



Extranjero y extranjería

“querían decir” y libera un sentido que le es propuesto por el mundo a medida que se le aparece. Más precisamente, en el encuentro de la pintura con el Ser, el pintor responde a una sollicitación, que se adelanta a todo hacer, porque “en el fondo inmemorial de lo visible se ha movido algo, se ha encendido algo, que invade su cuerpo, y todo lo que él pinta es una respuesta a esta suscitación, su mano es ‘solo el instrumento de una voluntad lejana’”.⁴³ Así como hay una práctica de la palabra, hay también una práctica de la pintura y en ambos casos se pone de manifiesto que toda producción del espíritu “es respuesta y llamado, co-producción”.⁴⁴

⁴³ Ibid., p. 86.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, p. 166.

LA INVESTIGACIÓN ACERCA DEL OTRO Y LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Felipe Johnson¹

Resumen

El presente artículo se propone discutir sobre el derecho propiamente filosófico de una investigación acerca del otro a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Mediante una aclaración de la manera de ser denominada Ser-con-el-otro (Miteinandersein), y una posterior revisión de los modos concretos de la vivencia del otro, como la amistad, la extrañeza y la indiferencia, y el estar solo; se realizará el carácter público y compartible del mundo como condición de posibilidad de la manifestación existencial de los otros. A partir de estos resultados se hará énfasis en el hecho de que la investigación acerca del otro puede ser considerada un estadio necesario para la pregunta ontológica por excelencia: la pregunta por el sentido del ser.

Palabras clave: Ser-con-el-otro, existencia, ontología, fenomenología, Heidegger.

Abstract

The aim of this paper is to discuss about the own philosophical right of a research of the other based on Martin Heidegger approach. By explaining the kind of being called Being-with-one-another (Miteinandersein) and by a

¹ Doctor en Filosofía, Albert-Ludwigs-Universität, Friburgo, Alemania. Profesor asociado, Universidad Andrés Bello.

subsequent review of concrete modes of experience of the others, as friendship, foreignness and indifference, and Being-alone, the public and shareable character of the world will be enhanced as the condition of possibility for the others' existential manifestation. From these results will be emphasized that the research on the Other can be considered as a necessary stage for the ultimate ontological question: the question of the sense of being.

Key words: Being-with-one-another, existence, ontology, phenomenology, Heidegger.

1. Consideraciones iniciales: la investigación acerca del otro y la filosofía existencial

La tarea de pensar los caracteres particulares que posee la vivencia del otro es un problema que ha ocupado a la filosofía en esta época y que ha tenido indudable protagonismo. Conocido es el esfuerzo de la fenomenología al respecto,² y su intento permanente de abordar en términos hermenéutico-comprensivos un tipo de relación perteneciente a la vida humana, que se distingue radicalmente de la experiencia de meras cosas inertes que comparecen en nuestro mundo circundante. En este sentido, la problemática de la vivencia del otro ha adquirido un rango significativo en el programa mismo de las investigaciones filosóficas que principalmente se han entendido a sí mismas como fenomenológicas o hermenéuticas.

Sin embargo, antes de asumir sin más la tarea de comprender en qué se caracteriza la vivencia más auténtica del otro, no es menos importante preguntarnos acerca del derecho propiamente filosófico de dicha pregunta, pues un avanzar ciego en la solución de estas problemáticas trae consigo el inminente peligro de adjudicar a la filosofía cierta arbitrariedad respecto a los temas que serían de su atención, como si su ejercicio estuviese motivado por mera curiosidad; como si ella fuese, por

² Cabe mencionar en este contexto la importancia de investigaciones como las de Husserl, Waldenfels, Lévinas, Ricoeur, quienes desde una comprensión fenomenológica han logrado poner de manifiesto las instancias fundamentales de la vivencia del otro.

naturaleza, ciega e irreflexiva tanto al momento de elegir las tareas que le ocupan, como al momento de solucionarlas. En otras palabras, como si la finalidad última de la filosofía fuese la de avanzar a toda costa en la comprensión de temáticas inquietantes debido al desconocimiento que tenemos de ellas, esmerada en solucionar cada problema que sale al paso para impedir la obstaculización de un eventual "progreso cognitivo".

Como se podrá ver, a propósito de la pregunta por el otro emerge otro tipo de pregunta, una que ya no se ocupa con caracterizaciones temáticas concretas, sino una que, más bien, dice relación con el derecho de una investigación acerca del otro para la filosofía misma, y, más aún, para la filosofía que se entiende como un modo de tematización de carácter fenomenológico. La importancia de esta nueva pregunta es innegable. Ella se constituye en la orientación general de las direcciones y decisiones temáticas que deberá asumir la investigación, pues únicamente teniendo en vistas qué es aquello que filosóficamente es relevante en la problemática en juego, será posible luego dirigir con claridad las preguntas que se realicen al fenómeno. Así es como en el presente trabajo la pregunta por el derecho filosófico de una investigación acerca del otro posee una función orientadora concreta. Las siguientes consideraciones se proponen como fin último dilucidar dicho derecho de una investigación del otro realzándolo, por cierto, desde el análisis concreto de la otredad.

Ahora bien, la discusión que será llevada a cabo intentará plantear los problemas antes mencionados a partir de la filosofía de Martin Heidegger. Cabe decir, no obstante, que la razón de emprender una reflexión sobre la vivencia del otro, guiados por su pensamiento, no radica solo en el hecho evidente de que una dimensión importante de su filosofía contempla la problemática en cuestión mediante el título *Ser-con-el-otro* (*Mitdasein*); la relevancia de las investigaciones de Heidegger para estas reflexiones es aún mayor y atiende al carácter propio de su posición filosófica, la cual se presenta como una posibilidad concreta de interrogar el tema de nuestro interés en el contexto de un filósofo cuyo sentido último es atender del modo más radical a la existencia humana. La perspectiva existencial de la filosofía de Heidegger se presenta, a nuestro juicio, como un modo apropiado de abordar la problemática

del otro, en tanto, la experiencia concreta del mismo es un fenómeno que acaece, en su más auténtica riqueza, mediante la realización de la existencia misma. En definitiva, las presentes consideraciones sobre la experiencia del otro entienden que una investigación sobre la misma implica necesariamente un atenerse a la existencia, pues solo en ella es posible llegar a una comprensión de lo que propiamente le pertenece.

Atendiendo a lo anterior, será de nuestro interés vislumbrar el derecho filosófico de una investigación sobre el otro mediante tres etapas. En primer lugar, se ensayará una comprensión del fenómeno denominado "Ser-con-el-otro" en su carácter temporal. Una vez que dicho horizonte temporal sea realizado como el fundamento existencial último de la existencia, se procederá a comprender la relación concreta con los otros desde su carácter existencial, a partir de lo cual, por último, se indagará en modos específicos de dicha relación, tales como la "amistad", la "extrañeza" e "indiferencia" y el "estar solo", exponiéndolos como fenómenos eminentemente temporales. Una vez que las etapas mencionadas hayan sido recorridas, intentaremos, finalmente, regresar al problema del derecho filosófico propio de una investigación sobre el otro.

2. "Ser-con-el-otro" (*Miteinandersein*) desde el sentido temporal de la situación

Como decíamos, el problema de la relación de la vida humana con otras vidas humanas es un aspecto del pensamiento de Heidegger de indudable relevancia y, siendo más precisos, corresponde a una temática que se gesta en la etapa temprana de su pensar. En dicho período, circunscrito, por cierto, a los años 20, el fenómeno "mundo" adquiere en sus investigaciones una articulación tripartita que ya es significativa para las discusiones siguientes. Es lo que en este grupo de textos se expresa como el *mundo del sí mismo* (*Selbstwelt*), el *mundo circundante* (*Umwelt*) y el *mundo compartido* con otras vidas o *co-mundo* (*Mitwelt*).

Vale decir, en este contexto, que *mundo*,³ más allá de ser entendido como un conjunto total, producto del resultado de la suma de una diversidad de entes particulares con los cuales la vida se confrontaría, es caracterizado, en tanto fenómeno, como una *articulación de sentido*, cuyo carácter propiamente existencial de manifestación para la misma vida es la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*).⁴ Entendido desde este carácter de *significatividad*, hay mundo solo en cuanto la vida fáctica se ocupa *en y con* él, es decir, en cuanto a ella le incumbe como el espacio vital en el cual le es dado desplegar y, por lo mismo, le es dado *vivir*. Así, hay mundo en cuanto la vida "hace suyo" su espacio auténtico de despliegue, sin el cual, por tanto, ella no *sería* en sentido absoluto. El carácter de *significatividad* del mundo, lejos de reducirse a lo que en estadios tardíos y, por cierto, teóricos⁵ de consideración podría entenderse como "importante" para ciertos intereses particulares, indica que el mundo primario de la vida posee existencialmente el carácter de manifestación que podríamos denominar un "para mí". Visto de esta manera, podemos entender que el modo existencial del acaecimiento del mundo, i.e., el "haber mundo" es el de "ser *para* la vida", y por lo mismo siempre es *propio*, es decir, comparece a la vida primariamente remitido a ella en cuanto "mi propio espacio de despliegue".⁶ En términos estrictos, podremos decir que hay *vivencia* en general siempre en un mundo que sólo *es vital*, mediante el carácter de "ser para mí".

En el contexto de esta comprensión de mundo como "articulación significativa" entra en juego ahora un carácter particular de su manifestación, enunciado más arriba como *Mitwelt*. A diferencia de los ya mencionados *Selbstwelt* y *Umwelt*, el realce del mundo en su

³ Conocida es la división del fenómeno "mundo" en *Selbstwelt*, *Umwelt* y *Mitwelt* que aparece en las lecciones tempranas de Friburgo. Véase, por ejemplo, las lecturas de las epístolas paulinas publicadas en Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995, 13. En adelante GA 60.

⁴ Vale tener en cuenta el modo de tratamiento de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) efectuado por Heidegger en las lecciones tempranas de Friburgo, tales como *Grundprobleme der Phänomenologie*. Cfr. Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992, 104.

⁵ Remitimos en este punto a la problemática de los valores, entendidos como "etiquetas" que parecerían plegarse a las cosas por un sujeto cognoscente. Cfr. Martin Heidegger, GA 60, 16.

⁶ Cfr. Heidegger, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999, 75.

manifestación para otras vidas indica que la vida humana se confronta, *vive* a otras vidas humanas. Así ocurre, por ejemplo, cuando Heidegger alude a una relación con las otras vidas en contextos como sus lecturas hermenéuticas de San Agustín.⁷ Sin embargo, esta problemática, en esta época temprana, corresponde a un estadio en el cual el problema del otro aún no adquiere la concreción temática que en efecto es posible hallar en el contexto programático de la analítica del *Dasein*, desarrollado *en extenso* en la época de *Ser y Tiempo*. Para nuestras pretensiones, el § 26 de dicha obra es fundamental. Como ya se anuncia en el título, la problemática del otro adquirirá acá primacía en las consideraciones temáticas. No obstante, los análisis ahí efectuados no pueden ser aislados del plan general de la analítica del *Dasein*. No se trata de una consideración autónoma; esta se realiza y atiende principalmente al horizonte de la pregunta que orienta, a su vez, la totalidad de *Ser y Tiempo*: la pregunta por el sentido del ser. Se trata acá, más bien, de un tránsito, por cierto, decisivo, hacia la aclaración de *quién* propiamente es el existir cotidiano, esto es, aquel modo de ser al que le es dado *comprender el ser*, y el resultado, por cierto, en dicho parágrafo, deberá permanecer inconcluso.⁸

Ahora bien, como indicábamos, la problemática del otro se vuelve central para la analítica del *Dasein* y, sin embargo, desde su planteamiento es posible advertir particularidades que es necesario subrayar. Para comenzar, debemos decir que el realce del otro en estas consideraciones dista mucho de constituirse en una aclaración temática de sus propiedades lógico-constitutivas. Los análisis no toman al otro como objeto de la atención, para luego, una vez puesto ante la mirada, poder descomponerlo en sus características estructurales. La problemática general es enunciada por el término *Miteinandersein*, lo cual, más que enunciar una cosa, se refiere a un *modo de ser* (*Seinsart*).⁹ El tema de la discusión, entonces, no es un objeto, sino más bien un

⁷ Cfr. Heidegger, M. GA 60, 235. Solo a modo de ejemplo, cabe mencionar que en el lugar referido, Heidegger alude a la posibilidad de la vida fáctica de tender a un "poder-ser-loado" (*Gelobtwerdenkönnen*), en el contexto de la vuelta al sí mismo (*Selbst*) requerido como el movimiento fundamental de la existencia para llevar a cabo el filosofar.

