰⁷. El ser del Dasein es un *anticiparse a sí*, puesto que es ya un proyecto de ser, una posibilidad que se experimenta como tal y, como toda posibilidad, supone la anticipación, el estar más allá de sí mismo. El carácter proyectivo del Dasein, su existencialidad, es abierta en el *comprender*. Como posibilidad límite de anticipación, está la muerte. De ahí que el Dasein pueda vivir de cara a la muerte, como una anticipación de ésta. El Dasein se determina, además, por su *facticidad*, es decir, su ser en

²⁰⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 212

²⁰⁵ *Ídem*.

²⁰⁶ *Ídem*.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 216

cuanto estar-en-el-mundo ha delimitado las posibilidades de la propia existencia: su “tener que ser” se revela como carga en la disposición afectiva. De ahí que, tomando la existencialidad y la facticidad del Dasein, abiertos en el comprender y la disposición afectiva de manera cooriginaria, se pueda denominar a este ente como un *proyecto arrojado*. Finalmente, esta existencialidad y facticidad se experimentan *en medio* de un mundo, primariamente, en el modo de la caída, en el inmediato ocuparse del ente a la mano, que se caracteriza por la huida de sí y su refugio en el *uno*. Y es desde este estar-en-medio del mundo desde donde se hace concreto, patente, en primera instancia, que al Dasein *le incumbe su ser como cuidado*, pero en el ocuparse de lo a la mano (*Besorgen*) y en la solícita relación con los otros (*Fürsorge*).

La angustia, como señala Heidegger, es aquella disposición afectiva fundamental que abre, de manera privilegiada al ser del Dasein como *libre para* su posibilidad más propia, y lo hace en cuanto que aísla: suspende la familiaridad de su mundo, y, en la desazón del estar-fuera-de-casa, “recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser”²⁰⁸. Tal aislamiento es relevante, pues las posibilidades de existir se muestran como tales, sin haber sido desfiguradas en la cotidianidad mediana. Al derrumbar la significatividad del mundo cotidiano, deja al Dasein abierto en su facticidad proyectante más propia, dejando al Dasein en libertad. La llamada de la conciencia y su movimiento inequívoco, ha articulado en cuanto discurso el temple anímico de la angustia y dado al Dasein la comprensión de la transparencia de su ser.

Escuchar la llamada de la conciencia

Habiendo revisado, entonces, la manera en que la angustia es concebida por Heidegger, su articulación con el cuidado y el carácter “solipsista” del Dasein en su apertura al poder-ser propio; podemos volver con mayor claridad sobre las preguntas antes realizadas. ¿Quién es el vocante de la llamada? ¿Quién es el interpelado? ¿Qué supone esta escucha, este comprender de la llamada? Para luego, en el siguiente capítulo, poder entender el rol que la *voz del amigo* puede jugar en este marco conceptual.

²⁰⁸ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 214 s.

Hemos dicho que la conciencia llama al sí-mismo del Dasein a salir de su pérdida en el *uno*, que se encuentra absorbido y refugiado en el mundo del cual se ocupa. Esto es, el Dasein *cadente* que, dando la espalda a la angustia, ha *huido* de la desazón del desnudo y factico estar-en-el-mundo, y con eso, de su libertad de poder-ser. El interpelado es, así, el uno-mismo. En la llamada, que proviene del Dasein desazonado en la angustia de su fáctico poder-ser, como veremos, hay una inequívoca dirección hacia la que apunta el vocar de la conciencia. Al interpelar al uno-mismo en su *mismidad*, en su *quién*, es la conciencia “una intimación del sí-mismo a su poder-ser-sí-mismo y, por ello, un llamar al Dasein hacia adelante, hacia sus posibilidades”²⁰⁹.

¿Y quien llama? ¿Quién es el vocante? *En la conciencia, el Dasein se llama a sí mismo*. Sin embargo, en una modalidad radicalmente diferente del interpelado. Como señala Heidegger, la respuesta de que el Dasein es *a la vez* el vocante y el interpelado no es, en modo alguno, ontológicamente suficiente²¹⁰, si bien fácticamente no despierte dudas al respecto. Lo primero que se advierte, para entender el modo radicalmente distinto en que está el vocante, es que está “presente” de manera diferente. Sin embargo, esta idea de “presencia” no debiese conducirnos a pensar que se trata de algo que está-ahí en el mundo. Como dice Heidegger “nada ‘mundano’ puede determinar quién es el vocante”²¹¹. Quien llama es el Dasein en su desazón, desde la inhospitalidad del mundo que se ha abierto de manera originaria en la angustia y que está latiendo ya siempre en todo Dasein²¹². Pero, aunque provenga del mismo Dasein, la llamada no se planifica ni ejecuta de manera voluntaria. Como señala Heidegger, “algo” llama (*es’ ruft*) inesperadamente e incluso contra la voluntad, pero esta llamada no viene de nada que esté conmigo en el mundo: “la llamada precede *de* mí, y, sin embargo, *de más allá* de mí”²¹³. ¿Qué es el *más allá*? No un ámbito trascendente, por encima del Dasein, sino aquello abierto por la angustia que resulta poco familiar. El algo es también indeterminado –no es una figura específica distinta del Dasein, pero tampoco el

²⁰⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 296

²¹⁰ *Ídem*.

²¹¹ *Ibid.*, p. 298

²¹² La angustia abre de modo primario el mundo; la llamada siempre llama, aunque no sea escuchada. El Dasein se llama a sí mismo, constantemente, para *traerse de vuelta*.

²¹³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 297

Dasein “actual”, “presente” en su evidente “dato del yo”. El “algo” que llama, es indeterminado: la posibilidad misma.

La llamada, templada por la angustia, interrumpe el curso obvio y cierto de la existencia cotidiana:

“Ese que llama es el Dasein en su desazón, es el originario y arrojado estar-en-el-mundo experimentado como un estar fuera de casa (*als Un-zuhause*), el nudo ‘*factum* que...’ en la nada del mundo. El vocante no es familiar al cotidiano uno-mismo –es algo así como una voz desconocida. ¿Qué podrá haber más extraño al uno, perdido como está en el variado ‘mundo’ de los quehaceres, que el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada? ‘Algo’ llama y, sin embargo, no ofrece para el oído atareado y curioso nada que pueda ser comunicado a otros, y discutido públicamente”²¹⁴

Como llama desde la desazón, el vocante no resulta “familiar” –puesto que no llama desde la significatividad del mundo, sino desde nada y ninguna parte. En ese sentido es que Heidegger puede decir que el vocante es *algo así como* una voz desconocida. Sin embargo, tanto como no debe confundirse que el vocante tenga el modo de ser de lo que está-ahí o a la mano; tampoco deberá entenderse por éste como una suerte de “poder” ajeno al Dasein. Aunque sea señalada como una especie de “voz” no se trata de alguna “voz” que se alzaría dentro del Dasein –una voz que *comunicara* algún mensaje, algo lingüístico. Quien llama también se mantiene en una notoria indeterminidad: no tiene acepción de persona, puesto que está en la caída de la significatividad del mundo. Es nadie del mundo compartido. De ahí que homologar la voz del amigo a la llamada de la conciencia o al vocante de la llamada no pueda ser algo inmediato, pues corre el riesgo de “determinar” bajo una figura específica y con carga tipológica, a la necesaria indeterminación del vocante de la llamada. La *voz del amigo* no será, tampoco, la metáfora de la conciencia. Apuntará, más bien, hacia la estructura del *coestar* del Dasein dentro de la conciencia y, en particular, del otro en la apertura al propio sí mismo.

²¹⁴ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 298

La llamada se revela al Dasein como *llamada del cuidado*, y su posibilidad ontológica misma se funda en el hecho de que el Dasein es, en el fondo de su ser, *cuidado*. Vista así, permite precisar la afirmación de que el Dasein es, a la vez, el vocante y el interpelado. Heidegger lo describe esquemáticamente: el vocante es el Dasein que, en su condición de arrojado, se angustia por su poder-ser, percibe su propia existencia como carga de manera radical. El interpelado es el mismo Dasein quien está siendo llamado a asumir su más propio poder-ser (anticiparse a sí, proyectarse en posibilidades de existencia). Ahora bien, si la conciencia es la *llamada del cuidado* que interpela desde la desazón del estar-en-el-mundo ¿qué es lo que da a entender al Dasein? ¿qué significa que ésta sea escuchada, comprendida? La definición más precisa que entrega Heidegger es la siguiente:

“La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación (Anruf)* al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo, y esto en el modo de una *intimación (Aufruf)* a despertar a su más propio ser-culpable (*Schuldigsein*)”²¹⁵.

La llamada de la conciencia, como *llamada silente* que interpela desde la desazón del estar-en-el-mundo, interpela al Dasein en el modo de una *intimación* a despertar su más propio ser-culpable. Sin embargo, lo hace en el modo del silencio, que, como señalamos previamente, este *silencio existencial* que permite la comprensión. Como señala Heidegger, “habla así tan solo porque la llamada no llama a entrar en la habladuría pública del uno, sino que, *sacando de esta, llama al silencio del poder-ser existente*”.²¹⁶ La llamada “acierta” en el interpelado, puesto que cada Dasein, aislado en su angustia, resulta absolutamente inconfundible para sí mismo: el Dasein interpelado es *cada vez mío*. El comprender correspondiente a la llamada se muestra como un *querer-tener-conciencia*, que se convierte en disponibilidad para la angustia²¹⁷.

La noción de culpa es reorientada por Heidegger desde un punto de vista ontológico, desmarcándose de cualquier connotación moral. Bajo la idea de “culpable” se expresa la noción de “ser responsable o “causante de”, señalada por Heidegger como “ser fundamento”.

