

# HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA COMUNIDAD A PARTIR DE HEIDEGGER

AMÍLCAR DÁVILA

*El presente estudio constituye la primera parte de un esfuerzo de largo aliento por discernir el significado y la importancia de la concepción heideggeriana de la comunidad o la socialidad en *Ser y Tiempo*. En él se ofrece una lectura pausada del Capítulo 4 de la 1ª Sección, en el que se descubre la posibilidad de una interpretación antisolipsística y profundamente comunitaria de la ontología fundamental propuesta por Heidegger.*

“Es evidente, pues, que la polis existe por naturaleza y es anterior a cada uno en particular. ... El que no puede formar parte de una comunidad, o no necesita nada porque es principio y sostén de sí mismo, no es miembro de la polis y, por tanto, debe ser una bestia o un dios” (Aristóteles, *Política*).

## De prefijos y presuposiciones

En buena medida, se trata de pensar un prefijo, y un prefijo que es también una preposición —a saber, co-, con. Esta voz pre-fija y pre-pone. Así pues, se trata también de pensar el pre-fijar mismo y el pre-poner, el presuponer y lo presupuesto. Trátese de pensar y exponer lo que supone pensar la comunidad —o como dice Jean-Luc Nancy, de pensar y pesar la posición.

Se empieza (con un gesto de confianza en las palabras, en lo que dicen y cómo lo dicen) por el inicio mismo morfológico de la palabra «comunidad», por el «co-» que la abre y sostiene

como posibilidad discursiva. Si pensar implica búsqueda de contacto con el fundamento, habremos de querer situarnos en el terreno de lo que hace posible esta tan pequeña articulación en su articulación originaria. Heidegger propone un tal origen (si es que es realmente uno) en la existencia humana. No se abandonaría con ello la dimensión de los prefijos y las presuposiciones o, en general, el campo de la «morfología». Más bien, se ahondaría en él mediante la clave de otro prefijo —diríase El prefijo. ¿No se adivina aún que se trata del Da de Da-sein? Tal prefijo es, a su vez —y en esto radica en buena medida su carácter de clave— ad-verbio. Da (ahí) determina (bestimmt) a sein (ser) de tal manera que en esa determinación estriba la comprensión misma del significado de eso que se llama «ser», en buena parte gracias a que nos recuerda que, antes que cualquier cosa (objeto, substancia, sustantivo), «ser» es verbo.

El Dasein heideggeriano representa la apropiación de un término de larga tradición filosófica, no sólo en alemán sino también en los idiomas latinos, y en cuyo origen, existientia, resuena el prefijo griego ek-. Sirviéndose de la morfología de ambas palabras —es decir, exponiendo la estructura de su logos—, Heidegger expresa su interpretación de lo que significa ser humano, como preparación para la reinterpretación deconstructiva del que ha sido gran tema de fondo de la filosofía desde la antigüedad griega: «ser». El ser humano, dirá, es el único ser que, en sentido propio, es/está ahí —no aquí, dentro, sino fuera, hacia fuera, ek-. Ser humano es estar afuera, abrirse y ser apertura; y en su aperturidad, es dejar irrumpir al «ser» en general. Sólo el ser humano ek-siste en este sentido. Sólo su ser es ek-sistir.

Es bien sabido que Heidegger propone en primera instancia que la estructura o constitución fundamental del ek-sistir asume la forma de ser/estar-en-un-mundo. Trátase pues, también, del tránsito de esta estructura al co-/con originario de la comunidad, al Mit-sein. Ahora bien, la tesis del ser-con o co-estar reviste antes el carácter de una explicitación que el de un

tránsito en sentido estricto, un ir de un lado a otro: de una estructura ontológica a otra o de un ser humano a otro. En todo caso, no hay más que un solo tránsito, también cifrado de antemano en el prefijo ek-: tras-cendencia. Pero en esto no se ahondará aquí.

El texto que sigue no es sino un primer paso expositivo de la transividad intransitiva del ek-sistir, de lo que ha ya salido siempre sin nunca salir de «sí mismo». Es un estudio propedéutico sobre el «sí mismo» en cuanto manera de salir —es decir, de trascender y transitar—, y lo que en ello tiene que ver el ser con y para otros. En el horizonte se vislumbra un alejamiento de Heidegger que, sin embargo, no se sale de su texto por completo, precisamente porque en filosofía no parece poderse dejar nunca el punto de partida, la cuestión central —*die Sache selbst, the heart of the matter*.