⁸ Cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, 125. En adelante *Sz.*
⁹ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 125: "En la medida en que el *Dasein* es en sentido absoluto, posee este la manera de ser del Ser-con-el-otro". (Traducción mía).

sentido, y, en concreto, un sentido que le es propio al despliegue de la vida humana perteneciente al modo cómo ella *es*. Así, la tematización del *Miteinandersein*, que traducimos como *Ser-con-el-otro*, se plantea como la pregunta por los momentos fundamentales de la relación propiamente existencial entre vidas humanas, desde dónde se puede entender que aquello que principalmente debe ser realizado es el sentido propio de la vivencia fáctica del otro.

De este modo, podemos distinguir la vivencia misma, determinada formalmente como *Miteinandersein*, de aquello que comparece en ella, es decir, el otro en cuanto "otro *Dasein*", el cual se anuncia también en la vivencia de la vida en el mundo. El término *Mitdasein*, traducido como "coexistencia", que caracteriza el modo de comparecer del otro en la vivencia de la propia vida en su mundo, indica ya una diferencia respecto a otro modo de comparecencia *intramundana* (*innerweltlich*), propia de lo no *existente*, denominada *Zuhandenheit* (Lo a la mano) y; luego, en momentos tardíos de consideración, *Vorhandenheit* (La mera presencia espacial).¹⁰ Accediendo, entonces, a un tipo de vivencia que se refiere a una vinculación de la vida con otras vidas, hallamos a un ente que también *se encuentra* en el mundo, entre otras cosas, aunque con este nos relacionamos de una manera particular. En efecto, el modo de relación de la vida con este ente "otro" no es el de ocuparse (*Besorgen*) del mismo, de modo que este contribuya a la realización de la vida en cuanto posibilidad,¹¹ sino más bien se trata de un "cuidado por él" (*Fürsorge*), es decir, un tipo de relación atenta al otro, que fácticamente puede adquirir configuraciones extremas, como privarlo de la posibilidad de hacerse cargo de la ocupación de su existencia, o abandonarlo sin

¹⁰ Remitimos en este contexto a la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera.

¹¹ Cfr. Heidegger, M. *Sz.*, 121. Debido a la temática que ocupa a las presentes discusiones, no es posible profundizar en el ente intramundano con carácter de *Zuhandenheit*. Sin embargo, su caracterización en tanto "para algo" (*Um-zu*), es ya un índice para comprender que la relación de la vida con los entes que se manifiestan según dicho modo de ser siempre se vincula con la tendencia de la existencia misma de ocuparse de sí en cuanto posibilidad, descubriéndolos, en tanto "útiles", como "aquello que contribuye" a su propia realización. En relación a este problema cabe mencionar también la lección *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, en donde Heidegger desarrolla su comprensión del concepto aristotélico *symploche*, traducido por él como *Beitragliches*, mediante el cual se indicaría la condición del ente a la mano como "lo que contribuye" a la realización de los fines de la existencia. Cfr. Heidegger, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2002, 58.

más a ella.¹² En otras palabras, en el término *Fürsorge* no hay decisión respecto a lo "positivo" o "negativo" que pueda ser una relación concreta con otras vidas. Solo se indica el hecho de que a la vida humana le pertenece un tipo de trato característico con otras vidas distinto a la mera "utilización". *Besorgen* y *Fürsorge* vienen a ser, de esta manera, caracterizaciones del sentido propio de la vida de "Ser en relación a..." (Sein zu), atendiendo, por cierto, al modo de ser propio de los entes de dicha relación: *Zuhanden/Vorhanden* o *Mitdasein*.

Ahora bien, estas aclaraciones acerca del modo de relación con el otro nos llevan a una precisión del modo de comparecer de aquel con quien la vida se relaciona al modo de *Fürsorge*. Se trata del modo de un *comparecer del otro* (*Begegnen des Anderen*),¹³ en tanto *Mitdasein*. Central es entender que en la vivencia del mundo otras vidas comparten con nosotros un estar en ese mundo, es decir, comparten un estar en la misma situación. Ellos, podríamos decir, están *ahí*, también con nosotros, siendo *copartícipes* del mundo. De esta manera, se advierte que la existencia no solo abre a los entes del mundo circundante, sino que junto a ellos abre otros entes que comparecen en su vivencia estando *también* con nosotros en una confrontación —cualquiera que esta sea fácticamente— con la misma situación vivida. Este modo de aparecer del otro, en tanto *Mitdasein*, como estando, en palabras de Heidegger, "con y también ahí"¹⁴ anuncia una igualdad de ser respecto a nuestra propia vida, y, vivencialmente, nos aparece como "nuestro igual", como aquel que, independiente de su modo de concreción fáctica, se relaciona *como* nosotros respecto a una situación *vivida en conjunto*. El otro, en último término, es otro solo en tanto *coexiste*, *con-vive*, con *nosotros*.

Desde esta aclaración del *Mitdasein* se hace posible destacar un aspecto decisivo de la problemática general del otro. Como se aprecia, según Heidegger expone este modo de comparecer, se inserta en el problema del otro la instancia *mundo*, y con ello la relación de la vida con *otras* vidas no se reduce a un tipo de comercio unívoco entre dos polos, como serían los eventuales sujetos que se vivenciarían entre sí. La

¹² Cfr. Heidegger, M. *SuZ*. 122.

¹³ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 118.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*

otredad del otro no parece presentarse desde la donación autónoma de otro, desatendiendo al contexto en el cual lo encontramos. La otredad es tal, según vemos, en relación al *ahí* en el cual nos encontramos. Por lo mismo, debemos ver que "otro" no puede significar en estas consideraciones "aquello que no soy yo", es decir, aquello que no guarda identidad conmigo. "Otro", en el contexto del modo de ser *Mitdasein*, viene más bien a reafirmar la identidad de ser conmigo, y más aún, la comunidad mutua del *existir*. Los "otros", podríamos decir para enfatizar el sentido de esta última afirmación, son aquellos con los que yo también me encuentro en una situación determinada; aquellos de los cuales no me "distingo",¹⁵ pues "son como yo", viven la situación "como yo la vivo", a pesar de que luego se comporten de manera diferente a la mía respecto a ella. El término "otro", en definitiva, apunta a la posibilidad de "compartir el mismo mundo" y establece comunidad de existencias, realiza la *con-vivencia*, entre *Dasein* y *Dasein*. De esta manera es que, finalmente, podemos entender que la caracterización del otro para Heidegger, en sentido existencial, no sea estrictamente "otro", sino ante todo *co-existencia* (*Mitdasein*).

La inserción del mundo en la problemática del otro es decisiva para nuestra exposición. Mundo es, pues, la posibilidad de la coexistencia del otro, es decir, de que el otro se manifieste en cuanto "siendo ahí conmigo". Por esta vía es que se aprecia que un acercamiento al fenómeno mundo en el contexto del otro nos indicará, en última instancia, cuál es el sentido propiamente existencial del coexistir, o, en palabras de Heidegger, del *Ser-con-el-otro* (*Miteinandersein*). En *Ser y Tiempo* leemos: "El *ser-el-ahí* (*Dasein*) se entiende inmediata y regularmente desde su mundo, y el co-ser-el-ahí (*Mitdasein*) de los otros comparece de múltiples maneras a partir del *a-la-mano*", expresión que luego se formula un poco más abajo como sigue: "El otro comparece en su coexistir en el mundo".¹⁶ Ambas afirmaciones vienen a precisar no solo el campo fenoménico propio de la investigación sobre el otro, esto es, el mundo, sino que concretan

¹⁵ Cfr. *Ibid.* "Los otros" no quiere decir tanto como: todo el resto de los que sobran, exceptuándome, con los cuales el yo contrasta, los otros son, más que esto, aquellos de los cuales uno mismo, la mayoría de las veces, *no* se distingue, entre los cuales también se está" (Traducción mía).

¹⁶ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, p. 120 (Traducción mía).

el modo de manifestación de aquel mundo donde el otro, en cuanto coexistente, comparece: lo a la mano, o dicho de otra manera, el modo de manifestación inmediato del espacio existencial del *Dasein*, i. e., su *más propio ahí*. Desde esta perspectiva, el dato vivencial primigenio que anuncia a los otros, a los "con-vivientes", acaece en última instancia en el movimiento del mismo *Dasein* de desplegarse, siendo a cada momento su *propio ahí*. Así lo precisa Heidegger, al mencionar que la comparencia del otro mediante lo a la mano (*Zuhanden*) se configura como una confrontación con útiles, los cuales también para el otro se encuentran a la mano. Enfatiza, no obstante, que ese mundo, ese *ahí* en el cual ellos comparecen, "de ante mano es el mío".¹⁷

Lejos de tratarse de una mera reducción *a priori* de los otros al propio yo, lo que está en juego en la precisión anterior es determinar el dato primigenio, vivencial primero, desde el cual es posible luego hablar del otro. Y, en tanto dato primero, las investigaciones deberán, entonces, centrarse en ese modo primario de la vivencia de los otros. Digámoslo así: la vivencia concreta e inmediata del otro acaece siempre en *mi ocupación* con aquel *ahí* que *he hecho mío* como *mi espacio* de despliegue, el cual, abriéndolo en esta vinculación conmigo, a la vez, soy. En dicha ocupación con el mundo, mediante el cual la vida se deja acaecer, concretándose como posibilidad, se posibilita, a su vez, la comparencia del otro en el mismo horizonte de *mi ocupación*.¹⁸ Pues bien, el vínculo existencial que hace posible el *con-vivir* es el movimiento último del *Dasein* en su sentido fundamental, aquel que Heidegger determina como *cuidado* (*Sorge*). En este contexto, la indicación del fenómeno mundo como "lo ocupado" por la vida, en tanto primariamente "está a su alcance" para concretarse como posibilidad, nos conduce a la comprensión radical de la con-vivencia, a saber, a su sentido *temporo-existencial*.

En efecto, la advertencia de Heidegger es explícita al decir que el fenómeno del *Ser-con-el-otro* ha de ser interpretado desde el carácter principal que determina el ser total del *Dasein*: el *cuidado* (*Sorge*).¹⁹ *Cuidado*, por cierto, que específicamente mienta: *cuidado de sí*, en tanto el

¹⁷ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 118.

¹⁸ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 119 y 124.

¹⁹ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 121.