²¹⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 291

²¹⁶ *Ibid.*, p. 298

²¹⁷ *Ibid.*, p. 315

Definirá así al ser-culpable como *ser fundamento de una nihilidad*, ser fundamento de un no. ¿Y que quiere decir con esto? La verdad es que no remite a algo muy distinto de lo que ya ha venido anticipando: ser fundamento de una nihilidad quiere decir que el Dasein, en su fáctico arrojamiento, está abierto para sí mismo en su *que es*, es decir, en la constatación de su si-mismidad a partir del *tener que existir*. Sin embargo, ha quedado oculto, cerrado, en su fundamento, en su *por qué*. De tal modo, el Dasein en su facticidad y existencialidad, *tiene que ser* fundamento, tiene que ser “responsable” de un ser (de su propio ser) que, en cuanto existencia arrojada, *no* se ha puesto a sí misma en su Ahí; y que siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo, pero que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en propiedad de sí mismo. Pero, además, al elegir una posibilidad existencial entre otras, el Dasein “será culpable” en la medida que no puede “actualizarlas” todas a la vez, siendo esta la lógica de su finitud²¹⁸. De ahí que, para Heidegger, el asumir el más propio ser-culpable suponga ser fundamento de una *nihilidad*, de un *no*. La llamada del cuidado, por lo tanto, lo interpelará a asumir la facticidad de la propia existencia que *no* se ha puesto a sí misma en su estar-en; así como asumir la existencialidad de su poder-ser que le pertenece, más él mismo no se ha dado en propiedad de sí. De este modo, asumir el propio ser-culpable, el ser-fundamento, significa asumir *no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio*.

Hemos visto que la conciencia es la llamada del cuidado que, desde la desazón del estar-en-el-mundo, intima al Dasein a su más propio poder-ser culpable. La adecuada comprensión de la llamada –su escuchar—significará, por lo tanto, un proyectarse a partir del modo de ser culpable. No se escoge tener conciencia, puesto que es un fenómeno del Dasein; lo que se decide es el *querer-tener-conciencia*. La aperturidad de Dasein que se da en este *escuchar propio*, en el *querer-tener-conciencia*, está constituida por la disposición afectiva de la angustia y el comprender como un proyectarse en el más propio ser-culpable, articulados discursivamente por una llamada silente que, además, lleva al silencio. Es lo que Heidegger denomina la resolución (*Entschlossenheit*): “el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable”²¹⁹.

²¹⁸ Calarco, M., *op. cit.*, p. 29, Traducción propia de: “Stated in more familiar terms, in choosing one possibility over others, Dasein is “at fault” or guilty insofar as it does not and can not actualize all of its possibilities. Such is the logic of finitude”

²¹⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 316

Si, para Heidegger, “la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, *cada vez mía*. Y esto no solo en el sentido de que lo interpelado es siempre el más propio poder-ser, sino porque la llamada viene del ente que soy cada vez yo mismo”²²⁰. ¿Cómo entender la *voz del amigo* en este contexto? Hasta ahora se ha podido concluir todo aquello que la voz del amigo no es: ésta no será metáfora de la *llamada de la conciencia*; tampoco es la alusión al Dasein que interpela en la llamada, primero, porque ésta, como llamada del cuidado, no da cabida a la “voz del otro” y, segundo, porque el “algo” que llama exige su indeterminación, y no puede ser asumido, de buenas a primeras, como “voz del amigo”, con acepción de persona. La pregunta, por lo tanto, que abre el análisis que sigue, es la siguiente: si escuchar la llamada de la conciencia –comprenderla— es *como* la escucha de la voz del amigo ¿cuál es el lugar del *otro* en este escuchar la llamada que abre al poder-ser propio?

²²⁰ *Ibid.*, p. 300

CAPITULO QUINTO.

Escuchar la «voz del amigo» en la llamada de la conciencia

Volvemos a retomar nuestro punto de partida. Relacionar la llamada de la conciencia y la *voz del amigo* para identificar, mediante esta última, la estructura del *coestar* en el fenómeno de la conciencia: articular, por una parte, aquel “aislamiento” peculiar en que se encuentra el Dasein que *escucha* la llamada; y, por otra parte, el sentido que, en este contexto, tiene el *otro* aludido en el *escuchar a alguien*. Sin embargo, las pretensiones de poder responder cabalmente a esta cuestión son limitadas. Si bien es posible, tal como hace Derrida, analizar la frase *bei sicht trägt* (llevar/portar junto a sí o cerca de sí) al amigo, en su conexión con la obra posterior de Heidegger, en el contexto de *Ser y tiempo*, ámbito en el cual se circunscribe este análisis, la *voz del amigo* tiene una aparición fugaz, metafórica, casi excediendo la rigurosidad del propio análisis que Heidegger está llevando a cabo²²¹. Tras ser mencionada de manera breve y furtiva en el análisis del escuchar, no se le vuelve a tratar en lo que resta de la obra y queda como en suspenso²²². Así como no hay claridad respecto a quién es el amigo, por qué es señalado de ese modo y en ese contexto significativo, tampoco se encuentran, en *Ser y tiempo*, referencias a la *amistad* que permitieran desentrañar el enigma que envuelve su breve aparición. La frase, pues, pasa desapercibida en el mayor de los casos, casi anecdóticamente, como la manera en que el Dasein se “escucha a sí mismo”. Así, por ejemplo, interpreta Rivera, al señalar que “Heidegger llegará a decir que nosotros nos escuchamos a nosotros mismos como la voz de un amigo que estuviera aconsejándonos”²²³. Sin embargo, incluso si partimos de la idea de que esta frase tiene un

²²¹ Ramos dos Reis, *op. cit.*, p. 44

²²² Como se dijo previamente, el *amigo* es mencionado una segunda y última vez en *Ser y tiempo*, en el contexto del fenómeno de la muerte, si bien en una posición completamente diferente del sentido que se le otorga en la frase que estamos analizando. Dos Reis ha analizado esta segunda aparición, en nexa con la primera. *Ésta, que* ha sido mencionada como el fenómeno óntico de la inminente “llegada de un amigo” para, justamente, diferenciarla de la inminencia del fenómeno existencial de la muerte. Sin embargo, se toma de ella para pensar la posibilidad de que esta “llegada de un amigo” pudiera, también, la llegada del amigo que el Dasein lleva junto a sí. Y se pregunta ¿cuándo sería el «momento» de la llegada de un amigo? Orientará su análisis a partir del vínculo la idea del “ladrón” y del robo, que señala San Pablo: “O Dia do Senhor vem como un ladrão, de noite”. Por una parte, se ha hecho eco de la interpretación de Derrida, quien supone al amigo como una figura ejemplar del convivir discursivo pero que no tiene por qué ser amistoso. En ese sentido, el otro podría ser un ladrón, y seguir, aún, siendo amigo. Pero luego, la palabra ladrón resuena con el amigo, si se piensa que la conciencia “roba” “arrebata” al Dasein de su refugio en la impersonalidad del uno.

²²³ *N. del T.* en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 483

carácter metafórico, puesto que Heidegger apunta hacia ella bajo la figura del *como...*, ¿metáfora de qué? ¿qué debemos entender por ella? ¿es acaso la voz del amigo una referencia a la llamada de la conciencia? ¿Y por qué referirse al modo en que el Dasein se llama a sí mismo bajo la figura de la voz del amigo? ¿Qué guarda consigo la noción de amigo?

Poner en relación, pues, a la llamada de la conciencia con la *voz del amigo* abre más preguntas que respuestas y obliga, dadas las características de la frase, a exponerla paso a paso, rodeando su complejidad. Como señala Fédier, “el giro destacable «*den Freund bei sich tragen*» literalmente: «llevar *consigo* (*auprès de soi*) al amigo» deja, poco a poco, filtrar su profundidad”²²⁴. No mucho se ha dicho sobre esta frase o sobre esta relación²²⁵. Algunos trabajos destacables son los de Fynsk, Derrida y Fédier, llevado las posibilidades interpretativas de la voz del amigo en direcciones distintas, y más allá de los límites de la analítica existencial y del pensar heideggeriano. Tras su lectura, es evidente que un análisis capaz de capturar toda la complejidad que envuelve esta breve mención, necesariamente tendría que extender su alcance, además, hacia momentos posteriores de la obra de Heidegger. El análisis aquí propuesto, circunscrito al contexto de *Ser y tiempo*, se propone una meta bastante más modesta: teniendo en cuenta el “solipsismo” existencial en que se encuentra el Dasein en el fenómeno de la conciencia, pensar el lugar del *coestar* en la comprensión de la *llamada* desde la figura de la voz del amigo, dando cuenta del posible lugar del *otro* en el Dasein propio; y, hasta cierto punto, yendo más allá de Heidegger, dejar una ventana abierta a la problemática ontológica y la problemática ética que suscita la cuestión de la *alteridad* en el seno del propio Dasein.

²²⁴ Fédier, F. 2017. *Voz del amigo*. En: *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*, Traducción de Jaime Sologuren López y Jorge Acevedo Guerra. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, p. 180

²²⁵ Además de los trabajos ya citados de Françoise Fédier y Jacques Derrida, cabe mencionar el de Christopher Fynsk: “The self and its witness: on Heidegger’s *Being and time*” en *Boundary 2*, Spring, 1982, Vol. 10, No. 3, pp. 185-207, Duke University Press; Róbson Ramos dos Reis, “Ouvir a voz do amigo...” En: *Veritas*, vol. 43, n.º 1, Porto Alegre, marzo 1988, pp. 43-54; Calarco, Matthew (2000) “Heidegger’s secret: alterity in the interpretation of *Gewissen* in *Being and time*” en *International Studies in Philosophy* 32:1, pp. 23-43; Dastur, Françoise (2017) “Conscience: the most intimate alterity (Ricoeur, Heidegger, Levinas)” en *Questions of phenomenology. Lenguaje, alterity, temporality, finitude*. Fordham University Press. A esto se agregan dos, que no fueron abordados en este estudio, y que realizan breves menciones a la figura de la voz del amigo: el de Jean Luc Nancy. *Un pensamiento finito*. Traducción de Juan Carlos Moreno Romo. Barcelona: Antrhops, 2002 (pp. 94-95) y de Jean-François Courtine, «Voix de la conscience et vocation de l’être», en *Confrontation*, Cahiers 20, invierno 1989, Aubier.

La llamada de la conciencia, templada anímicamente por la angustia, parece aislar en su escucha, al Dasein en un peculiar “solipsismo” existencial al que nos hemos referido previamente. Por otro lado, nos señala Heidegger en su conocida frase del §34, que el escuchar como auténtica y primaria apertura al poder-ser propio es *como el escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo* ¿Quiere decir Heidegger, acaso, que cuando el Dasein se abre a su poder-ser propio en la escucha de la llamada de la conciencia—escucha también la *voz del amigo*? ¿Y qué significaría, entonces, escuchar la voz del amigo cuando se oye la llamada?²²⁶ Si asumimos, como afirmación inicial, que en la escucha de la llamada de la conciencia se escucha la voz del amigo, ¿en qué sentido, entonces, el comprender la llamada de la conciencia *aísla* al Dasein si es que, al mismo tiempo, ésta es como la *escucha* del otro? Y, por otra parte ¿el comprender de la llamada y el comprender de la voz del amigo son lo mismo?