A este respecto, léese ya una primera formulación de la cuestión en la conocida cita de la Política que sirve de epígrafe, y en la que Aristóteles define la naturaleza o esencia humana como algo en común. La polis o koinonía (comunidad), dice, es natural; y como tal, es por esencia anterior a los individuos particulares, es pre-supuesta por éstos en su propio ser. Los seres incapaces de koinoneín («comunitar», compartir) simplemente no son humanos —son más o menos que éstos, son superiores o inferiores, si se quiere, bestias o dioses, pero no humanos. El humano es *zoon politikón*, ser de vida en común, ser que comparte o, como dice Nancy, com-parece ante, desde y para una comunidad.

### **Contra substancia, ek-sistencia**

En términos modernos, se trata de la «inter-subjetividad». La referencia obligada en el texto heideggeriano es, desde luego,

el Capítulo 4 de la 1ª Sección de Ser y Tiempo. Heidegger pregunta aquí por el «quién» del ek-sistir, tratando así de plantear y elucidar el problema de manera estrictamente fenomenológica, al tiempo que deconstruye los recuentos occidentales tradicionales, que lo entienden en función de un «yo», un «sujeto», una «conciencia», etc., concebidos como núcleos substanciales que se mantendrían más o menos inalterables e independientes a través o por debajo de toda experiencia y cambio. De acuerdo con Heidegger, pensar así la aperturidad constitutiva del ek-sistir representa una patente perversión del fenómeno, pues confunde al ser humano con algo completamente distinto de lo que es: se le toma por un «objeto» (*Gegenstand, Vorhandene*). Ahora bien, mientras que la comprensión de los objetos depende de su presencia pura o de su puro darse a la contemplación (*theoria*) distante, desapasionada y desenganchada de lo cotidiano, no es ésta la manera en que somos dados a nosotros mismos, ni en primera instancia ni de manera esencial. El ser humano no es un dato simple y nunca se da por completo. Su manera de ser propia no es la de un «qué», objeto o substancia, «algo» fijable y fijo, sino la de un «quién», un «alguien» imposible de captar, definir o entender con sólo nombrar «lo que» (*to ti*) es. «Quién» y «qué» nombran realidades esencialmente distintas.

Es conocida la tesis de Heidegger sobre la esencia del ser humano, que la hace radicar en el hecho que éste ha de ser cada vez su propio ser. Ser humano es ser abierto, ek-sistencia, salir o estar «afuera» e ir hacia «adelante». Heidegger no se cansa de recordarnos que el ser humano es una entidad totalmente involucrada o, como también dice, “arrojada” en un mundo. Es decir, se encuentra siempre en constante trato y ocupación con otros seres, siendo (*Seiende, being*) este trato y ocupación. Tal involucramiento esencial con otros seres implica un cierto estar «perdido» o ausente con relación a sí mismo. Ser humano no es estar «aquí», «en sí», sino «ahí», más allá de sí. El carácter de semejante «más allá» es, como se establece en la 2ª Sección de *Ser y*

*Tiempo*, en última instancia temporal. Ser humano es estar más allá de sí en medio de otros seres, habitando una circunstancia y un devenir —siendo circunstancia y devenir.

No puede afirmarse con propiedad, por tanto, que el ser humano sea una substancia con esencia definible. Ser substancia significaría ser algo constante en relación a la corriente cambiante de las experiencias, las cuales solamente sobrellevaría. Es decir, en el último análisis, las experiencias le serían externas. Por el contrario, si hay algo de lo que el ser humano permanece alejado, y en esa medida ajeno, es su propio ser. El ser humano no está nunca presente pura y completamente ante sí en absoluta inmanencia. No sobre-lleva, sub-yace o sub-siste sus experiencias, sino las es. Desde la perspectiva de un centro egóico, ser humano es ausencia constante de sí, una cierta «nada».

Ahora bien, no obstante su crítica a la concepción substancial de la subjetividad humana, Heidegger reconoce que sin lugar a dudas hay algo ónticamente obvio acerca del «yo» con el que la pregunta por el «quién» del ser humano ha sido tradicionalmente respondida en Occidente. De hecho, una de las primeras características del ek-sistir que Heidegger discierne es su ser “cada vez «mío»” (*«je meines»*) —es decir, explica, su “cada vez ‘yo’”. Tal posesionalidad o autoreferencialidad con que el ek-sistir se asume es la razón de que se usen pronombres personales para referirse a los seres humanos, añade. No obstante, ello no señala una vía inequívoca para la interpretación ontológica de lo que es dado en el fenómeno del «yo» en cuanto «ser sí mismo». Una cosa es segura, empero, y es que si el ser sí mismo es una característica fundamental del ser humano, debe podersele dar una interpretación ek-sistencial.