Dasein, en concreto, *es/existe* alcanzándose como posibilidad, desde donde se abre un ahí, su *ahí* vivido, el mismo que el *Dasein* propiamente *es*. Una determinación del *cuidado de sí*, en su sentido existencial primario, indica, entonces, que la vida fáctica se ocupa de sí misma, concretándose como aquella posibilidad que aún no *es*. Este movimiento existencial que implica asumir la posibilidad en el movimiento de concretarse se entiende, a partir de lo anterior, como un "dejarse acaecer", que Heidegger denomina "*Sich-auf-sich-zukommen-lassen als Möglichkeit*".²⁰ Por esta vía, la expresión alemana "*zukommen lassen*" permite a Heidegger desplegar el sentido existencial de *futuro* (*Zukunft*), caracterizando al *Dasein* mismo como *futuro*, es decir, como el movimiento de tornarse lo que se ha establecido de antemano como *lo que es dado ser* (*Zu-Sein*). En español, no obstante, resulta difícil conservar este sentido de *futuro* expresado en alemán. No obstante, este aún se mantiene, si consideramos que dicho "dejarse acaecer como posibilidad" propio de la vida, implica siempre vivir *para* ser lo que aún no se es, pero que en cada momento de la ocupación con el mundo la vida "acerca para sí" concretándose como dicha posibilidad. Concreción, por cierto, que mienta, "*mi concreción*". En definitiva, el sentido fundamental del movimiento propiamente *futuro* del *Dasein*, en tanto *cuidado* (*Sorge*), se expresa en *Ser y Tiempo* de la siguiente manera: "Encontrarse-de antemano-en (un mundo) en tanto ser con (entes intramundanos que [le] comparecen)",²¹ expresión en la cual el carácter de "de antemano" (*vorweg*) debe destacar el carácter propiamente futuro del modo de ser *Dasein*, en tanto *cuidado*.

Siguiendo lo anterior, en los fundamentos mismos del carácter futuro del *Dasein* hallamos la apertura del ahí. Es en dicho ahí donde el *Dasein* descubre, es decir, otorga sentido al ente intramundano como lo que contribuye a su realización en tanto "tener que ser". Ahora bien, en dicho ahí *presente*, en el cual el *Dasein* se encuentra ocupado (*Besorgen*), dejándose acaecer como posibilidad *futura* (*Sorge*), el otro comparece compartiendo ese *ahí*. La analítica del *Dasein* descubre, entonces, que dicho ahí, dicho mundo abierto, es ya "compartible", es decir, que ya

²⁰ Heidegger, M. *Ibid.*, 325.

²¹ Heidegger, M. *Ibid.*, 327.

está dispuesto a ser vivido por otras vidas, por lo cual, el carácter del otro que conocíamos como co-existir (*Mitdasein*) debe ser posible desde un carácter propio de la misma existencia. En otras palabras, la apertura del mismo ahí es la que tiene un carácter *público*. Dicho carácter, propio ahora del mundo abierto mediante la ocupación, es lo que Heidegger denomina *Mitsein* (Ser con). Entonces bien, solo porque la existencia abre un mundo de carácter primariamente público es que es posible que otras existencias *con-vivan* dicho mundo y adquieran su carácter de *co-existentes*. La problemática general del Ser-con-el otro (*Mitinandersen*) nos hace ver, así, que la posibilidad de la vivencia del otro, en su carácter de co-existente, conduce al ente mismo que posibilita aquel ahí en donde la *co-existencia* acaece. El *Dasein* no solo abre su mundo en su dejarse acaecer con el carácter primario del "para mí", sino que dicho mundo, en tanto *público*, es abierto siempre manifestándose como un "con otros". El ahí abierto desde la ocupación futura, en definitiva, es para el *Dasein* dispuesto a ser co-vivido por otro *Dasein*. Esta es la razón por la cual Heidegger llega a afirmar que la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) del mundo, es decir, lo que lo caracteriza ontológicamente en su modo más propio de manifestación, su mundanidad (*Weltlichkeit*), esté también constituida por el "Ser con" (*Mitsein*).²² El carácter de "ser con" del ahí es, entonces, la posibilidad última de la vivencia de "estar con otros"; es el momento de la existencia que hace posible la "comunidad", porque el mundo que la existencia despliega es, constitutivamente, *público*, es decir, "con-vivable".

Las consideraciones anteriores nos han mostrado algunos aspectos claves de la problemática del otro que, en lo que sigue, deberán servir para comprender la relación concreta con el mismo. En primera instancia, el mundo, entendido como el *abierto* por la existencia en pertenencia al movimiento de concretarse como posibilidad, ha dado pie a una comprensión del *futuro* como el fundamento articulador de la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) del espacio existencial del *Dasein*. Dicha *significatividad*, que es el modo como el mundo *es*, es decir, "comparece"

²² Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 123. Más adelante, Heidegger afirma: "El Ser-con es un constitutivo existencial del Ser-en-el-mundo" (Traducción mía). Martín Heidegger, *Ibid.*, 125.

a la existencia, ha mostrado, a su vez, que junto a su carácter de "ser para la existencia", es cooriginariamente *público*, es decir, "compartible" con otras existencias. En este contexto, la existencia que abre su propio ahí muestra que a ella le pertenece el carácter de *Mitsein* (Ser-con) que, a su vez, posibilita la experiencia del otro en tanto "co-existente" o "conviviente" (*Mitdasein*) y, por lo mismo, lo determina como aquel que "al igual que nosotros", se encuentra en la misma situación. Fundamental es ver que el momento de la existencia *Mitsein* posee carácter *futuro*, en tanto el sentido último del *Dasein*, que es el de "volverse su posibilidad", es *cuidar de sí* (Sorge). La primacía del *futuro* es tal en tanto caracteriza este movimiento último de la existencia en su dirección más propia. El *cuidado* (Sorge) es, entonces, *cuidado*, porque es *futuro*. Con esto último destacamos el horizonte temporal fundamental del movimiento de la existencia, que es abrir un mundo "para mí" público, y a su vez, realizamos la apertura del otro en tanto "conviviente" en su enraizamiento en el *futuro* del *Dasein* mismo. Pues bien, atendiendo a estos resultados, veremos, en lo que sigue, indagar en modos concretos de la relación con el otro, de modo que la pregunta que en un comienzo formulábamos, a saber, cuál es el derecho filosófico de una investigación acerca del otro, pueda ser respondida.

3. Ser-con-el-otro y sus modificaciones: amistad, indiferencia y extrañeza, y estar solo

Las aclaraciones anteriores se constituyen en el primer paso para comprender el derecho filosófico de una investigación acerca del otro. Por mientras debemos tener en cuenta el carácter público del ahí como fundamento de la experiencia del otro. Sin embargo, los análisis anteriores se han movido en un ámbito que impide ver en concreto cómo es que el otro convive fácticamente en *nuestro* mismo mundo. Nuestra siguiente tarea será la de indagar en tres fenómenos fundamentales en el contexto de las aclaraciones anteriores, de modo que sea posible entender la relevancia filosófica de este tipo de investigación. A continuación ensayaremos una

reflexión del otro concretamente vivenciado en modos específicos del Ser-con-el-otro, como son la amistad, la indiferencia y extrañeza y, por último, el estar solo.

Como punto de inicio, detengámonos en la siguiente afirmación de Heidegger: "A la vez comparece, en el material empleado, el productor o "proveedor" del mismo, como aquel que "atiende" bien o mal".²³ La frase en cuestión pretende caracterizar la manifestación fáctica del otro en el ahí abierto por el *Dasein*. Como tal, esta es un buen índice para comprender el modo cómo el *Dasein comprende* al otro. Según vemos, el otro no es un absoluto en la vida fáctica. La vida humana, en su despliegue cotidiano, no se confronta con seres humanos en general, sino más bien con un otro ya "perfilado" desde el *ahí propio*. En la afirmación de Heidegger, vemos que el material del artesano, antes que nada es "material" en vistas de la pretensión fáctica de su utilización para algo. Ahora bien, en dicho vivir en la utilización del material para algo, el otro comparece también, es vivenciado también, desde la utilización de dicho material. De esta manera, entendemos que no se trata de un otro absoluto, sino de aquel que ha proporcionado aquello que el artesano utiliza. Los términos "productor" y "proveedor" caracterizan la manifestación fáctica del otro atendiendo a su enraizamiento en el ahí en el cual el artesano *vive*. En el mundo abierto por la existencia, se *determina*, entonces, a los coexistentes desde la ocupación de la existencia y esta los perfila en cuanto a lo que en dicho ahí propiamente *son*. Justamente, esta es la manera concreta de la vivencia del otro.

El nivel vivencial en el cual la frase de Heidegger nos sitúa es, por cierto, el de la vivencia cotidiana. Como se puede ver, en el contexto de la utilización del material por parte del artesano la vivencia inmediata del otro es a la manera de un "productor" o "proveedor". En este momento hallamos un "encontrarse en el mismo mundo" tanto del artesano como de aquel que le "provee" de su material de trabajo. Este modo de entender la comparecencia del otro nos remite al *presente* de ambos, en el cual ambos se encuentran "juntos". Acceder al fenómeno desde el *presente* nos permite, entonces, advertir que en el ahí acaece un encontrarse

²³ Heidegger, M. Ibid., 117.

"juntos" de *Dasein* y *Dasein*, en tanto con-viven en el mismo *ahí*.²⁴ Lo importante en este caso no es indagar en el modo concreto como cada uno pueda confrontarse con dicho *ahí*, lo cual, por cierto, fácticamente puede resultar en diversas maneras de comportamiento.²⁵ Lo decisivo de acceder al fenómeno de la manifestación del otro desde el presente es comprender que el "estar juntos" de *Dasein* y *Dasein* se funda en el "en" donde se encuentran, depende del hecho de que ambos se encuentran *posicionados* en un ahí común. Si el mundo que los ocupa se anulara, se anularía a su vez su estar juntos. Mientras tanto, en cuanto dicho mundo "nos" ocupa, es decir, mientras lo "compartimos", acaece este estar juntos vivencial en el sentido estricto de un "nosotros". En la *comunidad del ahí presente* acontece, en definitiva, en su modo más propio, un encontrarse "junto a los otros". En palabras de Heidegger:

Lo ahí presente (*Vorhanden*), en relación a lo cual nos encontramos, es, entonces, común para nosotros, es lo mismo para varios, de modo que este varios por razón de este "lo mismo para ellos" se torna un "nosotros".²⁶

Ciertamente, el estar *juntos* en un ahí *presente* nos permite advertir el mencionado enraizamiento de la manifestación del otro con la propia existencia; sin embargo, cuando afirmamos que el otro es otro de acuerdo al uso de los útiles nos hallamos en una dimensión temporal que no da cuenta acabada del enraizamiento último existencial de su manifestación. Más arriba vemos que el modo de ser *Dasein* se caracteriza por abrir ese *ahí*, su ahora, en vistas a su *futuro*. El artesano no vive primariamente al otro como "proveedor" o "productor" del material porque hace uso en el presente del material. Es más, el uso del material mismo no acaeería si es que el artesano, en tanto *Dasein*, no quisiese "de algún modo" *concretarse en su ahí como lo que de antemano le es dado ser*. Entonces bien, la experiencia fáctica del "productor" o "proveedor", la posibilidad

²⁴ Heidegger, M. Ibid., 118.

²⁵ Cfr. Heidegger, M. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2001, 91: "Más que esto Ser-con-el-otro puede querer decir en último caso que varios se comportan de distintas maneras con lo mismo. Comportarse con lo mismo no excluye, sino que incluso implica que el comportarse sea distinto" (Traducción mía). En adelante GA 27.

²⁶ Heidegger, M. Ibid., 97. (Traducción mía).

de vivir *con* él dejándolo comparecer en esta *determinación concreta*, se funda en el carácter futuro del artesano que conocíamos como “dejarse acaecer de antemano”, y que, en su caso particular, podríamos ejemplificarlo al modo de un “brindarse el pan de cada día mediante su producción”. Desde este modo de cuidar de sí particular es que aquel que provee del material de trabajo puede servir “mal” o “bien”. Ambos modos de apreciar el servicio de aquel que es vivido desde este cuidado, el proveedor, vienen, entonces, a articularse a partir del *futuro* de aquel al que le es dado *de antemano* ser así.