Al abordar el fenómeno de la angustia, se ha mostrado el “solipsismo” existencial y la especificidad del *solus ipse* heideggeriano, sosteniendo, luego, el modo en que la llamada de la conciencia *aísla* al Dasein. La llamada de la conciencia, como discurso, muestra al Dasein lo abierto en la disposición afectiva de la angustia: le ha revelado su desnudo y fáctico estar-en-el-mundo, el hecho de que es un ente arrojado que debe proyectar sus posibilidades de existencia, ha develado su esencial *ser-culpable*. Nada del mundo es lo que angustia al Dasein, ni la ocupación con lo a la mano, ni la relación con los otros. Éste se angustia por su propio ser, por tener que “ser fundamento” de una nihilidad desde la cual proyectar las posibilidades de su existir, un existir que *nunca* es apropiable del todo, pues en cada posibilidad escogida, otras posibilidades son denegadas. El Dasein cadente, que, ante lo abierto originariamente por la angustia, *huye* de sí mismo y se refugia en la mundanidad, es direccionado en la llamada de la conciencia, *hacia* el poder-ser más propio que *solo él* puede ser en su facticidad –de ahí su solipsismo. Movimiento que supone el asumir su poder-ser culpable. Este modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein por su conciencia, es lo que Heidegger ha denominado la resolución (*Entschlossenheit*): aquel *callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*²²⁷. La angustia es, así, un eje

²²⁶ Uniendo ambos fenómenos, podríamos decir que cuando el Dasein escucha la llamada de la conciencia, es decir, comprende su poder-ser más propio, tiene la forma de la escucha –un comprender– de la voz del amigo.

²²⁷ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 316

vertebrador de la llamada de la conciencia. La llamada de la conciencia, como una articulación de este temple anímico, *aísla* al Dasein en el poder-ser fáctico que sólo puede ser suyo, tan suya como aquella última posibilidad cierta pero indefinida, que es la muerte. El Dasein, en la angustia, queda vuelto hacia su propio poder-ser y es llamado desde la desazón de la que ha huido. En este sentido, la conciencia como llamada del cuidado, aclara —desde la angustia— que el Dasein es vocante e interpelado, que es el propio Dasein quien llama en la conciencia. Pues nadie más, salvo él mismo, puede quedar singularizado por la existencia que es y que lleva a cabo, de la cual debe ser proyecto y fundamento de cara a su muerte, su propia finitud.

Pero, al mismo tiempo, vimos que la *escucha* que abre al poder-ser-propio y que, en disposición de angustia, *aísla* al Dasein; es vista por Heidegger *como la escucha de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo*. Iremos con más detalle a esta frase. Pero, en principio, lo que esta misma frase revela es que aquella escucha, aquel *comprender* del Dasein de su poder-ser más propio (el de la resolución), al tener el modo de un *escuchar a alguien*, será entendido como el existencial estar abierto al otro, el *coestar* que es constitutivo del mismo Dasein. La escucha de la voz del amigo estaría mostrando cómo en la apertura al más propio sí-mismo, el *otro* está en el núcleo del Dasein.

Esto, por supuesto, ha sido señalado por Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*: el análisis de cualquier fenómeno existencial del Dasein debe considerar, siempre, su estructura fundamental como *estar-en-el-mundo*, y en este caso, el coestar como un momento esencial de esa estructura primaria. En este mismo sentido es que el “solipsismo” existencial al que Heidegger se refiere en su exposición sobre la angustia y en la llamada de la conciencia, debe ser atendido como fenómeno del Dasein. No se trataría, por lo tanto, del *solus ipse* carente de mundo, encapsulado en sí mismo, aislado de los otros. El Dasein, vuelto hacia sí, queda expuesto al mundo²²⁸. En un sentido radical, es llevado ante su mundo como mundo y ante sí mismo como estar-en-el-mundo.

²²⁸ De Lara, F., *op. cit.*, p. 174

Por lo tanto, el aislamiento de la llamada de la conciencia templada por la angustia no deberá entenderse en el caso de la analítica existencial como un *solus ipse* en sentido estricto, sino al Dasein aislado en cuanto *estar-en-el-mundo*. Si bien esto constituye una formalidad metodológica, y podemos afirmar, siendo fieles a la estructura analítica heideggeriana que, tanto en la llamada templada por la angustia como en la resolución, el Dasein queda vuelto hacia sí, pero expuesto al mundo —lo que supone el coestar—vale la pena preguntarse, si es que nos aferramos a la figura de la *voz del amigo* ¿de qué manera específica queda señalada la otredad, tanto en la llamada como en su escucha, por medio de esta figura?

La *voz del amigo* parece enlazada, de manera inmediata, a la llamada de la conciencia. Como hemos visto anteriormente, no sólo resuena en ella la óptica *voz de la conciencia* que le permite a Heidegger constatar el fenómeno fáctico desde el cual inicia su análisis, sino, principalmente, porque voz del amigo y llamada de la conciencia parecen tener una posición ontológica similar. Sin embargo, en el caso de la voz del amigo nada es explícito respecto a lo que da a entender ni tampoco quién es el amigo cuya voz es oída. De ella sólo sabemos que puede ser *escuchada*, esto es, *comprendida* y que, colocada en dicha posición ontológica, es un elemento relevante de la apertura al poder-ser propio. Por lo tanto, este análisis se resiste a asumir a la voz del amigo como metáfora de la llamada. Tampoco se busca señalar desde un comienzo que la voz del amigo sea el Dasein vocante de la conciencia, pues, aunque ambas sean colocadas en el lugar del poder-ser propio, ¿se puede realmente afirmar que lo que escucha el Dasein en la voz del amigo es lo que escucha en la llamada de la conciencia?

A partir de la figura de la *voz del amigo* y de su escucha como un *escuchar a alguien*, se busca aclarar la manera en que el *otro* aparece en el fenómeno de la conciencia. Lo que se sostendrá aquí es que la voz del amigo, con una posición estructural similar a la de la *llamada*, permite comprender un aspecto que no es del todo explícito al abordar la conciencia. Apunta, bajo la forma del *escuchar a alguien* —que es, también el de la escucha de la llamada de la conciencia—que la posibilidad de abrirse a sí mismo tiene que ver con el lugar del *otro* en esta apertura. Relacionando la voz del amigo con la llamada de la conciencia, es posible dar

cuenta de la estructura del coestar en la llamada de la conciencia, y el lugar que tiene el otro en el “solipsismo” existencial del Dasein.

Escuchar la voz *del amigo* que todo Dasein lleva consigo

“El escuchar a alguien (*das Hören auf...*) es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. El escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un *escuchar de la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo*”²²⁹

La frase que se ha destacado en cursivas, vista aquí en su contexto más amplio, puede diferenciarse analíticamente en tres partes. La primera de ellas, tiene que ver con la *escucha*, y señala el contexto dentro del se entenderá la figura de la voz del amigo; la segunda, se aboca al hecho de que esta voz es *llevada consigo* por el Dasein; la tercera, indaga sobre el *amigo* evocado a partir de su voz.

El Dasein se abre a su poder ser más propio “como un *escuchar de la voz del amigo*”. ¿Qué es lo que nos indica? Lo primero que se constata, es que esta figura ha sido puesta en un lugar significativo de la analítica existencial, justo ahí donde el *escuchar* aclara de manera primaria la comprensibilidad del Dasein: el escuchar como apertura a su poder-ser propio, tiene el modo del *escuchar a alguien*.

El escuchar a alguien es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto coestar. Como señala Rivera, la máxima potencialidad del escuchar es alcanzada cuando “lo escuchado” es el otro en cuanto tal, la persona del otro²³⁰. Pero el escuchar no se refiere primariamente al oír acústico, así como tampoco el discurrir es primariamente lingüístico. El escuchar debe ser entendido, originariamente, como un *comprender* (o un tratar de comprender, como aclara Rivera, como un “prestar oídos”, un “poner atención”). La condición de estar abierto a los otros es, por lo tanto, el comprender a los otros. De tal modo

²²⁹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 188

²³⁰ *N. del T.* en Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 483

que, de acuerdo a Heidegger, el estar con otros en el mundo no tendrá el sentido de una “subsistencia conjunta” sino de un escucharse unos a otros²³¹. El convivir discursivo, abierto al otro en el *escuchar* “puede cobrar la forma de un ‘hacerle caso’ al otro, de un estar de acuerdo con él, y los modos privativos de no querer-escuchar, del oponerse, obstinarse y dar la espalda”²³².

Pero, como se advierte en lo dicho por Heidegger, este “escuchar a alguien” no solo considera la escucha del otro con el que coexisto, sino también el escucharse a sí mismo: “poder oírse a sí mismo en el modo del discurso, con lo cual no nos referimos a que se diga en voz alta, a que efectivamente se hable, se basa en la estructura de ser originaria del estar-con-otros”²³³. En este sentido, se ha visto que la escucha de la llamada de la conciencia tiene la forma de un escuchar a alguien: es el propio Dasein quien se *llama* a sí mismo y lo que el Dasein escucha, comprende, es su propio poder-ser como ser-culpable²³⁴. ¿Pero esto significa, acaso, que el Dasein escucha una voz propia, que se da consejo? Más bien, el Dasein escucha la llamada como un escuchar a *alguien*, puesto que lo que oye es algo *existencial*, propio de todo Dasein y que sólo es posible oír siendo un existente: no un mensaje dicho en palabras, pues como sabemos, esta llamada no dice nada, habla en el modo del silencio. Ninguna voz de otro —y ni siquiera, el propio Dasein hablándose a sí mismo—. Como apertura, toda llamada es originaria, previa a cualquier formulación lingüística. Lo que ella “muestra”, lo que es tratado en la llamada, es el Dasein mismo en su fáctico e inhóspito estar-en-el-mundo. De ahí que para Heidegger vocante e interpelado sean el mismo Dasein: no porque el Dasein se hable a sí mismo, sino porque ha quedado revelado en este escuchar-comprensivo de la angustia un modo posible de ser *hacia* el cual el Dasein es “llamado”. La llamada en cuanto llamada del cuidado, por lo tanto, aclara esta estructura. Y, además, que

²³¹“Ou melhor, a condição de estar aberto para os outros é o ouvir (*Offenheit*- *Offensein*). Estar com outros existentes no mundo não tem o sentido, portanto, de uma subsistência conjunta, mas é o ouvir um ao outro” [Heidegger, GA 20, p: 367, citado en Ramos dos Reis, *op. cit.*, p. 50]

²³² Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 188

²³³ Heidegger, M. *prolegómenos*, ed. cit., p. 332.