La animadversión heideggeriana respecto a las explicaciones tradicionales de la problemática del ser sí mismo es de origen fenomenológico. Si la analítica del ek-sistir procede de una manera fenoménicamente adecuada, no puede partirse del ego

cartesiano, de un sujeto sin mundo y sin otros seres, humanos o no humanos. Tampoco se llega nunca a él. El sujeto puro y aislado “nunca ‘es’ en primera instancia, ni jamás es dado”. De hecho, la mayor parte del tiempo se vive sumido en una subjetividad genérica, por lo que no hay derecho, fenomenológicamente hablando, a decir que el «yo» es más que la mera indicación formal de una cierta autoreferencia. En tanto formal, tal autoreferencia aguarda una interpretación positiva. Aún no queda claro qué exactamente acerca del ser humano se revela en el «yo», o siquiera si el «yo» revela el ser humano en absoluto. Puede muy bien ser el caso, como es la mayor parte del tiempo, que uno exclame «¡yo!», pero quien habla es el «uno» genérico (*Das Man; they, you all; on*), cualquiera o todos, pero ninguno en particular.

Por su parte, la interpretación fenomenológico-eksistencial del «yo» o del “sí mismo» consiste básicamente en escudriñar el fenómeno del carácter subjetivo del ser humano “a partir de ciertas formas de ser”. En otras palabras, se busca el «quién» del ek-sistir en su «cómo», evitando así decidir la cuestión de antemano proponiendo de manera acrítica un «qué» definitorio y definitivo. Si aún se conservan los términos «yo», «sí mismo», «sujeto», etc., se los toma tan sólo como formas o maneras de ser, no como realidades fijas, esencias o substancias. Tales formas de ser no son ni las primeras ni las más fundamentales para comprender el fenómeno humano, sino se derivan del ser/estar-en-un-mundo —específicamente, habrá de verse, del ser/estar-unos-con-otros. De manera que la pregunta acerca del «quién» del ser humano, así como la que pregunta por el significado del dato de la «miedad» (*Jemeinigkeit*) del ek-sistir, no sólo no quedan resueltas con el «yo» o el «ser sí mismo», sino que ninguno de éstos constituye un punto de partida válido para la investigación. Heidegger propone como punto de arranque el involucramiento del ser humano en su mundo circundante.

### Ek-sistir es co-ek-sistir

En *Ser y Tiempo*, Heidegger parte del contexto del trabajo para estudiar el fenómeno del mundo circundante. Dentro de tal contexto estamos en contacto constante con instrumentos, herramientas o equipo y, naturalmente, con lo que producimos. A todos éstos llama Heidegger, con lenguaje descriptivo, seres «en la mano» (*zuhanden*), ya que nuestra relación con ellos consiste principalmente en la manipulación. Ahora bien, no son ellos los únicos seres con que entramos en contacto en nuestra labor diaria. También nos encontramos con otros seres humanos. Aparte de nuestros compañeros de labores, encontramos —a través de una cierta referencia o remisión (*Verweisung*) inherente a las cosas que producimos y a las que manipulamos— a los clientes o beneficiarios de nuestro trabajo, así como a los productores o proveedores de los materiales que utilizamos. Ya que todos ellos (colegas, clientes, proveedores) son encontrados en el mundo circundante inmediato (*Umwelt*), se dice que aparecen de manera «circunmundana» (*umweltlich*). Heidegger nota que en esta manera de aparecer:

“Los otros no son encontrados (*begegnen*) en una aprehensión que empezaría por diferenciar al propio sujeto, inmediatamente presente (*vorhanden*), del resto de sujetos también presentes (*vorkommenden*) —es decir, no son encontrados en una primaria mirada a sí mismo, en la que se estableciera por primera vez la contraparte (*Wogegen*) de una diferencia”.

Como ya se ha dicho, desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, ningún sujeto o ego, ya sea el mío o el de otro, puede constituirse como punto de partida para discernir las problemáticas del «quién» del ser humano o del encuentro con otros. De acuerdo con Heidegger, el tipo de encuentro que tiene lugar en el mundo de la ocupación ordinaria es el más ele-

mental e inmediato. Ello lo erige, según él, como el punto de partida más apropiado para la investigación de la «subjetividad» del ser humano y su relación con otros. Ahora bien, nótese que en el mundo circundante,

“incluso el ek-sistir propio se vuelve en primera instancia «encontrable» (*vorfindlich*) para él mismo sólo si aparta la mirada de, o no «ve» en absoluto, las «vivencias» y el «centro de los actos»”.