De acuerdo a lo que hemos visto, el movimiento fundamental del *estar en el ahí presente* a partir del horizonte del futuro, podría formularse como un “encontrarme en un mundo en constante trabajo (presente) de volverme lo que me es dado ser (futuro)”. Ambos momentos de esta expresión son importantes, porque indican, primero, el modo que tiene la vida de comparecer, su “estar en trabajo” *presente*, y, a la vez, el sentido propio de ese modo de comparecer, “para lo que trabaja”, i.e., su *futuro*, y sin embargo, no se trata de dos instancias separadas, sino más bien de dos direcciones de sentido del mismo fenómeno: la existencia. A partir de esta observación podemos acceder a la comprensión concreta del otro. Heidegger dice: “nosotros los encontramos [a las personas] ‘en el trabajo’”.²⁷ Como podemos ver, el movimiento existencial que destacábamos en su sentido temporal para la propia existencia pasa a ser, en esta frase, el sentido desde el cual el fenómeno de la comprensión del otro debe abordarse. En estas consideraciones se aprecia, así, un cambio del aparecer del otro desde *mi* ocupación a una comprensión del otro en su propia situación. Sin duda alguna, mientras el otro comparece respecto a mi ocupación, podemos relacionarnos con el mismo de un modo “incomprensivo” en términos fácticos. Sin embargo, este sería el primer suelo vivencial para luego comprender al otro en su ocupación. Destacamos, entonces, que la relación comprensiva del otro puede configurarse como un “ponerse en la posición del otro”.

²⁷ Heidegger, M. *SuZ*, 120.

Cuando distinguimos, por ejemplo, el sonrojar del rostro de un conocido como muestra de enfermedad,²⁸ no nos relacionamos primariamente con un cambio de color en una superficie extensa denominada “rostro”. Más bien vivimos al “enfermo” en su padecer presente. No obstante, dicho “vivirlo en su presente” implica ya una “mirada” a su futuro, en sus propias posibilidades de dejarse acaecer como lo que le es dado ser, aunque, en el caso de su enfermedad, de modo *privativo*. En otras palabras, vivimos al “enfermo” como aquella existencia que “de algún modo” pierde aquella libertad de concretarse en cuanto a lo que de antemano está en trabajo de concretar. Lo vivimos, como dice Heidegger, en la “restricción (*Einschränkung*) de las posibilidades de su vida”.²⁹ Así es como una consideración temporal de la vivencia del otro señala una comprensión de las otras vidas que supera la concepción de la relación entre seres humanos, al modo de un comercio *unilíneal* y descontextualizado entre sujeto y sujeto. Mientras este tipo de explicación implica la difícil aclaración del modo como uno de los polos de la relación “sale de sí” para acceder a la “vida interior” del otro polo, el realce del *mundo*, como la instancia que abre la posibilidad de hallar a otras existencias, pretende hacer explícita la complejidad vivencial en juego. Establecer la relación con el otro al modo de una contraposición de sujetos simplifica y oculta la riqueza del fenómeno en cuestión. La consideración existencial, por su parte, señala que la experiencia concreta del otro, enraizado en el ahí, acaece más bien como la comprensión del “sentido” en el cual la otra existencia comparece “estando en su trabajo”. En esta relación vivencial acontece más bien una *apropiación* por parte de la existencia del “sentido del despliegue existencial” del otro, en cuanto este se deja acaecer como posibilidad. Comprendemos, por decir así, el horizonte de su realización. Accedemos a su *futuro*, a su dejarse acaecer, de modo que, apropiándonos de él, comprendemos al otro en su *presente*. Una posibilidad fáctica de la relación con el otro parece nacer de este tipo de comprensión: la *amistad*. Dicho de otra manera, la comunidad de futuros es el sentido existencial temporal de la *amistad*. En dicha

²⁸ Remitimos, en este momento, a un ejemplo que el mismo Heidegger comenta en *Zollikerer Seminar*. Cfr. *Zollikerer Seminar*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1994, 106.

²⁹ Heidegger, M. *Ibid.*, 202.

comunidad acaece a su vez la posibilidad de compartir el *mismo ahí*, lo cual, ciertamente, no implica identidad en los modos fácticos de comportamiento, sino más bien exige diversidad del “estar en trabajo”³⁰ en el presente *común*. En *Ser y Tiempo* leemos: “el Ser-con-el otro se funda inmediata y regularmente de modo exclusivo en aquello que en tal ser es ocupado (*besorgt*) en común”.³¹

Importante será entender que la apertura del mundo desde un comienzo con carácter *público* posibilita originariamente que el Dasein sea comunitario, i.e., que este modo de ser se caracterice por “compartir el ahí”. De este modo, podemos decir que la posibilidad de la vivencia de otros es un rasgo esencial de su despliegue, porque el ahí abierto es ahí en tanto “participable” por otras existencias. Dicho en términos clásicos, aunque atendiendo a los fundamentos existenciales que posibilitan decir esto, podríamos afirmar que la existencia humana es en esencia *comunitaria*, esto es, *política*. En este contexto, podemos ver que modos de la manifestación del otro, como la “indiferencia” (*Gleichgültigkeit*) o la “extrañeza” (*Fremdheit*),³² no son cooriginarios con la apertura del ahí, sino más bien fundados en la “comunidad”. En palabras de Heidegger, a propósito de la extrañeza (*Fremdheit*), podríamos caracterizar a ambos modos mencionados como “falta de participación” (*Teilnahmlosigkeit*) del ahí, y, como tal, reconocer, entonces, en ellos una cierta “variación de la participación”,³³ en principio, originaria. En este sentido, antes de que alguien resulte un *extraño*, o de que me sea indiferente o de que lo viva, incluso como mi enemigo, he debido vivenciarlo como participe de mi ahí en tanto “otro que se encuentra en mi misma situación”. Si atendemos a las consideraciones hasta ahora realizadas, podremos decir que la *indiferencia* y la *extrañeza*, como posibilidad concreta de relación con el otro, implica un sentido privativo de la participación de mi ahí, implica una modificación de este modo comprensivo primero de despliegue comunitario de la existencia. El otro me resulta indiferente o extraño, o nosotros resultamos indiferentes o extraños para el otro

³⁰ Cfr. Heidegger, M. GA 27, 147.

³¹ Heidegger, M. *SuZ*, 122.

³² Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 121.

³³ Cfr. Heidegger, M. GA 27, 85.

cundo la apropiación del sentido del despliegue del trabajo “deja de acaecer”, cuando no hay comprensión del horizonte futuro que direcciona su manifestación presente; en concreto, cuando emerge la posibilidad de afirmar, en términos cotidianos, “no me interesa entenderlo” o “ya no lo entiendo”.

Así, entonces, estos modos de la relación con el otro implican ya la presencia compartida en un mundo. Sin embargo, se nos presenta un último modo de la relación entre existencias que en un primer examen pareciera indicarnos que el momento de la existencia que hemos conocido como Ser-con-el-otro pareciera en ciertos casos anularse. Se trata del “estar o encontrarse solo”. De interés para nosotros son los análisis efectuados en la lección de Friburgo *Einleitung in die Philosophie*. En ella es posible advertir que tal anulación jamás acontece. En efecto, lo central en las discusiones de Heidegger es realzar la confusión que subyace a la posibilidad de identificar el fenómeno del “estar solo” de carácter existencial con la comprensión que lo entiende como “aislamiento”. Como caso ejemplar, en el cual se muestra la dificultad de esta identificación, aparece el hecho de que existencialmente se puede estar solo entre muchas personas. Así, el caso extremo sería ciertamente la soledad de la existencia en una masa de hombres, mientras que, por el contrario, sería posible pensar que, siendo el único ente presente en un espacio determinado, la existencia podría, igualmente, no encontrarse sola.³⁴ Atendiendo a estas advertencias, se aprecia que la ausencia de seres humanos en la cercanía geométrico-espacial no da cuenta de lo existencialmente propio del estar solo. La existencia no se encuentra sola o acompañada en vistas a la mera presencia o ausencia de otras cosas en un espacio. Más bien es así: que la posibilidad de identificar un “encontrarse solo” vivencial con un aparecer en el espacio siendo el *único* presente en él, no supone sino haber confundido el modo de ser de la existencia con el de una mera cosa (*Vorhandenheit*). En efecto, el fenómeno del “estar solo” emerge en el modo de ser *Dasein*, y precisamente se funda en su carácter constitutivo “Ser-con-el-otro”. La existencia no se encuentra sola sino porque desde un comienzo, en su despliegue originario, está abierta

³⁴ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 117.

al otro participando con él de la situación. La expresión "estar solo" no da cuenta de un estar encerrado con uno mismo, sino, por el contrario, de la carencia de otras existencias en el posicionamiento en el ahí. Se trata, entonces, de una expresión que explícitamente debería afirmar "me encuentro *sin* el otro". Dicha formulación atiende precisamente a la caracterización del estar solo por parte de Heidegger en cuanto un *Ohneinandersein*.³⁵ Dicha caracterización no solo pretende acentuar la carencia de un "estar juntos" como carácter positivo del fenómeno del "estar solo", sino que, a su vez, enfatiza que este "encontrarse solo" es también un modo determinado de estar con otros. Dicho en otras palabras: la existencia solitaria existe en su relación originaria con el otro, en el sentido concreto de un "estar *sin* él". Esta última observación pretende, así, impedir que el fenómeno del "estar solo" pueda mal interpretarse como una "anulación" del carácter del Dasein de "Ser-con-otro", pues en caso de que esto fuese así, sería a la vez imposible para la existencia "estar sola". La existencia tiene la posibilidad de encontrarse sola, en tanto desde el origen de su despliegue, en tanto concreción al modo de un *ahí*, el otro *le pertenece como modo de realización*.

Lo decisivo para nuestros fines es tener en cuenta que en el fenómeno del "estar solo" se acentúa un aspecto de la problemática del otro que ya aparecía en las otras dos variaciones del *Miteinandersein* revisadas en esta sección, a saber, la amistad, y los modos privativos tales como la indiferencia y la extrañeza. En ellos se mostraba que el otro es tal en tanto el ahí que la existencia abre para su concreción es público. En el caso del estar solo, la necesidad de la publicidad del mundo se hace explícita, pues en dicho modo privativo de Ser-con-el-otro se aprecia que, a pesar de que no acaezca fácticamente una relación concreta con otros, lo que sí ocurriría con la amistad, la indiferencia y la extrañeza, el mundo abierto, en este caso, sigue siendo constitutivamente "para otros". Y solo porque este mundo es, en su modo de comparecer, "participable", es que las relaciones comentadas son existencialmente posibles. En definitiva, la discusión acerca del otro que hemos efectuado hasta ahora realza el privilegio del mundo en el cual el Dasein *es* como el fundamento

³⁵ Cfr. Heidegger, M. *Ibid.*, 118.

último de la relación auténtica entre existencias. Fijamos, entonces, este último resultado como el núcleo de problemas que resultan decisivos de una investigación acerca del otro. De este modo es que, atendiendo a dicho resultado, ganamos ya los últimos elementos que requeríamos para responder a la pregunta que en un principio nos hacíamos, a saber, aquella que interroga por el derecho propiamente filosófico de una investigación acerca del otro.