²³⁴ Es lo que Brito ha denominado la doble faz ontológica del Dasein: “la coexistencia de dos modos fundamentales de ser que hacen posible, por una parte, existir en forma impropia y, por otra, estar constantemente siendo llamado a despertar en un existir más propio. Es esta *diferencia al interior de lo mismo* (es este doble modo de ser radical en que consiste la existencia humana) la que hace posible un simultáneo llamar y ser-llamado” [*op. cit.*, p. 75 s.]

en la llamada de la conciencia sea el propio Dasein vocante e interpelado, y tenga la posibilidad de comprender aquello que la llamada muestra, se sustenta en la posibilidad comprensiva —el escuchar—fundada en el coestar.

Se dijo previamente que es en el *escuchar* el punto en que se conectan los análisis de la llamada de la conciencia y de la voz del amigo. Si escuchar y comprender están articulados, cuando el Dasein escucha la llamada de la conciencia, es decir, comprende su poder-ser más propio, esto es como la escucha —la comprensión—de la voz del amigo. Lo que, por lo tanto, escucha el Dasein al abrirse a sí mismo es, también, “la voz del amigo”. Supondremos, entonces, por ahora, que la esta voz da a entender algo distinto de lo que muestra la llamada. Si la voz del amigo es escuchada ¿qué es lo que en ella se comprende? No sabemos a ciencia cierta. El amigo no dice nada, el amigo “se calla”. De modo similar a la llamada, la voz del amigo no pronuncia palabra —o, por lo menos, no dice nada del mundo. ¿Podemos decir que, al igual que la conciencia, habla en la voz del silencio? Colocado en un lugar en el que *puede* ser comprendido ¿qué es lo que muestra? ¿Acaso da a entender lo *otro* (todavía sin definir si es el otro Dasein, el otro como el mundo, el otro como el ser)?

La escucha de la llamada templada por la angustia *aisla* al Dasein. Y si bien se entiende que este “solipsismo” es un estar vuelto hacia sí expuesto al mundo ¿cuál es el lugar del *otro*, que, patente en la expresión *voz del amigo*, parece disolverse en la llamada de la conciencia? Forzando la interpretación de Heidegger, podríamos formularlo del siguiente modo. En la conciencia es el propio Dasein que se llama a sí mismo: desde el temple anímico de la angustia —de la desazón del estar-en-el-mundo como “estar fuera de casa”, desde la inhospitalidad—el sí-mismo llama al uno-mismo en un movimiento de recuperación de sí desde el estado cadente, desde su huida y refugio en el uno. En la comprensión de su poder-ser propio, en este modo propio de la aperturidad que Heidegger ha denominado la resolución o el estado de resuelto en que el Dasein se encuentra aislado, en su peculiar “solipsismo” existencial, *el Dasein escucha la voz del amigo*.

Ahora bien, ¿quién es el amigo cuya voz es escuchada? ¿es la voz de *otro* Dasein como amigo? ¿O es que acaso, en la llamada de la conciencia, el Dasein se escucha a sí

mismo como amigo? ¿es el amigo la *otredad* en cuanto tal? Y, de ser así, ¿qué significa que “el otro” o “lo otro” tenga la cualidad de la amistad? Las respuestas también se mantendrán en suspenso por ahora, es necesario todavía rodear algo más el problema. Nos quedamos, por el momento, con la siguiente idea: si en la llamada de la conciencia se comprende el poder-ser propio como una comprensión de la “voz del amigo”, Heidegger está señalando de manera explícita no sólo al *coestar* como estructura esencial del Dasein en este *escuchar*, sino, también, su apertura al otro como comprensión del poder-ser propio. ¿De qué modo dicho “otro” se muestra en la apertura al propio sí mismo? La indagación sobre quién es el amigo y hacia qué apunta su voz permitirán abordar estas preguntas. Pero antes de ir sobre ello, interesa señalar algo más sobre este *escuchar a alguien* y sus señas para analizar esta enigmática frase.

El *escuchar a alguien* es un comprender al otro. En la cotidianidad, en un plano óntico, la escucha que se da en el convivir discursivo apunta al modo en que el Dasein se relaciona con los otros: la solicitud. Previamente se describieron los modos deficientes e indiferentes de la solicitud, que inmediata y regularmente caracterizan la cotidianidad. El estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. Estos modos dan cuenta de la no-llamatividad y la obviedad, propias de la existencia cotidiana. Todos ellos fundados en el coestar, esto es, en la posibilidad de *escuchar* al otro que, en este caso, toma la forma de un “recíproco no interesarse por los otros”. Se revisaron, también, aquellos modos “positivos” de la solicitud, que dirigen concretamente la atención sobre los otros Dasein y dan cuenta de una *comprensión* que puede tomar dos modos extremos (entre los cuales se dan modos intermedios posibles, no analizados por Heidegger). La solicitud *sustitutivo-dominante*, que consiste en quitarle al otro el “cuidado” y, en el ocuparse, tomar su lugar *reemplazándolo*, *funciona como una solicitud aliviadora del cuidado del otro Dasein, que determina ampliamente el convivir*. Es aquel modo proteccionista, que alivia al otro la carga de su propia existencia y que puede ejercerse como dominio, si bien no se advierte, necesariamente, de ese modo. A diferencia de ésta, la solicitud *anticipativo-liberadora* no ocupa ni sustituye el lugar del otro, sino que “se *anticipa* a su poder-ser existivo, no para quitarle el

‘cuidado’, sino precisamente para devolvérselo como tal”²³⁵. Este modo concierne al cuidado en sentido propio, a la existencia misma del otro a la que se deja en libertad al ayudarlo a “hacerse transparente en su cuidado y libre para él”²³⁶.

Ahora bien, y aquí viene el punto de conexión con lo que hemos revisado, este modo de la solicitud sólo es posible en la medida en que el propio Dasein se ha abierto también para sí mismo, que se encuentra resueltamente en su Ahí tras el comprender la llamada de la conciencia y, como me interesa revisar más adelante, la *voz del amigo*. Adelantándome hacia el final de este capítulo, sólo es en este sentido de la solicitud anticipativo-liberadora es que el Dasein puede “ser un amigo” para otro Dasein. Sin embargo, esta posibilidad óptica de la amistad sólo podrá tener sentido en la apertura ontológica a la *voz del amigo*. No es que el Dasein se transforme en la “conciencia” del otro, puesto que, como ha señalado el mismo Heidegger, la conciencia es un fenómeno del propio Dasein. Pero sí puede, en su convivir, dejar en libertad al otro. Esto supone, como se dijo, una previa apertura a la propia libertad: el estado de resuelto. La conexión entre amistad y libertad, que en esta investigación sólo quedará esbozada, y que Fédier ha abordado en su análisis de la voz del amigo, es un punto sobre el que volveremos más adelante.

La segunda parte de la frase que estamos revisando es aquella que apunta al hecho de que *todo* Dasein *lleva consigo* la voz del amigo. Derrida ha analizado el lugar de esta figura, guiándose por la “estricta gramaticalidad” de la frase en cuestión²³⁷. De acuerdo al filósofo, ésta indicaría que el Dasein *lleva junto a sí* al amigo mismo, y no solamente a su voz. El amigo es *portado/llevado* cerca de sí, junto a sí, metonímicamente, por medio de su voz²³⁸. Tomará como punto de partida, el análisis semántico de la frase *bei sich trägt*, que él traduce como *llevar (portar) junto a sí o cerca de sí*. El *bei*, junto a, *cerca*, le muestra a Derrida que el amigo no deberá buscarse en algún lugar *dentro* del Dasein, en alguna interioridad subjetiva o en algún lugar de la mente. El Dasein no tiene un amigo *en sí*, sino, más bien, lo lleva junto a sí, cerca de sí, a través de su voz. Fédier también se referirá a la expresión *bei*

²³⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, ed. citada, p. 149

²³⁶ *Ídem*.

²³⁷ *als Hören der Stimme des Freundes den jedes Dasein bei sich trägt*.

²³⁸ Derrida, J., *op. cit.*, p. 341

sich, que literalmente dice “llevar consigo”, pero que deberá precisarse en el sentido de la cercanía, es decir, llevar consigo al amigo significa llevarlo consigo *cerca*: “que ser el ahí lleve cerca de sí al amigo (para tenerlo en alguna parte de sí mismo) es preciso entenderlo como implicando: ser el ahí es, ante todo, salir de sí mismo (latín: *ex –sistentia, ex –sistere*), abrirse para dejar advenir a sí la proximidad a donde podrá, quizás, venir el amigo –tratándose entonces de acogerlo”²³⁹. Varias cuestiones se extraen de lo dicho.

Lo primero que se advierte es que el Dasein, en la apertura a su más propio ser, no se “cierra” sobre sí mismo, puesto que lleva consigo, cerca de sí, al amigo. El amigo aparece, en primera instancia, como figura de *otredad* en el mismo Dasein. Como ser el Ahí, como apertura, el Dasein se encuentra “descentrado”, es *ex–sistencia*. Y como tal, en su apertura, deja comparecer al otro que *lleva consigo, al amigo que lleva consigo*. Además, el *bei sich*, llevar consigo, *cerca*, da cuenta de la espacialidad existencial donde se encuentra el amigo: ni dentro de sí, ni tampoco lejos de sí. En el espacio existencial que es el Ahí, el amigo que es llevado “cerca” no se encuentra “dentro” del Dasein en el modo de una interioridad, pero tampoco por encima de éste, en algún ámbito trascendental desde la cual proviniera su voz. Desde un punto de vista ontológico, tampoco es nada específico del mundo, ni nadie en concreto. Al estar situado el junto a sí, cerca de sí en la apertura, el amigo se encuentra en el Ahí del Dasein, en su ámbito de lo abierto desde donde todo lo otro comparece. La hospitalidad que guarda la palabra *cerca*, también indicará que el amigo no resulta “infamiliar”, que puede ser *acogido*. Como señala Fédier: el Dasein, como ser el ahí, consistirá en *abrirse para dejar advenir este ámbito de cercanía donde podrá ser acogido el amigo, donde éste podrá “comparecer”*.