El ser humano se encuentra a sí mismo en lo que comúnmente hace, usa, espera, evita, etc. —es decir, en las cosas mismas con las que, o de las que, se ocupa. Ser humano es, en primer lugar, ocuparse. Por otra parte, sea lo que sea de lo que se ocupe, no se ocupa solo. Hay otros que también se ocupan de los mismos asuntos y hacen las mismas cosas. El mundo de la ocupación es una empresa en común. Ahora bien, si el ser humano es lo que hace, y otros hacen lo mismo, quiere decir que su mismo ser es compartir. No sólo exhibimos el mismo tipo de ser que otros (somos como ellos), sino esencialmente somos con ellos:

“«Los otros» no quiere decir todos los demás fuera de mí, aquellos de entre los cuales el yo se destaca. Los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, aquellos entre quienes uno también se cuenta. Este ek-sistir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un «co»-estar-presente dentro de un mundo. El «con» tiene el modo de ser del ek-sistir; el «también» mienta la igualdad de ser en cuanto estar-en-un-mundo circunspectivamente ocupado. ... Sobre la base de este «cóico» (*mithaften*) ser/estar-en-un-mundo, el mundo es desde siempre el que yo comparto con otros (*mit ... teile*)”.

Se da una coalescencia o cohesión originaria y esencial con otros tal que el ser mismo es algo compartido de cabo a ra-

bo. «Ser» significa siempre para el ser humano ser-con-otros. De igual manera, mundo es co-mundo. Pero esto implica que los otros, véanse como se vean, no son nunca cosas manipulables, meros instrumentos al servicio de algún propósito. Mucho menos están ellos simplemente a la mano, presentes, como si sólo fuesen objetos de contemplación o estudio. Su ser es co-ekistir, co-estar-abierto, co-apertura (*Mit-dasein*).

Así pues, nuestro encuentro con otros no ha de entenderse como un evento que tenga lugar sobre la base de una distinción o una oposición. Los otros no son todos excepto yo, aquellos en contraposición a los cuales yo me destaco. Es más, estrictamente hablando, el encuentro con otros no es encuentro ni evento, en el sentido de un hecho que pueda o no acaecer. Ser humano ya es siempre ser y estar con otros. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que “el ek-sistir es en sí mismo co-estar”. Somos/estamos con otros en tanto que somos y en cualquier forma que seamos o estemos —por ejemplo, antes o independientemente del hecho que los reconozcamos como estando con nosotros, o aun cuando estamos solos, permanecemos ajenos o indiferentes a ellos, o incluso les seamos hostiles.

Por otra parte, dado que el mundo se revela como un mundo compartido, ser/estar-en-un-mundo, la estructura fundamental del ek-sistir, ha de concebirse de manera más completa como estar-en-un-co-mundo. Ello implica que mundo es, antes que todo, relativo, no a un yo, sino en todo caso a un nosotros —esto es, a una pluralidad de seres humanos co-ek-sistentes en él. Asimismo, el «estar-en» debe entenderse como co-estar. De manera que la elucidación completa de la estructura ontológica básica del ek-sistir, ser/estar-en-un-mundo, rezaría: co-estar-con-otros-en-un-co-mundo.

### **Ser esencialmente con y para otros**

Luego de discernir la constitución básica del ek-sistir como estar-en-un-mundo, Heidegger ofrece una reinterpretación de este fenómeno en términos del cuidado, interés o preocupación (*Sorge*). Ésta adopta, de acuerdo con su análisis, dos modalidades: la ocupación (*Besorgen*) y la solicitud, asistencia o preocupación por otros (*Fürsorge*). Mientras la primera se refiere al estar o habitar en medio de cosas y objetos (*Sein bei*), la segunda nombra la relación con otros, el co-estar. Por otra parte, aunque ambas pueden asumir modos positivos, indiferentes o deficientes, los dos últimos son los que prevalecen.

Como característica esencial del ek-sistir, preocuparse por otros se toma en sentido amplísimo, de manera que también significa pasar de largo frente a otros, no ponerles atención, pasársela sin ellos o hasta estar en su contra. El hecho que el ek-sistir ordinario se mantenga por la mayor parte en tales modos indiferentes o hasta «negativos», no implica que en ellos se pierda de vista completamente a los otros y no haya ya preocupación por ellos. De acuerdo con la analítica ek-sistencial heideggeriana, lo que opera aquí es una especie de preocupación mínima, tal que, aún cuando se está siempre y esencialmente con otros, se los da por descontados. No tener cuidado de otros o permanecer indiferente a ellos se concibe, pues, no como la manera básica de ser, sino como un modo deficiente o negligente que, en cuanto tal, presupone la ek-sistencia de otros.

Por lo general, los otros se confunden o disuelven en un cierto fondo de inconspicuidad y obviedad característico del ek-sistir cotidiano. En el diario vivir estamos tan ocupados con lo que hacemos, nuestros asuntos, problemas, trabajos y metas, que prácticamente ni notamos los instrumentos mismos de que nos servimos o las personas que nos rodean, ayudan o estorban. Así por ejemplo, cuando vamos camino al trabajo vemos gente

en la calle, pero la pasamos de largo casi sin ponerle atención. No solemos reconocer, ni nos interesa llegar a conocer, a nadie. Claro, hay otros allí delante, al lado, atrás, etc., con nosotros; pero este hecho es prácticamente irrelevante. Lo importante, la sola preocupación del momento, es llegar al trabajo.