4. Consideraciones últimas: la investigación acerca del otro y la filosofía existencial

Una investigación acerca del otro es ante todo una consideración sobre la vida concreta en su despliegue en el mundo. Y como tal, ella ha de constituirse en una explicitación del sentido propio de dicho despliegue concreto. Así lo ha mostrado el análisis de los modos fácticos de relación con otras vidas a partir de la filosofía de Heidegger. La experiencia del otro se nos ha presentado en las discusiones anteriores como un acaecer de la existencia ocupada en su mundo para realizarse según su propio futuro. Ciertamente, una afirmación como esta puede resultar inaceptable, si la finalidad de esta investigación es acceder al otro en cuanto otro. En efecto, la comprensión del otro en los términos anteriores implica una reducción extrema del mismo a los intereses "egocéntricos" de un yo encapsulado, que, en última instancia, no pareciera entender la vivencia del otro sino a partir de una deducción de aquello que él mismo no es. No obstante, cabría subrayar desde un comienzo que toda pretensión de caracterizar al otro negando este primer dato concreto de su vivencia, esto es, su primera manifestación en el mundo de la existencia propia, trae consigo el peligro metódico de anteponer un prejuicio a la investigación que, en último término, puede llevarla a perder de vista el acaecer fáctico de la vida y de su vivencia, es decir, el dato vivencial primero de toda posibilidad de comprender qué sean los otros. Ahora bien, lejos de tratarse del otro en cuanto resultado de una deducción que haría la propia existencia de aquello que no es ella, donde el otro pasaría a ser

algo así como un supuesto *double* de sí misma,³⁶ las consideraciones de Heidegger muestran que el otro no es "lo distinto a mí", sino más bien, "lo que al igual que yo se encuentra en la misma situación en la que yo vivo". El término "otro" implica, así, "comunidad" o lo que también formulábamos como "con-vivencia", y dicha comunidad o con-vivencia no tiene otra posibilidad de acaecer sino "en" el ahí originariamente abierto como público. En esta primacía del mundo en el fenómeno del otro se juega la distancia radical del análisis existencial desarrollado por Heidegger con la comprensión que entiende dicha relación al modo de un intercambio de información entre dos sujetos aislados, considerados de manera teórica sin el enraizamiento en la situación en la cual ambos se encuentran. Solo la descontextualización del ahí vivido permite suponer la deducción del otro antes mencionada, pues en el prejuicio de su aislamiento no hay forma de comprender cómo es que ese yo pueda relacionarse intrínsecamente con otro yo igualmente aislado.

Así es como la investigación existencial acerca del otro parece ya señalar su eventual derecho filosófico. Sus resultados se constituyen en una importante contribución a un saber general sobre el modo más propio de la relación de la vida humana con otras vidas, estableciendo una base teórica concreta para el desarrollo sistemático de una "teoría de la socialidad humana". Sin embargo, no solo pareciera radicar en esto el aporte de la investigación sobre el otro, pues en la consideración de las relaciones interhumanas se juega también una aclaración de la existencia misma y de su modo propio de despliegue. Entonces bien, esta investigación no solo resulta útil para aclarar el sentido íntimo de aquello que implica el fenómeno de la sociabilidad, sino que a través de estos análisis se acusa el modo auténtico de ser de la existencia humana en sí misma. De aquí se puede ver que los análisis de dicha investigación pueden advertir que la tematización cosificante del ser humano ha implicado un descuido de la manera de ser del hombre en un aspecto esencial, i.e., su carácter *comunitario*. En otras palabras, estas investigaciones concretas de la existencia humana permiten entender que el análisis que entiende al ser humano en tanto cosa ha subestimado

³⁶ Cfr. Heidegger, M. *SAZ*, 124.

la relación de la vida humana con otras vidas humanas, reduciéndola a un aspecto secundario de su ser, pues en tanto aquello que resulta ser primario en él sería su estructura interna, concibe que la posibilidad de ir más allá de sí para acceder a otro yo encapsulado es una posibilidad de la cual la vida humana puede prescindir. Muy por el contrario, las investigaciones existenciales de la vivencia del otro muestran que dicha vivencia es constitutiva de la existencia y si esta estuviese ausente, la vida humana simplemente no sería tal.

Sin duda alguna, desde esta perspectiva pierde validez el intento de acusar a la filosofía en general de una eventual arbitrariedad en el momento de elegir y de encargarse de las tareas que se ha propuesto llevar a cabo, como al comienzo de este trabajo discutíamos. No obstante, la pregunta es si acaso en lo anterior radica efectivamente el derecho filosófico auténtico de este tipo de investigación sobre el otro. Pues, si tal fuese su sentido último, dicha investigación no quedaría sino subordinada al programa de una antropología filosófica, con énfasis, por cierto, en el fenómeno social, lo cual implicaría, no obstante, que esta se excluyera de preguntas filosóficas radicales como aquella sobre el ser mismo y su sentido más propio de acontecer. ¿Le es dado, por esta vía, a una investigación acerca del otro concretar la investigación más radical del filósofo, realizándose ella misma como una investigación sobre el ser, para así constituirse en una etapa necesaria de una ontología en sentido estricto?

Finalizando la sección precedente, subrayábamos que la manifestación del ahí mostraba su pertenencia íntima con su carácter de "participable", y esto no solo a partir de relaciones en las cuales el otro efectivamente se manifiesta, como eran la amistad, la indiferencia y la extrañeza, sino incluso en una relación privativa con el otro, en la cual este fácticamente está ausente: el estar solo. Sin duda alguna, en este caso una investigación acerca del otro no solo es un aporte para entender la existencia humana, sino más allá de esto, esta se constituye en una investigación que advierte una dimensión necesaria al acontecimiento más propio del ser: su carácter *público*. El ser, el sentido de la manifestación de todo ente, posee, entonces, un carácter inherente de

“participabilidad” (*Teilbarkeit*). Desde aquí se entiende que la misma consideración heideggeriana acerca del “estar solo” se realice y tenga su puesto en el marco amplio de la caracterización de la verdad, i.e., en lo que le es propio al sentido del des-ocultamiento del mundo. El mismo Heidegger caracteriza este des-ocultamiento del ente como un “necesario y esencial repartirse (*Sichteilen*) en la verdad”.³⁷

Las discusiones realizadas en el presente escrito han mostrado que el horizonte de problemáticas que se abre en el contexto de la vivencia del otro es fundamental para una ontología. En primera instancia, ya se puede notar que mediante la consideración sobre el otro se despliega una comprensión del ser al margen de la comprensión lógico-estructural de las cosas presentes en el mundo. En ellas se entiende que el lugar del realce del ser es el despliegue de la existencia comprensora del ser, por lo cual su acontecimiento no se juega sino en la vitalidad de la vida y posee, por ende, el carácter propio de la existencia, el carácter de *futuro*. Ser, podemos decir, es acontecimiento existencial de la manifestación de los entes, y justamente atendiendo a ese nivel donde la existencia muestra *cómo* vive lo que es “para ella” ha de ser realizado su sentido. Precisamente en este momento es que el descubrimiento de los entes en su ser muestra su carácter propio de futuro, es decir, de manifestación “para” una existencia que está en constante cuidado de sí en tanto concretarse como posibilidad. El sentido del ser, por tanto, es el *futuro*, y dicha afirmación implica ya una dirección de investigación fundamental para una ontología. Precisamente en ese ámbito vivencial en el cual la existencia se encuentra para ser tal, el ser muestra ahora otro carácter, su *compartibilidad*. Todo lo que acaece en el interior del despliegue de la existencia que cuida de sí es, veíamos, “compartible”. El ser, entonces, acontece existencialmente en su *carácter fundamental de manifestación comunitaria siempre desde un futuro asumido de antemano*. La investigación acerca del otro advierte, de esta manera, que el ser entendido desde la existencia, no solo está lejos de ser una estructura lógica, inerte, constitutiva de cosas desvivificadas y, por ende, estáticas, sino, más aún, señala que su acaecimiento implica la más necesaria

³⁷ Cfr. Heidegger, M. GA 27, 118.

apertura pública. Estos aportes de la investigación acerca del otro afianzan, entonces, una perspectiva temática ontológica que implica ya una comprensión del filosofar que revitaliza la pregunta por el ser y lo entiende en el ámbito más propio de su acontecer: la existencia, cuidándolo de interpretaciones cosificantes que lo desarraiguen de esta esfera originaria del acontecer. En definitiva, la investigación acerca del otro no solo implica una contribución a la ontología en cuanto al realce concreto de su sentido, sino más bien adquiere su derecho filosófico más propio como una instancia necesaria de la misma que garantiza la más auténtica radicalidad temática. De este modo, damos fin a las presentes discusiones entendiendo una investigación acerca del otro como un momento inherente a la pregunta misma por el ser y, por ende, al servicio del programa general de la más genuina investigación ontológica en el horizonte general de la *existencia*.

Bibliografía

- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001. (SuZ)
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, vol. 60. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. (GA 60)
- , *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe, vol. 27. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2001. (GA 27)
- , *Zollikoner Seminare*. Vittorio Klostermann, 1994.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe, vol. 56/57. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1999.
- , *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe, vol. 58. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, vol. 18. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2002.
- , *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago, 1997.

EL MIEDO AL/DEL EXTRANJERO EN LO COTIDIANO¹. LA CONSTITUCIÓN DEL OTRO COMO ENEMIGO

José Santos Herceg²

Resumen

Este artículo pretende examinar, desde la perspectiva de la vida cotidiana, la relación entre los habitantes de un lugar y los extranjeros que viven allí. El objetivo será mostrar que puesto que cada uno puede ser percibido como una amenaza para el otro, el miedo ocupa un lugar central en la comprensión de la dinámica de dicha relación. En este sentido es que el otro aparece como un enemigo frente al cual habrá que defenderse, desatando con ello relaciones de violencia mutua.

Palabras clave: miedo, extranjero, cotidiano, enemigo

Abstract

This article intends to examine from the perspective of everyday life the relationship between the inhabitants of a place and foreigners who live there. The aim is to show that since each one can be perceived as a threat to the other, the fear is central to understand the dynamics of this relationship.

¹ Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto Fondecyt Número 1110469.

² Licenciado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995). Doctor en Filosofía en la Universidad de Konstanz, Alemania (2000).

In this sense, the other appears as an enemy against which one has to defend itself, triggering relationships of mutual violence.

Key words: fear, foreign, everyday life, enemy.

1. Para nadie es un secreto que el tema de la convivencia entre sujetos provenientes de diferentes partes del mundo en la sociedad contemporánea es un asunto que hoy acapara la atención de los estudiosos. El interés por estudiar dicho fenómeno tiene sin duda que ver, entre otras cosas, con los efectos que ha tenido la globalización y el consecuente aumento de las migraciones sobre la convivencia y las relaciones entre los sujetos. Las personas se trasladan en la actualidad de un país a otro, de un continente a otro, a una velocidad y con una facilidad sorprendentes, transformando las ciudades, que hasta hace poco eran aparentemente homogéneas, en plurales, es decir, en espacios abundantemente habitados por extranjeros provenientes de múltiples partes del globo. En la ciudad contemporánea se ponen en contacto, en interacción constante e inevitable, seres humanos provenientes de diferentes ámbitos culturales, con lo que el asunto de las relaciones entre culturas se ha vuelto hoy un fenómeno completamente cotidiano. De allí se comprende que, en la práctica, hablar hoy de multiculturalismo o interculturalidad es, como escribe Daniel Gutiérrez, referirse al “espíritu del tiempo que está presente de manera cada vez más intensa en los discursos políticos y la gestión de las sociedades llamadas democráticas, al punto de convertirse en la actualidad –sin que esto deje de tener rasgos paradójicos– en la ideología políticamente correcta que toda tecnología de gobierno debe adoptar”³.

El interés, sin embargo, no puede ser solo político y exige también un abordaje teórico. Las preguntas por las relaciones entre sujetos provenientes de diferentes partes del mundo, de diversos mundos culturales, son múltiples, lo que tiene como consecuencia el que sean abordadas desde diferentes ámbitos disciplinares. Es así como se

³ Gutiérrez M., D., (2006), “Prólogo. El Espíritu del tiempo: del mundo diverso al mestizaje”, *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas*, México, Colegio de México / Siglo XXI, p. 9.

encuentran estudios al respecto en el marco de las ciencias jurídicas, la antropología, la sociología, las ciencias políticas, la educación, la teoría de las comunicaciones, y, por supuesto, la filosofía. En esta última disciplina hay en la actualidad un desarrollo bastante nutrido que ha reconocido diferentes vertientes. Por un lado, están los análisis que se sitúan en el ámbito de la filosofía práctica, esto es, la filosofía de la cultura⁴, la antropología filosófica, la filosofía política⁵, la del derecho⁶ y, por supuesto, la ética⁷. Los trabajos filosóficos sobre este tema, sin embargo, no se restringen a lo práctico, sino que atañen también a disciplinas como la epistemología, la filosofía de las ciencias, la filosofía del arte, e incluso –y tal vez muy especialmente– a la llamada metafísica o filosofía de la filosofía⁸.

