

Morir por...

*

Damas y Caballeros; señor Director:

Agradezco vuestras palabras. Sin duda mi intervención, prolongando vuestro discurso, no responderá suficientemente a lo que de modo tan generoso ustedes parecen esperar de mí. Encontrarán, sin embargo, el eco de una crisis más profunda y más antigua que la que supone el simple relato del conflicto entre una admiración juvenil —irresistible aún hoy—, inspirada por una de las más grandes y excepcionales inteligencias filosóficas, y la abominación irreversible asociada al nacional socialismo, al que el hombre genial pudo tomar parte de una u otra manera ¡poco importa de qué manera! Crisis más profunda y más antigua. El recogimiento del *Sein* —de la aventura de ser— en el pensar, en el preguntar sobre el ser y su sentido, ese recogimiento en el pensamiento a guisa de *ser-abí* humano, a guisa de *Da-sein*, descrito con tanta genialidad, ¿está exento de ambigüedades? La aventura de ser, como ser-ahí, como *Da-sein*, ¿es pertenencia inalienable a sí misma, ser propio, *Eigentlichkeit*, autenticidad conquistadora que nada altera —ni sostén, ni ayuda, ni influencia—, desdeñosa del intercambio en que una voluntad espera el consentimiento de lo extranjero, virilidad de un libre poder-ser, suerte de nobleza de raza y espada?¹ O, por el contrario, *ser*, ese verbo, ¿no significará en el *ser abí*, no-indiferencia, obsesión por el *otro*, búsqueda y deseo de paz? ¿De una paz que no sería el silencio del *laissez faire* en que se complace la libertad del acto artístico y en la cual lo bello se hace silencio, guarda silencio y lo protege —de una paz donde se buscan los

¹ Como nos lo comunicara personalmente Emmanuel Levinas, se trata de una “nobleza de raza y espada”, no una “voluntad de raza y espada” como aparece erróneamente en la publicación francesa del CIPH (N. de T.).

ojos del otro, donde su mirada despierta responsabilidad? Paz que el hombre occidental no ha cesado de desear y reconocerse, tanto como en el acto artístico, tanto como en la independencia. El recuerdo de los valores éticos —que pudiera estar “petrificado” en las “Escrituras”, descalificadas por “pasadas de moda”—, ¿no solicita acaso a la humanidad hasta en su modernidad, a partir de esas “*belles lettres*” que ese recuerdo anima y que están en manos de todos?

Son preguntas que persisten. Pero no podría olvidar ese año cuando, hace cerca de medio siglo, fui estudiante en Friburgo, cuando al último semestre del profesorado de Husserl sucederían las lecciones heideggerianas; cuando 1933 era todavía algo impensable, y cuando viví bajo la impresión de asistir al Juicio final de la Historia de la filosofía en presencia de Husserl y de Heidegger, con la memoria transida por los acordes perfectos del bergsonismo enseñado por mis maestros de Estrasburgo como contrapunto de todo lo que les era cierto o de aquello que podía agregarse a sus evidencias sin comprometerlas. ¿Acaso el bergsonismo no fue, a su manera, una puesta aparte del sentido verbal de la palabra *ser*, precisamente en lo concreto de la duración, en la que el tiempo no es más pura forma, herencia de la filosofía trascendental, sino donde la significación última y más profunda de su inestabilidad diacrónica consiste en despertarse en la representación de todos los *entes*, de todas esas cosas sólidas, extensas y estables producidas por el arte técnico y que, de golpe, se encuentran a mano —*zuhanden*; diacronía que se despierta también en esos conceptos fijos, eternos, de la ciencia; diacronía que en la duración de las *Dos fuentes de la moral y de la religión* se revelará como amor al prójimo? De cualquier modo, el convencimiento de la importancia filosófica primordial de esos discursos prestigiosos de la fenomenología y de esas luces bergsonianas no me ha abandonado nunca. A pesar de todo el horror que un día se asociaría al nombre de Heidegger —y que nada podrá disipar—, ha sido imposible desterrar de mi espíritu la convicción de que el *Sein und Zeit* de 1927 es imprescriptible, tanto como algunos de los otros libros eternos de la historia de la filosofía, aunque estén en desacuerdo entre sí. Nada ha podido hacerme olvidar que en

esas páginas se han buscado —en los mismos senderos hollados a través de las edades por las marchas y contramarchas, por las idas y venidas de profesores y estudiantes— las originales vías e intenciones de la filosofía y de los filósofos, el pensar de Occidente abierto a todos los hombres.