Con todo, tal indiferencia hacia otros no los desvanece por completo. A pesar de que no conocemos personal e individualmente a quienes pasamos de largo, no ignoramos que tienen nombre, personalidad, biografía, etc., a diferencia de los carros, perros o árboles que también encontramos en nuestro camino. Y el hecho que los otros estén ordinariamente fusionados en la genérica y poco interesante «gente» no significa que toda frontera entre ellos y otros seres ha desaparecido. Los otros simplemente no son y no pueden ser nunca meros animales, cosas o instrumentos; menos aún, meros objetos:

“Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el «indiferente» hallarse juntas (*Zusammen-vorkommen*) de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse (*Einander-nichts-angehen*) de los que están unos con otros”.

Este es claramente el caso cuando otros seres humanos son comparados con objetos o seres «a la mano». Sin embargo, la situación es menos evidente si la referencia son instrumentos o equipo (seres «en la mano»). Y es que los otros están tan integrados al mundo de la ocupación —esto es, al mismo contexto referencial al que pertenecen los instrumentos— que comúnmente su ser no se diferencia de manera apropiada del de la instrumentalidad. Los otros suelen permanecer eclipsados por las exigencias de las actividades ordinarias, particularmente el trabajo y sus intereses y fines específicos.

Dado su carácter intrínsecamente comunal, la ocupación promueve una preocupación positiva por los otros —es decir,

una en la que ya no son ignorados o esquivados—, y se entra en una relación activa con ellos. Así, sabemos los nombres de nuestros colegas, nos son conocidas sus destrezas y deficiencias, nos ayudamos mutuamente en situaciones particularmente difíciles, etc.. Sin embargo, la orientación de tal preocupación no es los otros en cuanto sí mismos, sino lo que se ha de producir o vender. Heidegger llama a semejante preocuparse por otro “intervenir por él”, “sustituirlo” u “ocupar su lugar” (für ihn einspringen). Lo que tiene en mente son situaciones como aquellas en que ayudamos a un colega en sus labores diarias o proveemos a un cliente de productos o servicios. En ambos casos, prestamos nuestra ayuda, pero únicamente con vistas a cumplir las metas de la vida cotidiana. Los otros en sí mismos son más o menos irrelevantes.

Con todo, intervenir por, o sustituir a, otros es un modo positivo de preocuparse por ellos, si por «positivo» se entiende simplemente el abandono de la indiferencia. No obstante, la intervención por otros puede ser considerada «negativa» en otros sentidos. Primero, porque implica un cierto reemplazo, al ser apropiado o redirigido el interés propio. Dado que el interés o preocupación constituye, de acuerdo con Heidegger, el ser mismo del ek-sistir, sustituir a otro o tornarlo dependiente equivaldría en cierto modo a «apropiarse» de él dominándolo en su propio ser.

Otra razón por la que ocupar el lugar de otro puede considerarse como algo negativo es que implica un comportamiento hacia aquél principalmente en términos de la ocupación con la instrumentalidad y su respectivo contexto referencial, a los que está íntimamente ligado. Así por ejemplo, ayudar a la operaria vecina o al cliente en su compra responde más a los intereses propios de la producción y comercialización de bienes —es decir, al sistema económico en que opera el trabajo— que al bienestar del otro en cuanto tal. De manera que en asistencias de este tipo, los otros permanecen en cierta forma casi tan incons-

picuos y obvios como los instrumentos con que la ocupación trabaja. Esto significaría que tal modo de preocupación por otros no estaría muy lejos o no es «mejor» que los modos indiferentes o deficientes. Es más, observa Heidegger, un “convivir que deriva de hacer las mismas cosas se mueve, la mayor parte de las veces, no sólo en los límites externos, sino que a la vez reviste el modo de la distancia y la reserva”, o incluso la desconfianza. De manera que los modos prevalecientes del co-estar se caracterizan paradójicamente por una inevitable insociabilidad (*Unumgänglichkeit*).

No obstante, sigue siendo cierto, como Heidegger no se cansa de repetir, que en ningún momento son los otros meros objetos y nunca se les encuentra “junto a otras cosas, como sujetos que flotan en el vacío”. También es cierto, sin embargo, que cuando estamos con otros en las maneras que se acaban de describir, ni los encontramos, ni nos relacionamos con ellos, ni los entendemos en cuanto otros —es decir, en sus propios términos, a partir de su propio modo de ser. Nuestras relaciones se dan casi exclusivamente en función de la instrumentalidad y las ocupaciones e intereses cotidianos. Solamente cuando se adopta una preocupación por otro que de verdad se refiere al bienestar de éste, y no a lo que se atiene a la ocupación y cuidado ordinarios, puede tener lugar un encuentro, relación y entendimiento genuino con él.