Tomando como punto de partida “la voz del amigo que todo *ser el ahí* tiene en algún lugar de sí mismo”²⁴⁰, Fédier utiliza la expresión *ser el ahí* en el sentido que le da Heidegger, como ser *su* Ahí (Da-sein), esto es, ser su apertura. Esto es una precisión importante al análisis de esta figura. Como señala Fédier, “«todo ser el ahí» no quiere decir: todo hombre –y, sin embargo, todo hombre se encuentra concernido por ello, suponiendo que sea cumplida

²³⁹ Fédier, F., *op. cit.*, p. 180

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 173

una condición bien particular—el texto mismo lo dice: a condición que el hombre se tenga y se mantenga en la apertura del poder-ser que no le concierne sino a él solo”²⁴¹. Podríamos decir, tomándonos de su interpretación, que todo Dasein *tiene en sí mismo el amigo*, a condición de ser su Ahí, de haber sido abierto para sí mismo y de mantenerse en esa apertura, es decir, encontrarse y mantenerse en el estado de resuelto. Cuando el Dasein escucha, cuando el Dasein comprende su poder ser propio y proyecta su existencia tras esta resolución, lo que comprende también es a la voz del amigo. No todo Dasein *tiene* en algún lugar de sí a la voz del amigo, puesto que se requiere de una situación muy particular: el abrirse al ahí, el estar en la apertura de manera resuelta, ser su ahí propiamente. Tener a este amigo cerca, “ser amigos”, como dirá Fédier, ser esta figura dual y mantenerse esta “relación”, supone que el Dasein sea propiamente su Ahí.

El amigo, que es portado cerca del Dasein, por medio de su *voz*, indica que puede ser *escuchado*, puede ser comprendido. La voz que se escucha como apertura al propio sí mismo no es cualquier voz, es la del amigo que ha quedado señalado a partir de ella. Si para Derrida, el amigo es, en realidad la ejemplaridad de la voz del otro. Para Fédier el amigo, analizado desde la noción de la *amistad*, podría tener un sentido específico dentro de la estructura existencial del Dasein.

Entramos así al tercer momento de la frase. ¿Quién es el amigo que es escuchado por medio de su voz? ¿Qué es lo que se comprende en ella? ¿Por qué el amigo, frente a otras posibles figuras, tiene este lugar existencial en el núcleo del Dasein? Se ha mostrado el lugar originario de esta voz y su escucha para la apertura al propio sí-mismo. Lo que escuchamos al abrirnos a nuestro más propio ser —en la resolución tras la llamada de la conciencia—es, también, la voz del amigo. No es cualquier voz, sino la del amigo. Amigo al que portamos por medio de la voz. ¿Pero quién es esta enigmática figura, que, al mismo tiempo, no resulta tan extraña al pronunciarla? A partir de los trabajos revisados, se advierten dos lecturas generales que responden de manera diferenciada a esta pregunta. Una, aquella que comprende al amigo como la voz del otro, en el sentido de *otro Dasein*, y se distancia de un análisis de la amistad, como es el caso de la interpretación que realiza Derrida, donde muestra

²⁴¹ Fédier, F., *op. cit.*, p. 173

a la figura del amigo en su ejemplaridad. La otra lectura, cuya argumentación quisiera seguir con más detención, es la que entiende al amigo a partir de un análisis de la amistad, y considera, además, al otro, no sólo en referencia al otro Dasein y al mundo, sino también a todo lo otro, la diferencia ontológica. Es el caso del ensayo de Fédier.

Derrida dirá que la voz del amigo se mantiene en una cierta indeterminación –por su silencio, por no tener rostro, por no decir quién es—y muestra en su análisis el carácter *evocado* del amigo. El amigo no sólo guarda silencio, no dice nada, sino que, además, su figura se encuentra indeterminada: “el amigo no tiene rostro/figura. No tiene sexo. No tiene nombre. No es un hombre, no es una mujer, no es/soy yo, ni un «yo», ni un sujeto ni una persona”²⁴². Por el momento, solo sabemos del amigo que tiene una *voz* mediante la cual, metonímicamente, remite a la figura completa, al amigo que todo Dasein lleva *cerca* de sí. Y que este amigo deberá ser visto como “otro Dasein que cada Dasein *porta, a través de la voz, la voz que oye, junto a sí mismo (bei sich trägt)*”²⁴³. Si bien se comprende que en una exposición sobre el escuchar, en el marco de un análisis del discurso, aparezca la figura del otro en el sentido del *escuchar a alguien* como determinación del coestar, la pregunta es por qué Heidegger alude a la voz del amigo y no a otras instancias de la otredad, como son, por ejemplo, las figuras tipológicas del hermano o la hermana, el enemigo, el hijo o hija, el padre o madre,

La voz *del* amigo –gramaticalmente en singular—es imposible de determinar en su singularidad, puesto que desconocemos su nombre, no sabemos, realmente *quién es*. El amigo, señalado en la expresión de Heidegger, es poseedor de una *unicidad* que no excluye la *pluritud*: “un amigo es siempre *el* amigo”. Pero no el amigo en algún sentido tipológico de la amistad, sino, solamente, en cuanto referencia ejemplar, como una figura privilegiada para presentar la escucha del Dasein. Manteniéndose, hasta este punto, estrictamente en el contexto analítico de *Ser y tiempo*, Derrida dirá que la voz del amigo *abre* al Dasein porque es una voz del otro, del otro mismo que todo Dasein *porta cerca de sí*²⁴⁴. Y sin determinar, todavía, en qué consiste esta voz del otro, el hecho de que esta sea nombrada justo en el

²⁴² Derrida, J., *op. cit.*, p. 343

²⁴³ *Ídem.*

²⁴⁴ *Ídem.*

contexto originario de la apertura al propio sí mismo como escucha de la voz, quiere decir que, sin la voz del amigo, sin el otro-diferente como amigo, sin el otro, no hay Dasein ni propiedad de sí²⁴⁵. En el mismo sentido, Fynsk señala: “tal vez todo lo que podamos decir ahora en respuesta a la pregunta ‘¿quién?’ es que cuando el Dasein se encuentra y asume a sí mismo en su estabilidad, encuentra que siempre hay otro con él, hablándole”²⁴⁶. La apertura del Dasein a su poder-ser más propio en tanto que escucha de *la voz del otro* como amigo, es absolutamente originaria. Apertura que no consiste, como ya hemos señalado, en un abrirse egótico al sí-mismo, pues el otro-diferente es originario del Dasein. Como señala Derrida, “(la voz) del otro en tanto que amigo, es la condición de mi ser-propio”²⁴⁷. Pero este originario *escuchar al otro* como existencial estar abierto al otro en cuanto coestar no aclara, por sí mismo, el porqué del otro en cuanto *amigo*.

De acuerdo a Derrida, el amigo singular que todo Dasein porta y escucha no representa a la amistad, y tampoco es, necesariamente amistoso. Su sentido, por lo tanto, no deberá comprenderse según una noción de la amistad. Lo que definirá al quien del amigo es, más bien, que al amigo le pertenece la *voz*, esto es, que da a entender algo, que puede ser escuchada, que puede ser comprendida. No se trata, pues, de una voz neutra ya que es esencialmente comprensible y, como tal, tiene la posibilidad de ser llevada a palabra, de ser palabra hablada. En cuanto esencialmente comprensible —y como toda aperturidad—está marcada por una tonalidad afectiva, que podemos suponer es la angustia, si bien Derrida no lo menciona. Ahora bien, si lo que define al amigo no es la “amistad” ni su carácter amistoso, la pregunta que salta a la vista es por qué la voz del amigo sería un mejor ejemplo del *llevar al otro cerca de sí*. Y Derrida responde como sigue:

“el figurante, ese personaje que, no siendo nadie, puede ser cualquiera, la configuración ejemplar, por tanto, a la vez singular y general, de todo posible otro, de todo rostro/figura posible o más bien de toda posible voz del otro. Toda voz del otro es en cierto modo voz del

²⁴⁵ Derrida, J., *op. cit.*, p. 354

²⁴⁶ Fynsk, C. *op. cit.*, p. 196

²⁴⁷ Derrida, J., *op. cit.*, p. 354

amigo, figurada por la voz del amigo para el Dasein. Ya que solo el Dasein puede y debe tener un amigo que hable. Solo él tiene un oído para el amigo que habla”²⁴⁸

De acuerdo a su hipótesis, el amigo es, topológicamente, una figura ejemplar que señala la voz del otro, porta en sí misma *todas* las figuras de la coexistencia como *Aufeinander-hören*, del escucharse-el-uno-al-otro en general. Así visto, el amigo no es interpretado desde el tópico de la amistad, sino que su figura puede acoger las distintas modalidades de escuchar a alguien, incluso modos negativos tales como oponerse al amigo, abandonarlo, desafiarlo que serían, todavía, un modo de escucharlo y guardarlo, de portar consigo la voz del amigo. Parece así, que el amigo, visto estrictamente en el plano ontológico de la analítica existencial, acoge “bastantes modos aparte de la amistad, como son la oposición, la tensión, la confrontación, el rechazo, incluso (...) si no la guerra, sí al menos el *Kampf* o el *pólemos* (lucha, conflicto, principio de separación)”²⁴⁹. Hasta aquí lo que interesa destacar de la lectura de Derrida.

El punto de vista desde el cual se abordará en lo que sigue la *voz del amigo*, acoge lo señalado por Derrida respecto de su carácter originario: que sin la *voz del otro* no hay Dasein ni propiedad posible; y, por lo tanto, la figura unitaria del sí-mismo y el otro en cuanto *coestar*. Sin embargo, toma distancia de su hipótesis sobre la ejemplaridad del amigo. Lo que sigue del capítulo, se conducirá por un camino distinto: el amigo, por medio de su voz, ha sido colocado en una posición ontológica crucial dentro de la analítica existencial, el abrirse al propio sí-mismo es como *escuchar la voz del amigo*. Así visto, esta figura aparece ligada al momento en que el Dasein se elige libremente: su estado de resuelto. Por lo tanto, más que ser visto bajo un rasgo de ejemplaridad topológica, es necesario acceder a aquello que guarda la noción de amigo. El trabajo de Fédier es clave en lo que atañe a la relación entre amigo, amistad y libertad, y arrojará luces para comprender el objetivo aquí propuesto: que el amigo, aquel *otro* al que se escucha en cuanto *coestar*, puede mostrar el lugar del otro en el solipsismo del *querer-tener-conciencia*.