2. En el contexto de esta vasta literatura, tiene sentido aún hacerse cargo de una perspectiva que ha tenido una atención algo marginal y se trata del abordaje del tema de las relaciones entre sujetos culturalmente diversos, entre extranjeros y originarios de un país en el espacio de la “cotidianidad”. Que esta perspectiva no tenga mucho desarrollo es, sin duda, algo sorprendente, pues las relaciones entre sujetos de diferentes mundos, los contactos con los extranjeros, el toparse –encuentros o desencuentros– es algo que tiene lugar, preferente y mayoritariamente, en el día a día: en el trabajo, en la calle, en la micro o el metro, en la casa,

⁴ Cf.: De Vallescar Planca, D., (2002), “La cultura: Consideraciones para el encuentro intercultural”, *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, España.

⁵ Cf.: Olivé, L. (Compilador), (1993), *Ética y diversidad cultural*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁶ Cf.: Höffe, O. (1996), *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main.

⁷ Cf.: Salas Astráin, (2003), *Ética Intercultural*, Chile, Editorial Universidad Raúl Silva Henríquez. Mall / Schneider (compiladores), (1993), *Éthik und Recht aus interkultureller Sicht, Studien zur interkulturellen Philosophie*, Tomo 5, Amsterdam. Cortina, Adela, (1998), “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa”, Apel (compilador), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Encuentro, pp.34-53.

⁸ Cf.: Fornet Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, España, Desclee. Kimmeler, H., (1997), “Die interkulturelle Dimension im Dialog zwischen afrikanische und westlichen Philosophie”, Brocker, M. Y Nau, H (compiladores), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen Dialogs*, Darmstadt. Mall, R.A., (1998), “Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 1, pp.54-69. Wimmer, E.M., (1998), “Thesen. Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie”, Polylog, Nr.1, pp.5-12. (1999), “Philosophiegeschichte in interkultureller Orientierung”, Polylog Nr. 3, pp.8-20. (2000), *Interkulturelle Philosophie*, Informations Philosophie, 1, pp.32-39.

etc., es decir, mientras transcurre la vida cotidiana. Es en esa cotidianidad que nos encontramos con el dueño del restorán chino del frente de la casa, que la “nana” peruana está—o incluso vive—en la casa familiar, que vemos al suizo de dos casas más allá que sale a pasear todas las tardes con su perro, que nos molestamos con el fuerte olor de la cocina de los vietnamitas que viven al lado de la oficina, etc. Lo cotidiano constituye un lugar preferente de este toparse con el otro en tanto que extranjero. Lo que sea este lugar, este “cotidiano” no es, sin embargo, algo simple de delimitar.

Lo que Bégout ha llamado “koinología”, es decir, el análisis filosófico de lo cotidiano, tiene, de hecho, una breve pero respetable tradición⁹. Como bien apuntaba Lukács en su prefacio al libro de Agnes Heller, “(...) los estudios sobre aquello que constituye la esencia de la vida cotidiana no han tenido una larga prehistoria”¹⁰. Pese a lo anterior, al menos se pueden distinguir algunas líneas de pensamiento. Por un lado está la escuela fenomenológica, con los trabajos fundacionales de Edmund Husserl y la tarea de elaborar una ontología del mundo de la vida¹¹ y Martín Heidegger con su idea de la cotidianidad como lugar de vida inauténtica¹², trabajos que no están destinados directa y expresamente al tema de la cotidianidad, aunque dicho tema aparece trabajado en algunos pasajes centrales de sus respectivas obras.

Más específicamente al asunto mismo de la cotidianidad está dedicada la obra de autores como Henri Lefebvre y Agnes Heller, quienes en una línea de raigambre marxista desarrollaron estudios sistemáticos destinados específicamente al tema. El de Lefebvre es un planteamiento de tono sociológico que se ocupa de la vida cotidiana como realidad social. El autor desarrolla sus tesis hacia finales de los años 50 y principios

de lo 60¹³, para luego volver sobre ellas y criticarlas¹⁴. Por su parte, el de Heller es un planteamiento ontológico que tematiza la vida cotidiana como lugar de reproducción de la individualidad social¹⁵.

Permaneciendo aún en el ámbito cultural europeo, hay también en Francia una tradición de trabajo sobre lo cotidiano, representada entre otros por Michel de Certeau¹⁶ y Bruce Bégout. La propuesta de Michel de Certeau es la de hacer una descripción de la vida cotidiana como campo cultural donde la “mayoría silenciosa” se expresa (contra el orden dominante) mediante sus propios “*arts de faire*”. De línea claramente fenomenológica, husserliana, la obra de Bégout¹⁷ se inscribe en aquello que, como se comentaba antes, él mismo ha llamado “koinología”, en el contexto de la cual pretende hacer un estudio que revele el “enigma de lo cotidiano” en tanto que muestre aquello que se oculta tras la apariencia banal, rutinaria, intrascendente de lo habitual.

Finalmente, hay en América también una tradición de pensamiento sobre el tema. En América del Norte quien trabajó más sistemáticamente el asunto de la cotidianidad durante los años 60, aunque desde una perspectiva claramente sociológica, fue Irving Goffman. En su obra más conocida sobre el tema hace uso del “modelo analógico”, echando mano de una perspectiva actoral o de representación teatral para “dramatizar” la vida diaria o cotidiana (*everyday life*)¹⁸. Por su parte, en América Latina es especialmente significativa la obra de Humberto Giannini, quien ha

¹³ Lefebvre, H., (1958 y 1961), *Critique de la vie quotidienne. Tome I: Introduction; tome 2: Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, L'Arche Éditeur.

¹⁴ Cf. Lefebvre, Henri, (1968), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Editions Gallimard, *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alberto Escudero (trad.), Madrid, Alianza editorial, 1972.

¹⁵ Cf.: Heller, A., (2002), op. cit., p. 9.

¹⁶ Cf.: De Certeau, M., (1990), *L'invention du quotidien, Tome I: Art du faire*, Paris, Gallimard (*La invención de lo cotidiano, Artes de hacer*, Alejandro Pescador (trad), 1996); (1994), *L'invention du quotidien, Tome II: Habiter, cuisiner*, Gallimard, Paris (*La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*, Alejandro Pescador (trad), 1999); (1991) *L'étranger ou l'union dans la différence*, Editions Desclée de Brouwer, Paris, Francia. (1999) y *La culture en plural*, Buenos Aires: Nueva Visión.

¹⁷ Cf.: Bégout, B., (2005), *La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Allia, Paris. (2009) “La potencia discreta de lo cotidiano”, trans. Patricio Mena Malet, Enoc Muñoz, *Revista Persona y Sociedad*, Nº XXIII-1, Santiago, Universidad Alberto Hurtado, pp. 9-20.

¹⁸ Cf.: Goffman, E., (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life (La presentación de la persona en la vida cotidiana)*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, (2004).

⁹ Cf. Bégout, B., (2005), *La Découverte du quotidien. Éléments pour une phénoménologie du monde de la vie*, Allia, Paris, pp. 91-96

¹⁰ Heller, A., (2002), *Sociología de la vida cotidiana*, España, Península, p. 9.

¹¹ Cf.: Husserl, E., (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, en *Husserliana*, tomo VI, Haag.

¹² Cf.: Heidegger, M., (1953), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, Alemania.

trabajado sistemática y filosóficamente el tema desde la perspectiva de lo que llama una "arqueología de la experiencia".¹⁹

3. Estos autores se diferencian tanto en el aspecto metodológico como también en su perspectiva, poniendo en evidencia la diversidad legítima del acceso al tema de la vida cotidiana. Todos ellos coinciden, sin embargo, en afirmar que la formación o construcción de un mundo cotidiano es uno de los gestos más característicos y típicos de nuestra especie. Los seres humanos siempre "cotidianizan", para usar la expresión de Bégout. "En toda sociedad hay vida cotidiana; sin ella no hay sociedad. Lo que nos obliga, al mismo tiempo, a subrayar conclusivamente que todo hombre (...) tiene una vida cotidiana".²⁰ El fundamento de dicha tendencia a cotidianizar, según Bégout, sería un intento por atenuar el "temor a la trascendencia". El objetivo de esta formación es alcanzar algunos grados mayores de seguridad; "la cotidianización implica la producción de un mundo circundante cierto, seguro, familiar".²¹ En el mismo sentido, Giannini habla de la "rutina" cotidiana como una creación del sujeto en el sentido de que en dicho repetirse incesable e incansablemente de todos los días, en ese decurso del "no pasar nada"²² es donde se puede encontrar la tranquilidad y seguridad de lo esperable. "Hay en lo cotidiano, en lo rutinario, seguridad de la previsibilidad, tranquilidad del control completo de lo por venir".²³ La cotidianidad se transforma así en un lugar cierto, con el que se puede contar, y en donde el sujeto —como señalan Lefebvre²⁴ y Heller²⁵— puede "producir" y se puede "reproducir" en sentido amplio.

¹⁹ Cf. Giannini, H., (2004), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Editorial Universitaria (1995), *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Eds. De la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Santiago. (1997), "Hospitalidad o tolerancia. (o de la tolerancia)". *Estudios Públicos* 66, pp. 335-342.

²⁰ Heller, A., (2002), op. cit., p. 9.

²¹ Bégout, B., (2009), "La potencia discreta de lo cotidiano", trads. Patricio Mena Maler, Enoc Muñoz, *Revista Persona y Sociedad*, Nº XXIII-1, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, p. 15.

²² Giannini, H., (2004), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 29.

²³ Ibid., p. 44.

²⁴ Lefebvre, H., (1968), *La vie quotidienne dans le monde moderne*, Paris, Editions Gallimard (*La vida cotidiana en el mundo moderno*, Alberto Escudero (trad.), Madrid, Alianza editorial 1972), pp. 35 y 43.

²⁵ Heller, A., (2002), *Sociología de la vida cotidiana*, p. 19.

Para esta tradición la cotidianidad tiene, sin embargo, un carácter ambiguo. Como escribe Lefebvre: "Lugar de equilibrio es también el lugar en que se manifiestan los desequilibrios amenazadores"²⁶. Lo cotidiano, en tanto que rutinario diario vivir, es también el espacio del quiebre y ruptura de dicha rutina. Como ha señalado Bégout, "(...) en cada momento, un acontecimiento singular puede abrir una brecha en su forma sólida y constante, reintroduciendo así la inquietud original que ella consideraba haber erradicado"²⁷. En tanto que quiebre y ruptura, lo cotidiano adquiere una valoración doble. Por una parte, tiene un sentido positivo, ya que se presenta como liberador: "(...) el espacio ocasional de convergencia y apertura, lo que a los transeúntes pudiera detener e interesar (...) "²⁸, "(...) posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, lo digno de ser narrado: lo narrable... y dejarme seducir por ello; seguirlo". Y de allí, la posibilidad de "tomar otro camino"²⁹. El quiebre de la rutina, sin embargo, no es solo liberador, sino que puede tener también un sentido negativo, por cuanto es un espacio para el re-surgimiento del temor. Es lo que Giannini ha mostrado a partir de la idea de "ruta" como el "(...) símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido (...), símbolo de lo que pudiera acaecernos (...), símbolo, como alguien dijera con tanta propiedad, de la vulnerabilidad de las esquinas"³⁰. "Las interferencias de incertidumbre le pertenecen propiamente, y forman esa zona marginal donde la inquietud original puede volver a la superficie en todo momento"³¹.

4. En el contexto de esta cotidianidad creada para la tranquilidad y seguridad de los sujetos, de esta vida diaria segura pero inestable, es donde "conviven" diariamente los sujetos. El decurso cotidiano es, como dice Giannini, "(...) comunicación también en sentido de ser lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus propios asuntos y que en este ir y venir pre-ocupados conforman la humanidad patente, visible

²⁶ Lefebvre, H., (1968), op. cit., pp. 46.