Heidegger llama a semejante posibilidad del preocuparse por otro «salirle adelante» (*ihm vorausspringen*). Ante la falta de explicación o ejemplos concretos, no queda totalmente claro a qué se refiere semejante expresión. Trataríase de un comportarse que arrancaría al otro del fondo de inconspicuidad, obviedad o utilidad en que las actividades ordinarias suelen mantenerlo, viniendo a constituirse él mismo en foco de atención e interés. Este sería el sentido en que Heidegger afirma que salirle adelante a otros es liberador —esto es, los desliga de la esfera de la ocupación cotidiana. De manera que, más que indicar un tipo tem-

poral de «adelantamiento» (como cuando alguien dice “iba adelante tuyo dos años en la secundaria”), «salirle adelante» a alguien comportaría un significado espacial o cuasi-espacial. Sin embargo, el sentido del «a/delante» así interpretado no indicaría tomar la delantera o rebasar y dejar atrás, sino más bien ponerse directamente enfrente, ya no más ver de reojo. En otras palabras, y en sentido amplio, significaría con-frontar al otro, darle y verle la cara, de tal manera que lo que quede delante es su propio ser, su co-ek-sistir.

Debe tomarse nota de una importante diferencia entre salirle adelante a otro y ocupar su lugar. Por una parte, la sustitución implica un reemplazo o desplazamiento tal que bien puede decirse que expropia la preocupación del otro al consignarla a tal o cual ocupación. Por otra parte, salirle adelante a otro “atañe esencialmente a la propia preocupación, es decir, al ek-sistir del otro, y no a un qué del que se ocupe”. Al buscar su propio bienestar, este tipo de preocupación ayuda al otro a hacerse libre para su preocupación —es decir, para su propio ser. Existe, por tanto, un sentido complementario en que se dice que salirle adelante a otro es liberador: lo libera de la esfera de la ocupación y la instrumentalidad para su propio ser.

Tanto las actividades en las que el ek-sistir ordinario se encuentra involucrado, como los seres descubiertos en y para ellas, remiten siempre y esencialmente a un «contexto referencial» (*Verweisungszusammenhang*). El ser humano, sin embargo, no ha de ser referido sino a sí mismo. Como afirma Heidegger, ser humano, ek-sistir, es su propio «por mor de», su propio «para» (*Worumwillen*). De hecho, en cuanto tal, el ser humano es a lo que ultimadamente se refieren significación y contexto concomitante:

“El contexto referencial de la significación se afinca en el estar vuelto del ek-sistir hacia su ser más propio, el cual por esencia no puede remitir a algo más allá de sí (*Be-*

*wandtnis*), sino que, más bien, es el ser para el cual el ek-sistir mismo es como es”.

El salirle adelante a otros clarifica nuestra relación con ellos, la cual se ve constantemente oscurecida por los intereses específicos de la vida cotidiana, y los revela como fines en sí mismos, dicho en términos kantianos. En este tipo de preocupación no se comprende a los otros en función de algún propósito más allá de sí mismos. Ellos mismos son su propio fin, el horizonte de sus propios intereses, esfuerzos y actividades. Pero esto significa, como Heidegger no falla en acotar, que en tanto ser-con-otros, el ser humano “«es» esencialmente para otros”. Si «ser» significa para el ser humano, por una parte, ser su propio fin y, por la otra, ser-esencialmente-con-otros, tal fin no sólo no puede excluir nunca a otros seres humanos sino que en cierto sentido ¡es ellos mismos!

### **Subjetividad ek-sistencial**

Recuérdese que la pregunta guía de los pasajes bajo consideración pregunta por el «quién» del ser humano. La preocupación principal es la así llamada «subjetividad del sujeto». Sin embargo, como ya ha sido señalado, Heidegger previene acerca de concebir ésta en términos de un auto-subsistente o auto-contenido sujeto egóico que se relacionaría antes que nada consigo mismo y sólo subsecuentemente —esto es, sólo sobre la base de esta auto-relación— saldría al mundo y encontraría los seres contenidos en él, incluidos otros egos. Ser humano es, más bien, desde un principio y para siempre, co-estar-en-un-mundo, ser radicalmente abierto y proyectado al exterior —ek-sistencia. Como tal, exhibe una estructura completamente opuesta a la de un ego encerrado en sí mismo, monádico y solitario.

Heidegger nunca pierde de vista tal estructura, y rechaza vehementemente la reducción del fenómeno de la «inter-subjetividad» al pseudo-problema del salir de la esfera del «sí mismo» para llegar y entender a otros. En todo caso, para él lo problemático sería lo opuesto: cómo se llega a ser sí mismo si se está ya siempre «allá fuera» con otros humanos junto a otros seres. Pero aún esta manera de formular el problema de la subjetividad humana no deja de resultar artificial. En resumidas cuentas, la analítica heideggeriana del ek-sistir de-construye la distinción misma dentro-fuera.