²⁴⁸ Derrida, J., *op. cit.*, p. 357

²⁴⁹ *Ídem*.

Lo primero que ya hemos advertido es que el amigo es puesto en un lugar existencial de apertura al poder-ser propio. Fédier ha precisado sobre esta voz, que no cualquiera tiene esa voz consigo, sino a condición de que sea *propiamente* su Ahí. Podemos agregar, de que, en la escucha de la llamada de la conciencia, resueltamente el Dasein haya asumido su propio ser-culpable y su ser-para-la-muerte. Yendo más allá del texto heideggeriano, y tomando como referencia principal a Montaigne, Fédier pondrá a la voz del amigo en el centro de un análisis sobre la *amistad*, y lo hará en relación con la libertad, en particular, con la noción de «libertad voluntaria»²⁵⁰ que se revelaría como la madre de la amistad y lo que la nutre²⁵¹. La propia libertad voluntaria, estaría asociada al elegirse libremente del estado de resuelto: “«la libertad voluntaria no es propiamente nuestra a menos que seamos capaces de existir tomando como referencia el poder-ser que, para cada uno, no es sino el de él solo»”²⁵².

Para responder quien es el amigo en cuyo contacto el Dasein experimenta lo que tiene de más propio, Fédier tomará un rodeo por la amistad. ¿Pero qué se entenderá por amistad? ¿Es acaso, la amistad, algo común, habitual, que podamos comprender rápidamente, que sea posible encontrar en la cotidianidad? Sabemos, de acuerdo a Heidegger, el modo de relacionarse con otros en la cotidianidad mediana, el estar-unos-con-otros siempre en la ocupación común, se caracteriza por la distancialidad y se nutre de la desconfianza, propia de los modos indiferentes, deficientes y sustitutivo-dominantes de la solicitud. En la voz de Montaigne, Fédier establecerá la diferencia entre “ser amigos” y el “común estar juntos”:

“Cuando se está comúnmente juntos, uno permanece en medio de los otros (...) La relación de amistad, por el contrario, se despliega –dice él—como «mutuo-hacerse-el-bien» («*s’entre-bienfaire*»): conducirse el uno con el otro y el uno para el otro buscando el recíproco hacerse el bien (*bienfaisance*)”²⁵³.

²⁵⁰ “¿Cómo caracteriza Montaigne la manera de ser de la amistad? En la tercera página del libro I, cap. XXVIII, escribe: *nuestra libertad voluntaria no tiene producción que sea más propiamente suya que aquella de la afición y la amistad* [Fédier, F., *op. cit.*, p. 178]

²⁵¹ *Ídem.*

²⁵² *Ídem.*

²⁵³ *Ibid.*, p. 180

Se trata, así, siguiendo a Fédier, de un recíproco hacerse el bien, cuyo beneficio no se asemeja a lo que usualmente se entiende bajo esta evaluación de beneficios de las “cuentas claras”, que hacen los “buenos amigos”. Ser amigos, se distancia plenamente de una situación de cálculo. El verdadero beneficio que reciben los amigos el uno del otro es que: “los amigos tienen una parte que comparten con el otro, de suerte que es necesaria a cada uno la parte del otro para llevar a ser quién es él. Sin el otro, ninguno de los dos está en condiciones de ser verdaderamente sí-mismo. Y esto tiene lugar recíprocamente, de suerte que cada uno es llamado por el otro a llegar hasta sí-mismo”²⁵⁴. La libertad voluntaria, *entre amigos*, procura mantener la posibilidad de existir el uno para el otro y así llegar a ser quienes son. De lo dicho, podemos deducir que el *coestar* —existir ya en referencia a otro— y la coexistencia, no supone, necesariamente “ser amigos”. La amistad, su singularidad, podría verse como un tipo de vínculo particular basado, más bien, en una reciprocidad que abre a cada uno a su libertad.

Volviendo, entonces, a la frase señalada por Heidegger, que cada ser el ahí lleve consigo al amigo, lo tenga en alguna parte de sí mismo, indica que este “tener al amigo”, llevarlo cerca de sí para tenerlo consigo, es una modalidad de su propio ser, del “yo soy”. El amigo es un ser, todavía indeterminado en su *quién*, “en cuyo contacto el Dasein puede experimentar lo que tiene de más propio su poder-ser (aquel que no es sino suyo)”²⁵⁵. El amigo que lleva consigo quien se abre a sí-mismo en la llamada de la conciencia, da cuenta de que, en esta apertura, la posibilidad misma de la libertad, del *querer-tener-conciencia* como disposición para la angustia, supone la estructura dual del sí-mismo propio *en cuanto* otro.

“Que ser el ahí lleve consigo la voz del amigo atestigua que no se puede de ninguna manera, por sí solo, ser el ahí. En la escucha de la voz del amigo, ser el ahí implica siempre-ya un ser en conjunto. Dicho de otro modo: es más por esta voz que se dirige a él más que por él mismo, que él está dispuesto a hacer la experiencia de la finitud, donde se trata, para cada uno, de descubrirse a sí mismo”²⁵⁶

²⁵⁴ Fédier, F., *op. cit.*, p. 181

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 175

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 185 s.

El otro, por lo tanto, tiene un lugar crucial en el ser sí-mismo, pues el Dasein por sí mismo no se abre a su poder-ser. Es más, en la voz del amigo, en la voz del otro y en todo lo otro que *comprende* por ella, es que el Dasein puede hacer la experiencia resuelta de su propia existencia, la experiencia de su finitud. Por lo tanto, el ser sí-mismo no deberá entenderse en un sentido egotista, como una irreductible individualidad. Como ha señalado Fédier “no hay ‘yo’ verdadero si, en su mismísimo centro, no se abre la gran brecha donde se relaciona no sólo a lo otro que él, sino a lo que es absolutamente otro relativamente a todo lo que es”²⁵⁷. Este *otro* que el Dasein lleva cerca de sí, consigo (y que es escuchado como la voz del amigo que le permite abrirse en libertad a su propio sí-mismo) es todo lo otro que él, es decir, los entes intramundanos, los otros Dasein, pero también, aquello absolutamente otro, es decir, el ser. Fédier muestra aquí, por lo tanto, que lo que el Dasein porta consigo en la escucha de la voz del amigo, es todo lo *otro* respecto de sí-mismo. La diferencia ontológica entre ser y entes —la apertura primaria del Dasein, sobre la cual se erigen todas las otras aperturas al ente intramundano a los otros Dasein—, que sostiene a cada Dasein y que, como hemos visto, es precomprendida e interpretada en la mundanidad desde la ocupación inmediata con lo a la mano, queda *desvelada* como escucha de la voz del amigo.

Ahora bien, ¿Por qué nombrar a la voz del amigo? ¿por qué la figura de una *otredad humana* al momento de señalar el modo en que el Dasein se comprende en su sí-mismo desde todo lo otro? Porque la *voz del amigo* —que revela todo lo otro— se da a entender desde la desazón de la angustia, que sólo puede ser una experiencia común de la existencia humana. Esta apertura posible es llevada *cerca de sí*, en esta voz a la vez extraña y familiar —similar a la llamada de la conciencia— puesto que, si bien, el sí-mismo puede sonar extraño e inhóspito, la angustia no resulta del todo ajena, pues ha abierto primariamente el mundo en su facticidad. Y esta voz no es aterradora “porque ella viene de un ser humano como nosotros, y que nos dice que lo enteramente otro está en el corazón de cada uno —si es que no, inclusive, que es *su* corazón”²⁵⁸. Es decir, no tiene el carácter óptico del *miedo*, sino que, podemos suponer, tiene el carácter ontológico-existencial de la *angustia*. Este abrirse a sí mismo, en la escucha de la llamada de la conciencia (templada por la angustia) es como la escucha de la voz del

²⁵⁷ Fédier, F., *op. cit.*, p. 197 s.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 204

amigo, como un *escuchar a alguien*, en tanto que, lo comprendido en ella es algo que sólo puede ser una experiencia de cada Dasein: *la existencia cada vez mía, entregada a mi cargo, que es, del mismo modo, entregada a su cargo para cada Dasein*.

Retomando la llamada de la conciencia y *voz del amigo*, ¿cómo articular ambas instancias? ¿en qué sentido esta voz *aísla*? De acuerdo a lo que se ha revisado previamente, es posible concluir que la *voz del amigo*, como metáfora del *escuchar a alguien en cuanto coestar*, que da cuenta del propio Dasein *en cuanto* abierto a todo lo otro, lo que da a entender al Dasein es su *libertad*. Ésta sólo puede constatarse en el “solipsismo” de la angustia en la llamada de la conciencia. La voz del amigo, muestra al coestar como constatación del otro en la angustia, pues esta es un fenómeno existencial que sólo es posible experimentar *en cuanto* Dasein como estar-en-el-mundo. La voz del amigo, afinada por la angustia, lo que hace es, siguiendo a Fédier, poner en resonancia el mismo vacío el mismo vacío que reside en el corazón de otro hombre²⁵⁹. Lo que se escucha la llamada que articula a la disposición de la angustia, es la voz del otro, como voz del amigo en tanto que, como tal, lo abre a la *libertad* de ser su Ahí. Y lo que muestra es, todo lo otro: el mundo como mundo, a los otros Dasein, y la diferencia ontológica. Es la angustia, por lo tanto, aquello que, en la *llamada* de la conciencia, se escucha como *voz del otro* en cuanto amigo que “libera”. Lo que da a entender la voz del amigo es inconfundible: de lo que se trata, para cada quien, es ser el propio Ahí, “nos libera para nuestra libertad propia, libertad que no poseemos jamás, pero que nos concierne como aquello que, en nosotros, es lo más propio”²⁶⁰.

Por su parte, el fenómeno de la llamada de la conciencia, tal como ha sido expuesta por Heidegger, al ser escuchada muestra al Dasein, en su “solipsismo” aquella posibilidad

²⁵⁹ Como señala Fédier: “la singularidad de esta voz consiste en que vibrando a partir del vacío enteramente singular que alberga todo yo verdadero, pone en resonancia el mismo vacío que reside en el corazón de otro hombre” [*Ibid.*, p. 197-198] Tomándonos de lo dicho por él, cabe preguntar: ¿y qué es lo que pone en resonancia los dos vacíos? podríamos decir: la experiencia de la muerte como muerte del otro y posibilidad de la finitud propia. Al respecto, Fynsk señala: “en su silencio, la voz del amigo le habla al Dasein de su muerte (...) cuando el Dasein se abre a la posibilidad de la muerte, escucha la voz del amigo. Dando testimonio de su propia muerte, el amigo habla al otro de su posible muerte” [*op. cit.*, p. 190]. La muerte como posibilidad última del Dasein, es constatada en la muerte del otro. Cuando el Dasein oye al otro en la angustia reconoce en esta voz, también, la posibilidad fáctica de la propia finitud.