²⁷ Bégout, B., (2009), "La potencia discreta de lo cotidiano", op. cit., p. 18-19.

²⁸ Giannini, H., (2004), op. cit., p. 37.

²⁹ Ibid., p. 44.

³⁰ Ibid.

³¹ Bégout, B., (2009), "La potencia discreta de lo cotidiano", op. cit., p. 19.

del prójimo”³². La cotidianidad está plagada de “otros” con los que nos topamos, con los que con-vivimos permanente y constantemente. El toparse con el otro, entendido genéricamente, incluye el toparse con el “absolutamente otro”, con el que proviene de una cultura diferente. En el marco de los trabajos sobre la “cotidianidad” el asunto del encuentro con el prójimo ha tenido un lugar preponderante. Es así como toda la obra de Goffmann, por ejemplo, gira en torno a la puesta en escena de la relación entre sujetos, o más bien, de un sujeto con los otros. Él mismo señala en el prólogo que “(...) en las páginas siguientes consideraré de qué manera el individuo se presenta y presenta su actividad ante otros, en las situaciones de trabajo corriente, en qué forma guía y controla la impresión que los otros se forman de él, y qué cosas puede y no puede hacer mientras actúa ante ellos (...)”³³. Giannini, por su parte, tiene a la vista permanentemente el asunto de la aparición y la relación con el otro tanto como instancia de trasgresión, especialmente en lo referente al lenguaje: diálogo, conversación, polémica³⁴. Agnes Heller dedica un capítulo de la *Sociología de la vida cotidiana* al tema del “contacto cotidiano”, donde lo analiza como base y reflejo de las relaciones sociales y se detiene en las maneras en que puede darse y los afectos involucrados.

Ninguno de estos trabajos aborda expresamente, sin embargo, el caso particular del contacto con un “otro” de una cultura diferente, con el extranjero, por lo que se hace necesario extender el análisis. En este contexto es que aparece como especialmente destacado el tema del miedo como constitutivo de los contactos en la cotidianidad. Con esto no se quiere sostener que el contacto entre sujetos culturalmente diversos en la vida diaria esté determinado solo por este asunto, pero sí que se trata de un elemento fundamental para comprender la dinámica de estas relaciones. El miedo está siempre presente en los contactos entre el extranjero y el lugareño; se le puede encontrar entre los que llegan del mismo modo que entre los que ya habitaban el lugar en tanto que es su “hogar” y se enfrentan a un inmigrante. Miedo que tiene, por supuesto, diferentes fuentes en cada caso, pero no por ello deja de ser

³² Giannini, H., (2004), op. cit., p. 38.

³³ Goffman, E., (1959), op. cit., p. 11.

³⁴ Giannini, H., (2004), op. cit., pp. 79-95.

temor. El contacto entre sujetos culturalmente diversos es, para todos los involucrados, atemorizante.

5. Para poder desarrollar este asunto, el punto de partida no puede ser otro que una constatación: el otro, por muy cercano que sea, siempre es, en algún nivel, un desconocido; siempre conserva un lugar de lo insondable. Waldenfels ha hablado justamente del otro como un “extraño radical”, en el sentido en que “se resiste a toda apropiación”³⁵. Lo extraño rehúye cualquier intento de acceder a él y excede la comprensión definitiva. El otro “(...) nos confronta con lo radicalmente extraño que se anticipa a cualquier esfuerzo de apropiación y que se resiste a ellos (...)”³⁶. Por más que lo intentemos, nunca le haremos justicia al extraño, es decir, siempre estaremos en deuda. “De la extrañeza como tal forman parte la ausencia, la lejanía y la inaccesibilidad”³⁷. Esta condición de lo otro, en tanto que radicalmente extraño, se hace aún más patente en el caso de sujetos de culturas y nacionalidades diversas y se traduce necesariamente en inquietud. Ocupando en un sentido diferente las palabras de Giannini, podría decirse que el otro “(...) tiene profundidades desconocidas e inquietantes”³⁸. En tanto es completamente desconocido o in-cognoscible del todo, el otro es fuente de posibles sorpresas, origen de lo incontrolable.

Es justamente en ese margen de impenetrable insondabilidad en donde encontramos un lugar para el miedo. Como bien dice Mannoni, “(...) lo desconocido despierta terrores”³⁹ y, podríamos agregar, la existencia innegable de una reserva desconocida en todo sujeto siempre y necesariamente “asusta”. El origen de dicho miedo es, como bien han visto quienes se dedican a estudiar los miedos humanos, nuestra “imaginación”⁴⁰. Ella llena aquel espacio desconocido de fantasmas, de

³⁵ Waldenfels, B., (1997), “Respuesta a lo extraño. Rasgos fundamentales de una fenomenología responsiva”, *Revista de Filosofía*, 14, p. 17.

³⁶ Ibid., p. 19.

³⁷ Ibid., p. 20.

³⁸ Giannini, H., (2004), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 39.

³⁹ Mannoni, P., (1982), *El Miedo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 36.

⁴⁰ Cf. Mannoni (1984), Delumeau, Jean, (2008), *El Miedo en Occidente*, Ciudad de México, Taurus. Villa M., M.I. (edit), (2002), *El Miedo. reflexiones sobre su dimensión social y cultural*, Medellín, Corporación Región. Harting, I. y Spengler, T., (2005), *Angst*, Rowohlt, Berlin. Nick, Peter, (2003),

demonios, de posibles dolores, etc. Ella se aprovecha de ese espacio sin contenido definido y demostrable para instalar posibles riesgos.

6. En este sentido es que se puede comprender aquel miedo que parece más inmediato y que podríamos llamar “el miedo del lugareño”, para el cual el carácter amenazador del otro, del extranjero que aparece en medio de su cotidianidad, se puede explicar aludiendo, en primer término, al riesgo que este implica para la tranquilidad, para la seguridad, es decir, el carácter de posible destructor o destabilizador de la vida cotidiana, que, como se decía, fue construida justamente en busca de seguridad. La llegada del foráneo, especialmente si lo es “absolutamente”, se presenta como un elemento caotizante que podría atentar contra la estabilidad y previsibilidad lograda en virtud de la cotidianidad. El fundamento de dicho carácter caotizante del extranjero se encuentra fundamentalmente en su capacidad de abrir nuevas alternativas impensadas, in-sospechadas en medio de una vida diaria con márgenes controlados.

El extraño abre la posibilidad de transgresión: “(...) llamamos transgresión, en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina (...)”⁴¹. Dicha posibilidad se presenta en la medida en que, como ha dicho Dussel, “(...) el otro se revela como otro (...) cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extra-ordinario, lo enorme (fuera de la norma) (...)”⁴². La posibilidad de una transgresión se experimenta como aterradora por el transeúnte habitual y rutinario que solo quiere llegar luego y sin contratiempos a su casa o al trabajo. En realidad no es necesario que dicho riesgo realmente exista, basta que se lo considere posible para que desencadene el temor. Como explica Mannoni, “[e]n determinadas situaciones, el hombre se ve enfrentado a estímulos, objetos o representaciones mentales que él siente como amenaza. Y es

justamente este reconocimiento de un peligro, real o imaginario, el que determina en el individuo un sentimiento de miedo”⁴³.

El carácter atemorizante o amenazador que tiene el extranjero para el lugareño se podría comprender, por otro lado, aludiendo al hecho de que este constituye una amenaza contra las propias convicciones, contra el propio modo de vivir. Exponerse al contacto con un sujeto proveniente de una cultura diferente implica un riesgo evidente: “He aquí —dice Giannini— una actitud que puede resultar altamente peligrosa: poner en juego estas ideas más, por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y justo; poner en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia de las ideas de mi contrincante, y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen; y desposeído de ellas, quedar a merced de ideas voraces —las ideas foráneas— que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal es el riesgo”⁴⁴.

El riesgo de abrirse al otro, por supuesto, no está solo dado por el peligro que representa el ser afectado y cambiado, sino que también en el asumir la posibilidad de que dicho encuentro termine en una discusión, conflicto, incluso en una pelea. Panikkar vio bien esta posibilidad, pues en el encuentro posible no hay terrenos asegurados. Giannini lo explica de la siguiente manera:

(...) la discusión —señala— no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades (en la calle, en el trabajo, en el turno del baño, en el domicilio) (...). Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar; si en trompadas o en un diálogo conciliador. Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad (...) Y este rasgo de emergencia pura, tanto en su ocurrencia como en su desenlace (...) tiende a desviar el curso pacífico de la rutina⁴⁵.

7. El temor del extranjero, por otra parte, sin duda no es menor que el del lugareño. De hecho, uno se podría inclinar a sostener que se trata de un miedo aún mayor en tanto que es este el que se desplaza hacia un

Ohne Angst verschieden sein. Differenzverfahren und Identitätskonstruktionen in der multikulturellen Gesellschaft, Frankfurt am Main, Campus Verl. [u.a.].

⁴¹ Giannini, H., (2004), op. cit., p. 81.

⁴² Dussel, E., (1977), *Filosofía de la Liberación*, México, Edicol, p. 53.

⁴³ Mannoni, P., (1982), *El Miedo*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 14-15.

⁴⁴ Giannini, H., (2004), op. cit., p. 82.

⁴⁵ Ibid., p. 83.

mundo que le es completamente extraño. Tal vez una de las fuentes más evidentes de dicho temor sea el miedo a la no comprensión, en el sentido de incompreensión o mala comprensión. Aludiendo a los tipos de contacto cotidiano, Agnes Heller hace ver que se dan fundamentalmente de dos modos: por acción directa o por acción verbal. Distinción operativa, sin duda, pues es claro que en la realidad casi siempre se dan conjuntamente. Aquel contacto por acción directa sería el tipo de contacto que se resuelve en un acto, que se expresa en una acción. Heller menciona como ejemplo el ruego, la orden, la petición, la exhortación, etc., en tanto que acciones directas con un aspecto lingüístico. Se trata, como se puede observar, de la gran mayoría de contactos cotidianos, los que poseen, además, una heterogeneidad tal que, a juicio de Heller, son algo inabarcable. En el plano de los contactos por una acción verbal, Heller se exploya, distinguiendo como formas elementales la comunicación, la discusión y la persuasión, pero agregando también la conversación (el parloteo), el silencio⁴⁶. En un sentido análogo Giannini habla de narración, diálogo, polémica y conversación.

Hay, sin embargo, modos de contacto que no son referidos por Heller y que para efectos de captar el temor a la incompreensión se hace indispensable considerarlos. Se trata de aquellos modos de contacto sancionados como incorrectos, inaceptables, indeseables. En el plano de la acción directa, por ejemplo, se puede hablar de la pelea (en el sentido de lucha física expresa, mano a mano o con armas), la maldición en tanto que acto de maldecir, el insulto (en tanto que gesto), el asesinato, el robo, la violación y, en general, todo delito que se comete contra otro, etc. Del mismo modo, en el plano de la acción verbal, hay modos de contacto sancionados, como son, por ejemplo, el insulto verbal, las malas palabras, el pelambre, etc. Dicha sanción de ciertos modos de contacto se encarna en leyes, en normas de urbanidad, en reglas de conducta, y, evidentemente, tiene su correlato en ciertos castigos o sanciones concretas (privación de libertad, desprecio social, etc.). De esta forma se impide —más bien se disminuye— la incidencia de dichos modos de contacto entre los sujetos.

⁴⁶ Cf.: Heller, A., (2002), op. cit., pp. 363-371.