**

Con seguridad conocen ustedes los planteamientos *de Sein und Zeit* y no voy a resumir aquí su encadenamiento. Solamente voy a poner de relieve algunos puntos relativos a la ambigüedad o a la crisis que he mencionado en un comienzo. Obra y discurso de ontología, proyecto que no es una tarea del saber que se haya originado y manifestado a causa de una posibilidad cualquiera que hubiese tentado la famosa “curiosidad” del espíritu humano, ni la ambición de abarcar el universo, la totalidad de las cosas y de lo vivo, de las relaciones y de las ideas, de todo aquello que es, sino ontología —la primordial razón en la inteligencia del sentido verbal de la palabra *ser*. Ustedes lo conocen, el verbo más escuchado y el más indefinible de los verbos. Sentido verbal de la palabra *ser* que designa el ser como acontecimiento, como aventura o como gesta. Inteligible, cobijado como *en su propia casa* en la forma gramatical del verbo, no significa, hablando en sentido propio, ni acto, ni movimiento, ni historia, ni acontecimiento, ni aventura; pero sin que se confunda, por tanto, con la estabilidad puntual de la eternidad, inmóvil y ya completamente diferente de su “secreto inteligible”, que pierde bajo la luz que ilumina substantivos y entes. Su comprensión, según *Sein und Zeit*, no se reduce a una operación lógica. Aquí, comprender el sentido es algo que pertenecería ya al acontecimiento mismo del ser del que indagamos el sentido, pertenecería ya a la aventura, a la “gesta” del ser, tramado en *existir*, en *ser-abí*, o en *intriga humana*, su modalidad esencial.

A guisa de *preocupación por el ser*, a guisa de *ser-abí*, a guisa de *ser-en-el-mundo*, a guisa de *ser-con-los-otros*, a guisa de un *para-la-muerte*, en el “acontecimiento” de ser es cuestión de este mismo ser. Sin recurso ni reducción alguna a un “sujeto objetivante”, a un sujeto trascendental, el ser se adelanta y se recoge a su manera en pensamiento, a guisa de preocupación por el ser, propia a su

“acontecimiento” de ser. Nudos ineluctables del “acontecimiento” de ser mismo, desde ya conocido como pensamiento, desde ya recogido como pregunta planteada sobre el sentido del ser —sin delegación ni remisión del preguntar a un acto de pensamiento diferente del ser o ulterior a él; *ser-abí*, *ser-hombre* es desde ya planteamiento de esa pregunta, persistir en ser o preocuparse de ser. Inteligencia del ser que no sería ya objetivación de quididades ni representación de sustantivos calificados por adjetivos que respondiesen a la pregunta “¿Qué es?”. La comprensión del acontecimiento de ser se piensa bajo las modalidades adverbiales que se comprenden precisamente en “existir”, “ser-ahí”, “ser-en-el-mundo”, “ser-con-los-otros”, “ser-para-la-muerte” —modalidades del ser, sus “cómo”. Adverbios extraños de la existencia que Heidegger llama “existenciales”.² Que no habría que reducir a objetivaciones todavía oscuras de algún dato interior. El ser-ahí —el *Da-Sein*— del hombre no significa una propiedad o la conjunción de propiedades de una realidad presente que tuviese tal o cual otro aspecto; la esencia del hombre, aquí esbozada, es un *modo de ser*, una *existencia*. Lo teórico pierde el privilegio que detentaba en la inteligibilidad de lo sistemático, ¡sin que haya tenido que ceder a una axiología! La objetivación misma y la ciencia deberían ser posibles, y mostrarse a nivel existencial, pero sin ser ya el fundamento. La inteligibilidad ontológica se revela como fundamento de toda racionalidad.

El hombre no juega el rol de subjetividad trascendental. Él se dice a partir de su *ser-abí* y de su *ser-en-el-mundo*, modalidad de lo *verdadero* o del acontecimiento de ser. La atención de la filosofía no es ya reclamada por el hombre del humanismo, por cierta excelencia o dignidad que, en tanto que ente, ostentaría a partir de una tradición o doctrina no-filosófica, o de una parcialidad del hombre por “todo lo que es humano”, o de la evidencia privilegiada que supone la reflexión sobre sí mismo al buscar verdades evidentes y en la que el hombre

² *Ser y Tiempo*, §9, pp. 67 y ss. Acogemos aquí la traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago, Ed. Universitaria, 2002, tercera edición. *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1972. En adelante nos referiremos a esta obra en la traducción señalada con la abreviatura *SuZ*, seguida del parágrafo y número de página (N. de T.).

se sitúa desde ya como sujeto del idealismo trascendental. Es en tanto que *ser-ahí*, en su preocuparse de ser, que la fenomenología heideggeriana conduce al corazón de la ontología esta *articulación esencial del acontecimiento de ser*, que es también inteligencia de ese acontecimiento; pensamiento en el sentido fuerte del término, al lado de la ciencia que se prolonga en técnicas que la absorben y que pervertirían al hombre.