²⁶⁰ Fédier, F., *op. cit.*, p. 185. Libertad que no poseemos en el sentido de que el Dasein es ser-culpable, fundamento de nihilidad.

más propia que supone el asumir a su poder-ser culpable como un *querer-tener-conciencia* en disposición de angustia. La *voz del amigo* permite entender, en el contexto de la llamada de la conciencia, que esa posibilidad más propia —elegida en la resolución—supone al otro como *coestar* (en la escucha de la angustia) y el reconocimiento, en ella, de la *otredad*. Voz del amigo y llamada de la conciencia no pueden ser homologados. Es la voz del amigo, aquella manera de aludir al coestar y a la otredad en el aislamiento de la conciencia.

CONCLUSIONES

Se ha buscado relacionar la llamada de la conciencia con la voz del amigo a partir del lugar ontológico del escuchar, ciñéndonos a la estructura de la analítica existencial, para entender el modo en que el *otro* aparece en el solipsismo existencial que se constata en la llamada de la conciencia. La voz del amigo, puesta en el lugar de la escucha propia viene a mostrar, desde un punto de vista estructural, cómo el *otro* es constitutivo del ser-propio y, de este modo, se ha advertido de la peculiaridad del solipsismo heideggeriano: la angustia aísla en cuanto estar en el mundo; el Dasein que se abre a sí mismo desde la escucha de la conciencia, lo hace en cuanto que otro, constatando que la posibilidad de ser-propio sólo es posible desde todo lo otro. Parece ser la angustia aquello que, en la *llamada* de la conciencia, se escucha como voz del otro en cuanto amigo que “libera”.

Esquemáticamente lo dicho, puede leerse del siguiente modo:

1. El Dasein escucha la llamada de la conciencia bajo la forma del *escuchar a alguien (que Heidegger apunta como la escucha de la voz del amigo)* porque lo que escucha en la llamada no proviene sino de una experiencia que sólo puede tenerse en cuanto Dasein, como existencia humana. No escucha en la llamada nada que provenga del mundo, tampoco una voz acústica, lo que comprende se abre en la angustia misma que, como vimos, no remite a nada del mundo (nada que de miedo) sino al propio Da-sein, a su Ahí. La llamada de la conciencia da a entender al Dasein su posibilidad más propia que debe asumir como poder-ser culpable y su comprensión tiene la forma de un *querer-tener-conciencia*, elección que abre al Dasein a su estado de resuelto. Lo que la *voz del amigo* señala —como voz del otro que se da a entender desde la angustia— es que, en esta apertura al poder-ser propio que supone la *llamada de la conciencia*, escucho mi poder ser propio como la *voz del amigo*. Esto quiere decir que, el poder-ser propio al que se abre el Dasein, sólo puede ser comprendido en cuanto otredad. La voz del amigo, mediada por la angustia, pone en resonancia la otredad que constituye al propio Dasein; indica que cuando el Dasein se abre a su poder-ser más propio, lleva consigo al otro, y, es más, que la figura del amigo parece asociarse con la noción de la *libertad* resolutoria.

“Esta voz (...) es el exacto contrario de una *voz aterradora (effrayante)*. Porque ella viene de un ser humano como nosotros, y que nos dice que lo enteramente otro está en el corazón de cada uno –si es que no, inclusive, que es *su* corazón”²⁶¹

En la escucha de la *voz del amigo* en cuanto coestar –en disposición de angustia—el sí-mismo se abre portando en sí todo lo otro como Ahí (el mundo, los otros Dasein, el ser). Por lo tanto, el aislamiento que se produce en el fenómeno de la conciencia, que ya hemos entendido de manera peculiar, se comprende de manera más cabal cuando advertimos que en ella el Dasein no sólo queda “aislado” pero volcado radicalmente al mundo, sino que la angustia misma se escucha como *voz del otro (como amigo)*. La comprensión de la llamada, por lo tanto, se da como una escucha de la voz del amigo donde no sólo el Dasein constata su originario ser-culpable sino, además, la otredad que constituye al propio ser. Ser sí-mismo, ser libre para sí, es en la medida de una dualidad: “la voz del amigo que llama y vuelve a llamar a cada ser humano como *ser libre* es el corazón de todo lo suyo como *suyo*. Esta voz habla, con su timbre inconfundible, desde otro que yo”²⁶². Este timbre inconfundible de *otro que yo*, es la angustia. De acuerdo a lo dicho, entonces, el Dasein no es sí mismo en virtud de sí mismo, sino en virtud de lo otro. El estado de resuelto, en que el Dasein se hace libre para su poder-ser, no lo deja aislado fuera del mundo, sino radicalmente como estar-en-el-mundo, como apertura a todo lo otro. Y es aquí donde entra en juego, nuevamente, la importancia de la noción de “amigo”

2. Me parece que acceder a una comprensión cabal de la voz del amigo en *Ser y tiempo*, requiere, además, explorar el vínculo con la amistad, para así analizar el modo de existir resuelto del Dasein, como sí mismo propio, en el convivir cotidiano. Una posible pista de cómo entender la voz del amigo en su relación con la amistad, se encuentra en un breve párrafo de *Introducción a la filosofía*, en el cual Heidegger, refiriéndose a las posibilidades fácticas de estar-uno-con-otro, de la *comunidad*, señala lo siguiente:

“Sabemos de sobra que, por ejemplo, *una auténtica y gran amistad*²⁶³ no surge ni consiste en

²⁶¹ Fédier, F., *op. cit.*, p. 204.

²⁶² *Ídem*.

²⁶³ Heidegger cita como ejemplo la amistad de Goethe y Schiller

que un yo y un tú se miren mutuamente con emocionada dicha en esa su relación yo-tu distrayéndose o divirtiéndose o entreteniéndose mutuamente (el uno al otro y el otro al uno) con banales cuitas de sus almas, sino que esa amistad crece, se mantiene y cobra firmeza en una auténtica pasión por una cosa común, lo cual no excluye sino que exige que cada uno tenga su propia y distinta ocupación, su propia y distinta obra, su propia y distinta cosa que hacer y la haga de forma distinta”²⁶⁴

¿Qué se puede ver de la amistad aquí? Que lo que considera Heidegger, a simple vista, una “auténtica y gran amistad”, diferente de aquella amistad común, mediana, con las características de la apertura cadente –relación que distrae, que se entretiene con banales preocupaciones del alma—es la amistad sostenida en una auténtica pasión por una cosa común del convivir cotidiano, pero que, a la vez, ha dejado libre para su propia libertad a cada amigo. ¿Cómo entender esta pasión, que no genera disputa, y que, además, no restringe, no nivela, sino que, exige el hecho de que cada parte tenga su propia ocupación, su propia obra, su propio poder-ser? Esta auténtica amistad aquí nombrada como ejemplo, parece familiar a lo que ya en *Ser y tiempo* se mencionara sobre el estar unos con los otros en la exposición de los modos de la solicitud²⁶⁵, aunque, en dicho contexto, sin nombrar expresamente a la amistad. Haciendo la diferencia con el convivir cotidiano en que la ocupación por una cosa común se caracteriza por la distancia, la reserva y la desconfianza, señalará lo siguiente:

“...Por el contrario, el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia (Dasein) expresamente asumida. Solo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo”²⁶⁶

Lo que se ve aquí es que la posibilidad de, por una parte, una existencia común en que cada parte ha asumido expresamente su libertad, es aquella que sostiene una auténtica solidaridad. Como sabemos, para Heidegger el convivir cotidiano bajo el registro del uno y la interpretabilidad pública, advierte del hecho que estas relaciones son en gran medida poco

²⁶⁴ Heidegger, *Introducción*, ed. cit., p. 159

²⁶⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 149

²⁶⁶ *Ídem.*

auténticas. Lo que aquí se señala, y que podría ser rastreado bajo la idea de amistad para entender la noción ontológica de “amigo”, es aquel momento en que el Dasein, abierto ya en su propiedad de manera resuelta, puede establecer confianza y verdadera solidaridad con otro, bajo la idea de solicitud anticipativo-liberadora. Esta auténtica solidaridad, que se basa en la existencia resuelta—hace posible que, también, se deje en libertad al otro para ser él mismo. Podríamos decir, en este sentido, que el Dasein puede “ser un amigo para el otro”, ónticamente, en tanto que *deja libre* al otro para su libertad. Esto nos da una línea interpretativa para comprender la relación entre la figura del amigo, la solicitud anticipativo-liberadora y la resolución. Así, un tercer momento da la clave para aproximarnos a la cuestión de la amistad:

“Sólo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar ‘ser’ a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora. El Dasein resuelto puede convertirse en ‘conciencia’ de los otros. Del modo propio de ser-si-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que él pueda emprender”²⁶⁷

La resolución, como respuesta a la llamada de la conciencia, en que el Dasein se abre a su más propio ser y en la que parece quedar “aislado”, no marca la distancia del Dasein con su estar-en-el-mundo y con los otros, ni lo encapsula en un solipsismo fuera del mundo. En el instante en que el Dasein se proyecta como poder-ser queda volcado al mundo, es llevado a la respectiva situación de la que se ocupa, con los otros Dasein. De tal modo, la conciencia no niega que el Dasein esté en relación con los demás (no es solipsista). Como ha señalado Calarco, lo que ella hace es, más bien, convocar al Dasein a asumir su propio ser, su propia ocupación y su modo de vincularse con otros, de manera auténtica, de reconocerlas de modo propio²⁶⁸. Sin embargo, leyendo el párrafo de Heidegger, surgen algunas interrogantes. ¿Qué significa que el Dasein resuelto se convierta en la conciencia de los demás cuando, como el

²⁶⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 318

²⁶⁸ Calarco, M., *op. cit.*, p. 32. Traducción propia de: “The main thrust of the existential interpretation of Gewissen is not to deny that Dasein is in relation to Others, but simply to call attention to the fact that these relations are largely inauthentic. The call of conscience is what summons Dasein to assume these relations in an authentic manner, to acknowledge them as one's own”

mismo ha argumentado, es el propio Dasein quien *llama* en la conciencia? ¿De qué manera se da el vínculo entre la libertad propia y el dejar libre al otro en la convivencia cotidiana? ¿Por qué el Dasein habría de elegir una forma de solicitud y no otra? ¿De qué manera amigo, resolución y solicitud anticipativo-liberadora podrían relacionarse?