Lo que es indispensable hacer notar aquí es que la normativa que establece que ciertos modos de contacto entre los sujetos son adecuados y otros no, es culturalmente dependiente. Algunos casos paradigmáticos de ello que sirven como ejemplos: los eructos durante la comida, el raptio de un mujer para desposarla, ciertas miradas, etc. Las variaciones culturales en cuanto a los modos de contacto no se verifican, sin embargo, solamente en términos de valoración, es decir, entre aquellos que son considerados aceptados y los que se consideran que deben ser evitados. En efecto, aunque el acto que genera el contacto sea siempre el mismo, su interpretación varía dependiendo de la cultura. Tomemos, a modo de ejemplo, uno que la misma Heller trae a colación como problemático: el silencio⁴⁷. El silencio para las diferentes culturas tiene múltiples interpretaciones: puede ser signo de timidez, de confianza extrema, de respeto, de miedo, etc. Su interpretación cambia dependiendo del contexto sociocultural y coyuntural; la asignación de un cierto sentido para el silencio de acuerdo con la situación varía de una cultura a otra. El silencio en culturas como la china, la india o, más cercana aún, la mapuche, tiene sentidos completamente diversos en cuanto a modo de contacto entre los sujetos.

El extranjero que se ve enfrentando en una cotidianidad que no es la suya a un sujeto que pertenece a ese lugar, no es capaz de reconocer el pleno sentido de sus gestos ni comprender la intención de sus palabras, y cuando lo hace muchas veces no sabe cómo valorarlos, cómo interpretarlos correctamente. Para el recién llegado, el contacto con el lugareño está rodeado de duda, de posibilidad de error, de amenaza de conflicto y, por lo tanto, de temor. Puede malinterpretar y, por supuesto, ser malinterpretado. Esto lo han notado claramente quienes han trabajado el asunto de la “comunicación intercultural”⁴⁸. Esta diferencia es una fuente evidente y permanente de equívocos en tanto que los contextos de recepción difieren de los de producción de una determinado mensaje. Es esperable que se haga una lectura de un

⁴⁷ Heller, A., (2002), *ibid.*, p. 371.

⁴⁸ Cf.: Casimir y Asunción-Lande (1989), *Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building and Methodological Approaches*, Londres, Communication Yearbook / 12, Sage, 1989, p. 283.

mensaje a partir del contexto propio, que implique una interpretación parcial o completamente diferente de la que tiene en el contexto de su emisión. Es por esto que el temor a no ser comprendido, o peor aún, a ser mal comprendido, así como el miedo a no entender o ser mal entendido está siempre presente en el extranjero.

8. Este, sin embargo, no es el único temor que debe enfrentar el extranjero en su intento de inserción en la cotidianidad de un mundo que no es el suyo. Tal vez la mayor amenaza tenga que ver, más bien, con la posibilidad de tener que adaptarse a tal punto a la cultura de recepción, que sea necesario dejar de lado, esconder, reprimir e incluso olvidar la de origen. Estamos aquí en el caso del temor ante una posible "violencia" que quisiéramos llamar "violencia cultural".

Como bien ha señalado Benjamin en su ya clásico trabajo, "(...) la violencia, para comenzar, solo puede ser buscada en el reino de los medios y no en el de los fines (...)".⁴⁹ La pregunta que habría que hacerse es aquella que interroga por esos fines de la violencia, pues son ellos los que le dan sentido y justifican su aparición. Como ha puesto de manifiesto Sofsky, "(...) la violencia es instrumental en cuanto que es un medio para un fin. El fin dirige la violencia y justifica su empleo. Canaliza las acciones, da una dirección y un término, y acota el acto y su alcance"⁵⁰. Dependiente de su finalidad, la violencia se agota, por lo tanto, en su consecución. Nuevamente Sofsky: "La violencia tiene su fundamento en la relación en que se halla con el fin. Si se ha logrado el fin (...) no tiene sentido que la violencia continúe"⁵¹.

En el contexto del contacto entre sujetos, la finalidad de la violencia es una y siempre la misma, aunque se exprese de diferentes formas. En efecto, allí surge como medio de "resolver" un conflicto. Es en este sentido en el que se puede señalar que la violencia siempre aspira a la consecución de la paz. Dicha resolución, sin embargo, dada la naturaleza de la violencia, no puede ser otra más que la que se alcanza a través de

un subordinar o destruir al otro. La finalidad de la violencia, en tanto que medio de resolución de conflictos entre sujetos, es, por lo tanto, invariablemente la imposición de uno sobre el otro. Una vez lograda dicha finalidad y, por lo tanto, "solucionado" el conflicto, la violencia ya no se justifica. En términos de Sofsky, cuando el "adversario se ha vuelto dócil, no tiene sentido que la violencia continúe"⁵².

La violencia "soluciona" el conflicto en tanto que disuelve su base, es decir, hace desaparecer la conflictividad propia de las relaciones entre sujetos: uno o una facción de los sujetos simplemente desaparece en tanto que otro, pasa a convertirse en subordinado o, lisa y llanamente, inexistente. La violencia tiene dos objetivos: el control del otro o su muerte. La famosa "*ewige Friede*" de Kant está justamente en esta línea. El mismo autor cuenta que el título del libro lo descubrió en un letrero que colgaba de una posada holandesa bajo cuya inscripción figuraba el dibujo de un cementerio⁵³. La paz de la que habla Kant, la paz perpetua o eterna, sería, por tanto, la paz de la muerte, la del sepulcrero.

Metafóricamente, la muerte del otro podría entenderse como su desaparición en tanto que antagónico. La violencia aquí, si bien no busca eliminar físicamente al otro, sí aspira a destruirlo al grado en que ya no puede contraponerse, ya no le es posible conflictuar, quedándole solo el subordinarse. Sobre esto Franz Fanon es, tal vez, quien mejor ha descrito los mecanismos al referirse a la relación colonial. En ese famoso capítulo que lleva por título "la Violencia", pone de manifiesto que el colono produce una suerte de "deshumanización" del colonizado, en tanto que lo "animaliza"⁵⁴. Con ello lo niega, lo mata en tanto que hombre, lo elimina como otro, transformándolo en una "cosa" que puede ser poseída, vendida, regalada, destruida, etc.

Es esencial aludir aquí, en tanto interesa dilucidar el miedo del extranjero, al concepto de "víctima". Como dice Jorge Millas, "(...) no podemos dejar de lado, en una descripción de la violencia, el hecho de

⁵² Ibid.

⁵³ Kant, I., (1999), *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Reclam [Sobre la paz perpetua, Joaquín Abellán (trad.), España, Tecnos, 1991].

⁵⁴ Fanon, F., (1991), *Les damnés de la terre*, París, Gallimard [1961], *Los condenados de la tierra*, Julieta Campos trad., México, FCE, 2003, p. 73.

⁴⁹ Benjamin, W., (2001), "Para un crítica de la violencia", *Para un crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, p. 23.

⁵⁰ Sofsky, W., (1996), *Traikat über die Gewalt*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, (2006), *Tratado sobre la violencia*, Madrid, Abada, p. 52.

⁵¹ Ibid.

que por su existencia misma hay hombres que son víctimas —víctimas del temor, del dolor, del crimen” (1978: 20). También Dussel en su *Ética de la Liberación*, utiliza esta categoría que, según su propia confesión, ha tomado de Benjamin. Para Dussel, víctima es aquel sujeto al que se le ha impedido “conservar, desarrollar y reproducir su vida humana”⁵⁵. Central en la violencia es, entonces, en tanto que su finalidad es destruir o controlar a otro, que produce víctimas: sujetos que por su causa no pueden conservar, desarrollar ni reproducir su vida humana, puesto que están muertos o anulados como sujetos autónomos. Especialmente interesante resulta en este punto observar que para Dussel conservar, desarrollar y reproducir la vida humana implica también la cultura. El ser viviente humano tiene, para el autor, ciertas necesidades básicas que se desprenden de estas dos cualidades: ser viviente y ser humano⁵⁶. En lo referente a su humanidad, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural y por lo tanto, su vida humana pasa necesariamente por ese mundo y la relación que tenga con él. La imposibilidad de conservarlo, desarrollarlo y reproducirlo, por lo tanto, es un atentado contra su vida humana y constituye una victimización.

Por “violencia cultural” se entiende, entonces, aquella en la que es posible constatar, por un lado, que se ejerce contra un sujeto proveniente de otra cultura; por otra parte, que se la ejerce por el hecho de que proviene de un ámbito cultural diferente o, en su defecto, que dicha procedencia es lo que abre las puertas para ejercer determinada violencia y, por último, que se lleva a cabo con la finalidad última de que el sujeto deje de lado su cultura y se asimile a la del que ejerce la violencia (anulación por homogeneización) o muera. El miedo del extranjero es, por lo tanto, un temor a ser víctima de aquella violencia, sea física, psicológica, afectiva, económica, incluso sexual, que tiene su causa y su finalidad en el hecho de que proviene de una cultura diferente. Se trata del miedo a ser transformado en una “víctima cultural”, es decir, un sujeto que producto de la violencia que se ha ejercido sobre él, es anulado culturalmente y no puede, en consecuencia, ni conservar ni

⁵⁵ Dussel, E. *Ética de la Liberación. En la edad de la Globalización y la Exclusión*, España, Trotta, 1998.

⁵⁶ *Ibid.*, cfr.: 137.

desarrollar ni reproducir su propia cultura. Este tipo de violencia tiene un lugar señalado en la cotidianidad: se manifiesta en la paliza que le dan al muchacho peruano en el metro por hablar con un acento diferente, en la burla que se hace en el colegio del niño que huele extraño por ser chino, o la prohibición de entrar a un sauna a un indio por el color de su piel, la desconfianza que se manifiesta por un médico al constatar que proviene de Ecuador, etc.

9. La interrelación entre los sujetos (originarios y extranjeros), el miedo y la cotidianidad tienen, como una moneda, al menos dos caras. La situación del originario de un lugar cuya cotidianidad asentada, tranquila y controlada se ve desestabilizada, amenazada por un extranjero que irrumpe trayendo nuevas costumbres, ideas, rutinas, circuitos, es decir, con una carga revolucionaria y una potencialidad desestabilizadora “aterradora”. La situación del extranjero que al trasladarse a otro mundo pierde su propia cotidianidad, viéndose forzado a intentar construir una nueva vida en un mundo que le es ajeno, extraño, desconocido, que no logra comprender del todo y en donde no es posible que lo comprendan cabalmente, un mundo que lo fuerza a dejar de lado su vida, sus costumbres, su cultura y en donde, por lo tanto, la vida se le presenta como “atemorizante”.

El miedo, en el fondo, tiene que ver con el reconocimiento —ex-preso o tácito— de la vulnerabilidad, de la debilidad en el sentido de la precariedad e inestabilidad. Teme el aldeano que venga un forastero a interrumpir una seguridad rutinaria, una cotidianidad que sabe precaria; teme que las ideas del extranjero, su mundo, su cultura, se filtren en los suyos desestabilizando, desequilibrando una certeza que ha costado construir y que es difícil de mantener. Teme el extranjero el no ser comprendido, el ser mal entendido, pues reconoce la precariedad de su situación hermenéutica; teme ser maltratado, violentado cultural e incluso físicamente, y ser obligado a esconder, renunciar a los retazos que aún conserva con dificultad de su mundo de origen.

El otro se presenta así como una amenaza —el originario para el extranjero y el extranjero para el originario— y, en tanto tal, como un antagonista, como un enemigo. Por supuesto, tal como advierte

Waldenfelds, no es necesario que el otro efectivamente sea una amenaza, basta con que se lo constituya como tal⁵⁷. En este sentido es que el enemigo es una "construcción" que no requiere, como el miedo mismo, de acciones concretas, de hechos reales del otro como fundamento. La constitución del otro en tanto que enemigo puede nacer -y la mayor parte del tiempo nace- de un temor a lo desconocido, de un miedo a aquel punto ciego que es el otro y que se llena con fantasías aterradoras, con una imaginación que puebla ese espacio de amenazas posibles.

DISTANCIA Y EXTRANJERIDAD

⁵⁷ Waldenfelds, B., (1997), *Topographie des Fremden - Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/a.M., Suhrkamp, p. 45.