La naturaleza esencial del estar-fuera-de-nosotros-mismos —en una palabra, ek-sistir— es tal que no sólo nuestro entendimiento de otros seres sino también el del ser que somos nosotros mismos depende de ella. El ek-sistir ordena una jerarquía del conocer de acuerdo con la cual el conocimiento de, o aun el mero encuentro con el propio ser no es el primer dato, ni es el más importante. Heidegger señala que el conocimiento de sí mismo se basa en el co-estar, el cual comporta un entendimiento originario, en contraposición al de un ego substancial. De acuerdo con esto, es solamente desde la otredad que puedo llegar a conocerme a mí mismo, quizá no tanto en el sentido estricto de informarme de las características específicas de mi vida y los hechos que la han rodeado, sino ciertamente en el sentido laxo de entrar en contacto conmigo mismo en cuanto yo mismo —es decir, en el sentido de re-conocer la posibilidad de un ser (yo mismo) propio.

La originalidad que el estar-con-otros manifiesta con respecto al conocimiento de sí deriva del hecho que el entendimiento de otros, la apertura a su co-ek-sistir, es parte integral del «entendimiento de ser» constitutivo del ser humano :

“Apertura del co-ek-sistir de otros, inherente al co-estar, quiere decir: en el entendimiento de ser del ek-sistir ya se

implica, puesto que su ser es co-estar, el entendimiento de otros. Este entender, como en general todo entender (*Verstehen*), no es un saber (*Kenntnis*) que se origine en un darse cuenta o re-conocer (*Erkennen*), sino un modo de ser originariamente ek-sistencial que hace posible todo saber y conocer”.

No obstante, dado que la mayor parte del tiempo el comportamiento esencial del ek-sistir, la preocupación, adopta el modo de la ocupación y por tanto manifiesta un entendimiento de otros en términos de los intereses particulares de la vida diaria, paradójicamente la preocupación por otros se manifiesta en la indiferencia, o aun en un explícito rehuirles. Ahora bien, si es cierto que el conocimiento de sí se basa en el ser/estar-con, es necesario que para lograr el auto-conocimiento nos (re)encontremos con los otros. Lo que está en juego al perder de vista a los otros no es otra cosa que la posibilidad de llegar a conocer-se y ser propiamente sí mismo —y con ello, a otro nivel, la posibilidad de responder a la pregunta por el «quién» del ser humano.

Por su misma esencia, afirma Heidegger, ser humano es ser/estar-con-otros. En tanto que somos, y de cualquier manera que seamos, estamos con otros. Nuestro tipo de ser es estar-unos-con-otros. Procurando atenerse a los hechos fenoménicos del caso, sostiene que no se sale nunca de sí y se alcanza a otros. Simple y sencillamente no hay necesidad de ello. Menos aún es necesario comprobar en ningún momento la existencia de otros. Apropiándose y revirtiendo la queja de Kant acerca de que es un escándalo para la filosofía no haber rebatido el idealismo probando de forma indisputable la existencia de las «cosas exteriores», Heidegger dirá que el verdadero escándalo de la filosofía es que tal prueba sea en absoluto necesaria. De manera análoga, puede decirse que es escandaloso tratar de proveer pruebas de la existencia de otros o del hecho mismo que ser humano es esencialmente ser en comunidad.

No es como si primero hubiera dos o más seres humanos separados y luego, pero sólo luego, se estableciera entre ellos una relación. Ser humano es estar ya siempre relacionado con otros. No podemos entrar o salir de la relación con ellos. Sólo se entra o sale de aquélla entrando o saliendo de la ek-sistencia, naciendo o muriendo. La relación con otros es autónoma e irreducible, por lo que no sólo precede en cierta forma a la singularidad, al ser-sí-mismo (Selbstsein), sino preside sobre ella. A las concepciones substanciales de la subjetividad, Heidegger contrapone un replanteamiento radical, la ek-sistencialidad del ser humano, su estar ya siempre volcado hacia afuera, relacionándose con otros seres, tanto humanos como no humanos, no como si sólo sobrellevara tales relaciones, sino siéndolas, y siéndolas de tal manera que nunca puede decirse con propiedad que está completamente contenido en, o presente a, sí mismo. Esto es cierto incluso del ser sí mismo propio, a quien pudiera habersele concebido como independiente de toda relacionalidad o «exterioridad». Existe un abismo ontológico, escribe Heidegger, entre la mismidad (Selbigkeit) y “la identidad del yo que se mantiene invariable a través de la multiplicidad de las vivencias”.