Si el Dasein, en el modo de la caída, ocupado en los asuntos cotidianos, olvida (huye) de su propia y auténtica potencialidad de ser, lo que hace, de acuerdo a Fynsk, es olvidar su propia libertad y, por lo tanto, también la libertad del otro. Sin embargo, cuando el Dasein asume su libertad, se ha revelado a sí mismo de tal manera que *puede* revelar al otro y revelarlo como otro²⁶⁹. Como se ha visto, el Dasein puede relacionarse en la cotidianidad en distintos modos de la solicitud, que Heidegger ha tipificado como deficientes, indiferentes y en el caso de los positivos, sustitutivo-dominante y anticipativo-liberador. Existe, por lo tanto, en la cotidianidad, la posibilidad de un vínculo anticipativo-liberador que en lugar de alivianar la carga existencial del otro Dasein, pueda convertirse para éste en el *otro* en el cual puede reconocer su propia libertad. En ese sentido, el Dasein puede ser “conciencia” para otro. No porque le indique el camino a seguir, sino porque lo deja libre en su poder-ser. Podríamos aventurarnos y decir, el Dasein puede ser “amigo” del otro porque, ontológicamente, tiene esta potencialidad, porque ontológicamente lleva consigo al otro (amigo) en su ser-propio, pues en la angustia oye la voz del amigo, como interpelación a asumir su libertad. Obviamente, la posibilidad de revelarlo como otro, de escoger un modo de la solicitud y no otra, dependerá de determinaciones fácticas que escapen al marco de la analítica existencial y podrían ser, por ejemplo, espacio para una sociología, una psicología o una ética. Los vínculos entre amigo, amistad y libertad, aquí meramente insinuados, deben ser, por supuesto, explorados con mayor detalle.

La llamada de la conciencia como llamada del cuidado que insta al Dasein a asumir su originario ser-culpable, y que, como un *querer-tener-conciencia* se abre a su posibilidad más propia de existencia en la *resolución*, se advierte como un peculiar “solipsismo” existencial que aísla al Dasein volcándolo, de manera aún más radical, a su estar-en-el-mundo. El lugar del otro, sin embargo, no es del todo claro en la exposición de la conciencia.

²⁶⁹ Fynsk, C., *op. cit.*, p. 192

La estructura del *coestar* que se hace patente en el *escuchar* puede ser precisada desde la figura de la voz del amigo que, como *voz del otro*, permite una comprensión más acabada respecto del aislamiento del Dasein en la angustia. Por una parte, la voz del amigo *escuchada* en la angustia apunta a la estructura del coestar y al lugar del otro en la apertura al propio sí mismo. Pero, yendo más allá de lo que Heidegger planteara, la noción misma de *amigo* permite explorar el sentido de la libertad de aquella *resolución*, y la manera en que, en la cotidianidad, las posibilidades de “ser conciencia”, “ser un amigo para el otro” cobran su sentido. Aunque Heidegger se preocupó de delimitar su análisis de la conciencia desde un punto de vista ontológico, desmarcado de toda antropología y toda ética, cuando surge la figura del *otro* en el núcleo mismo del Dasein propio, resulta inevitable trazar los puentes para pensar desde una lectura ética, la *otredad* atisbada en la *voz del amigo*.

Como ha señalado Dastur “la ontología para Heidegger no se ve privada de una dimensión práctica: no da primacía a la visión pura, a la teoría, sino a la libertad “práctica” de una existencia que se desarrolla en la dimensión de la historia, que no es más que la realización de la relación con uno mismo y con lo otro que el humano es”²⁷⁰. La analítica del Dasein, en cuanto ontología, es siempre “práctica” y “comprometida” –ser fundamento, ser responsable de la propia existencia, mantenerse en el estado de resuelto— y, si bien, permanece en la indeterminación fáctica de lo que este compromiso con la propia existencia pueda significar, se advierte en ella una dimensión intrínsecamente ética. Al parecer, como señala Calarco, aunque la llamada de la conciencia supone la angustia, no llama al Dasein de una manera trágica, sino, más bien, de una manera ética²⁷¹. Visto así, ¿qué de lo dicho sobre la *voz del amigo* permite ir, desde Heidegger y más allá de él, hacia un pensamiento ético sobre la *otredad* que no se contraponga, necesariamente, con la ontología? Esta pequeña frase, nombrada casi al pasar, aparentemente sin origen ni consecuencias, aún en suspenso,

²⁷⁰ Dastur, F. 2017. Conscience: the most intimate alterity (Ricoeur, Heidegger, Levinas). *En*: Questions of phenomenology. Lenguaje, alterity, temporality, finitude. New York: Fordham University Press, p. 93. Traducción propia de: “As we see here, ontology for Heidegger is not deprived of a practical dimension: it does not give primacy to pure seeing, to *theōria*, but instead to the “practical” freedom of an existence unfolding itself in the dimension of history, which is nothing but the realization of the relation to self and to other that the human is”.

²⁷¹ Calarco, M., *op. cit.*, p. 30.

guarda en sí todavía el enigma de toda indeterminación desde la cual se aviva la posibilidad del pensamiento.

BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO, J. 1999. Heidegger y la época técnica. 2ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 210 p.

_____. 2006. Doce tesis acerca de la verdad. Heidegger. La lámpara de Diógenes, Revista de filosofía, (12-13): 7-26

_____. 2017. En torno al concepto de verdad en Heidegger. En: CONMEMORACIÓN DE los 90 años de la publicación de *Ser y Tiempo*, de Martin Heidegger. Lima, Universidad Católica del Perú. pp. s.p.

ADRIAN, J. 2016. Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, Vol. 1. Barcelona: Herder. 392 p.

_____. 2009. El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927. Diccionario Heidegger. Barcelona: Celesa. 287 p.

AGUILAR-ÁLVAREZ BAY, T. 1998. El lenguaje en el primer Heidegger. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica. 295 p.

BRITO, R. 2018. Heidegger y la existencia propia: una ética para enfrentar la actual crisis planetaria. Santiago de Chile: RIL Editores. 234 p.

CALARCO, M. 2000. Heidegger's secret: alterity in the interpretación of *Gewissen* in Being and time. *International Studies in Philosophy* 32(1): 23-43

CATALDO, G. 2013. Existencia e historicidad. El problema de la identidad en Martin Heidegger.[en línea] Ideas valores *Ideas Valores* (62)13. <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/26959/43889>> [consulta: 17 septiembre 2020]

CHILLÓN, J.M. 2018. Los rendimientos fenomenológicos de la angustia en Heidegger. *Alpha* (46): 215-232

DASTUR, F. 2017. Conscience: the most intimate alterity (Ricoeur, Heidegger, Levinas). En: Questions of phenomenology. Lenguaje, alterity, temporality, finitude. New York: Fordham University Press, pp. 92-102.

DE LARA, F. 2015. "El ser-en como tal (§§ 28-38)" En: RODRIGUEZ, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos. pp. 145-166

DERRIDA, Jacques. 1998. El oído de Heidegger. Filopolemologia (Geschlecht IV). En: Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger. Traducción de Francisco Vidarte. Madrid: Editorial Trotta. pp. 339-362

FÉDIER, F. 2017. Voz del amigo. En: Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger, Traducción de Jaime Sologuren López y Jorge Acevedo Guerra. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, pp. 171-205.

FERNANDEZ LOPEZ, J. Idea-eidos-saber [en línea] <<http://www.hispanoteca.eu/Foro/ARCHIVO-Foro/Idea-eidos-saber.htm>> [consulta: septiembre 2020]

FERRATER MORA, J. 1964. Diccionario de filosofía. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

FYNSK, C. 1982. The self and its witness: on Heidegger's *Being and time*. *Boundary 2*, Spring, (10)3: 185-207.

GALINDO, G. 2017. La construcción e incidencia del concepto *Gewissen* en la obra de Sigmund Freud. Memoria de Maestro en Psicología Clínica. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Psicología. 104 p.

HEIDEGGER, M. 1979. Carta a Jean Beaufret. Traducción de Jorge Acevedo Guerra. *Revista de Filosofía* 22(1): 131-132.

_____. 1999. Introducción a la Filosofía. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 3ª ed. Madrid, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia. 469 p.

_____. 2006. Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial. 412 p.

_____. 2009. El ser y el tiempo. Traducción de José Gaos, 2ª ed. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 478 p.

_____. 2013. Carta sobre el humanismo. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. 2ª ed. Madrid: Alianza Editorial. 95 p.

_____. 2017. Ser y Tiempo. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, 6ª ed. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. 500 p.

_____. El concepto de tiempo. Noticia preliminar, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. [en línea] <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Heidegger%20-%20El%20concepto%20de%20tiempo.pdf> [consulta: julio 2020]

MARTINEZ, P. 2008. Hablar en silencio, decir lo indecible. Una aproximación a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra temprana de Martin Heidegger. *Dianoia* (53)61: 111-147.

RAMOS DOS REIS, R. 1988. Ouvir a voz do amigo...*Veritas* (43)1: 43-54.

RIVERA, J. E. y STUVEN, M. T. 2008. Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. I (Introducción). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. 126 p.

_____. 2010. Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. II (Primera sección). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. 256 p.

_____. 2015. Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger. Vol. III (Segunda sección). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile. 180 p.

RODRIGUEZ, R. 2015. La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§§8-11). En: Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, pp,51-70

RUBIO, R. 2015. El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein (§§12-13). En: RODRIGUEZ, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, pp. 71 - 88

VIGO, A. 2015. El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§45-83). En: RODRIGUEZ, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, pp. 197-218

VIGO, A. 2015. La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un «poder-ser» propio y el «estado de resuelto» (§§54-60). En: RODRIGUEZ, R. (Coord.). Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid: Tecnos, pp. 269-302

VOLPI, F. 2011. Más alto que la realidad está la posibilidad. La aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger. En: DE LARA, F. (Ed.). Entre fenomenología y hermenéutica. In memoriam Franco Volpi. Madrid: Plaza y Valdez. pp. 13-42