De ahí que no deba extrañar en absoluto que Heidegger sostenga que ser humano es ser con y para otros. Tal es su constitución esencial, independientemente de si se vive la propia vida o si uno se deja llevar por los dictados de la vida en sociedad. No es difícil darse cuenta que el co-estar es constitutivo de lo público o el «uno». Distinto es en cambio reconciliar la socialidad con la esfera de lo propio. La posibilidad de ponerse en contacto con y volverse propiamente sí-mismo no debe interpretarse de una manera que precluya el co-estar unos con otros. Debe guardarse siempre una distinción entre el «uno» y el co-estar. Ciertamente, la autenticidad de la vida propia arranca al ek-sistir del «uno». No obstante, lejos de afectar el esencial co-estar, tal apartamiento patentemente lo beneficia.

Existe también un auténtico ser/estar-con-otros. Según se ha visto, Heidegger lo caracteriza como aquel modo de preocuparse por ellos en que el foco de atención es el bienestar de éstos en cuanto tal. Ello implica el abandono de aquellas formas de la preocupación a través de la cuales los humanos se vuelven dependientes o dominantes, o simplemente se pasan mutuamente de largo sin que realmente les importen los demás. El abandono de tales modos indiferentes o negativos vendría a ser resultado de la autenticidad. Al alejar el ek-sistir del «uno», la autenticidad no sólo no inauguraría una esfera de «lo propio», sino más bien una de «lo nuestro», de tal manera que ser de forma propia/auténtica no significaría estar separado de otros sino con, hacia y para ellos, sin indiferencia, dependencia o dominación.

Es de admitir, con todo, que el recuento heideggeriano del co-estar guarda algo de problemático, tanto en sí mismo como en relación con los demás elementos de su ontología fundamental. Uno encuentra que la mayor parte de las observaciones relacionadas con el ser/estar-con son, o muy generales (es coextensivo con ser humano) o negativas (no puede reducirse a la suma total de varios sujetos). Se echa de menos un estudio más completo del co-estar. Esta falta se debe en parte a la naturaleza esquemática de los análisis del ser humano contenidos en *Ser y Tiempo*, cuya orientación no es la de una antropología filosófica sino la de una ontología. Desde luego, ello no implica que el rol más o menos insignificante que el co-estar juega dentro del esquema general de la ontología heideggeriana no pueda ser cuestionado. Puede preguntarse, por ejemplo, ¿qué co-originariedad tiene realmente el ser/estar-con-otros con respecto al ser-en-un-mundo en la constitución ontológica del ek-sistir si, aparte del pequeño capítulo que trata específicamente el tema y otras pocas referencias dispersas por aquí y por allá, no se dice mucho o se desarrolla más la comunidad esencial del ek-sistir?

Más sospechosa es tal vez la caracterización que Heidegger hace de la dimensión de la autenticidad o ser sí mismo propio como radical individuación o singularidad. Dicho sea de paso, la discusión de este punto, que no ha sido tocado aquí, constituye la continuación obligada de este primer esfuerzo. ¿Es la singularización tan radical que no importa qué se diga acerca del auténtico co-estar, lo que más propiamente caracteriza el ek-sistir es su ser-cada-vez-mío, y no su ser-con-otros? Ciertamente, esta pregunta presupone que cuando se trata de considerar lo que está en el centro del ek-sistir, se halla una oposición, en mayor o menor medida, entre individuo y sociedad, entre singularidad y comunidad, entre ser-cada-vez-mío y co-estar. ¿Pero es tal oposición sostenida por Heidegger o es tan sólo el producto de una mala comprensión, de una apurada interpretación? ¿Podría ser, más bien, que Ser y Tiempo extiende una invitación a repensar por entero el ser sí mismo singular y la comunidad, así como la oposición en que supuestamente se encuentran? ¿En qué términos habría de llevarse a cabo tal replanteamiento y cómo ha de desarrollarse?

Con estas preguntas no termina sino se prefigura la continuación de este estudio, que a pesar de todo, no termina de salir del principio. Es decir, como se presentía desde el inicio, no se sale del prefijo «co-» —que es también preposición— y lo que pone, propone y presupone. Permítaseme, en este sentido, finalizar como inicié, con una cita, esta vez de Husserl:

“Mi ego ... sólo puede ser a priori un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él.” (*Meditaciones Cartesianas*)

“¿Cómo caracterizaremos, por tanto, la esencial orientación original, el modo histórico fundamental de la existencia humana? La respuesta: sobre la base de la generación los seres humanos viven naturalmente en comunidades —

AMÍLCAR DÁVILA

en una familia, un pueblo, una nación...” (*Filosofía y la Crisis del Hombre Europeo*)

Amílcar Dávila  
aleph@gua.net