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

Comprenderán con qué humildad intelectual trataré de reflexionar sobre algunos temas de *Sein und Zeit* a través de las preguntas que éstos me sugieren: el pensar —modalidad del acontecimiento de ser, o interrogación sobre el sentido de este acontecimiento, ¿estará cerrado a toda axiología primordial que sea una filosofía primera? ¿Es fundamental la ontología, incluso cuando el hombre es comprendido como *ser-ahí* —*ser* y *ente* al mismo tiempo— cuando la manera en que su sustancia asume la forma de un verbo es tan distinta de la confusión materialista de la sustancia corporal con el juego físico de causas y efectos? La rigidez de esta ontología primordial ¿no ha atravesado ya alternativas axiológicas, escogido valores, respetado lo auténtico y desdeñado lo cotidiano del que, sin

embargo, procede? Incluso si previamente la caída —el *Verfallen*— se exponía como existencial.

Desde el comienzo de esta intervención, y antes que intentáramos esbozar ante ustedes algunos movimientos característicos de la fenomenología y la ontología de *Sein und Zeit*, he insistido en la alternativa entre lo idéntico en su autenticidad, entre lo *en proprio* o lo inalterablemente mío de lo humano, la alternativa entre su *Eigentlichkeit*, independencia y libertad, y el ser en tanto devoción humana hacia el otro, hacia el prójimo, a través de una responsabilidad que es también una elección, un principio de identificación y solicitud ante un yo, a lo no-intercambiable, a lo único. En la interrogación sobre el sentido del ser, tal como nos lo enseña el análisis de este libro, y desde sus primeros párrafos, se instala la búsqueda de la autenticidad en la que el *acontecimiento de ser* tiene lugar. *Eigentlichkeit* a la que remite todo lo sensato. Importancia primordial conferida al *ser propio*. La *Eigentlichkeit* es la *verdad* del ser o del pensar, en el que se recoge y articula el acontecimiento de ser. Acontecimiento, aventura o advenimiento del *ser que se preocupa de ser* —del ser al que le es cuestión de su ser. Algo así como una plenitud de lo mío —una “*mío edad*”³ o *Jemeinigkeit*, según la expresión heideggeriana, cuya concreción original implica un *yo* y un *tú*. Autenticidad a la cual remite, como dijimos, cualquier alienación que esta autenticidad pueda sufrir. Pero, ¿de dónde viene esta alienación?

Debo recordarles las primeras páginas de *Sein und Zeit*, en las que la preocupación por el ser, interpretada de manera *existencial*, se formula como *ser-en-el-mundo*⁴, ser junto a las cosas; cosas que, antes de mostrarse en la “neutralidad” de objetos por conocer, o como cosas que no serían nada más que cosas —como *Vorhandenheit*— a percibir, o cosas que representar en cuanto pura presencia, se ofrecen, según Heidegger, reclamando originalmente la habilidad de la mano

³ “Mienneté”. N. de T.

⁴ Cf. SuZ, § 12, p. 79-85; §14, 91-94. N. de T.

que capta desde el inicio tal cosa como martillo, tal otra como materia para trabajar o alimento para llevarse a la boca. Estar al alcance de la mano —*Zuhandenheit*— no sería en ese sentido una simple propiedad de lo real, sino su *cómo*, su manera de ser.⁵ Mas, por eso mismo, los otros hombres son desde ahora y desde ya significados por ese trabajo implicado en las cosas, las que son desde ahora y desde ya “asuntos” o nuestros “asuntos” en un mundo desde ahora y desde ya común. Ser-en-el-mundo significa así estar cerca de cosas que asumen un sentido y significancia coherente a partir de esa *preocupación por el ser* que constituye precisamente el *mundo*. Y ser-en-el-mundo es inmediatamente, en *Sein und Zeit*, ser con los otros. *Ser-con-los-otros* pertenece según Heidegger al existenciario del *ser-ahí*, del *ser-en-el-mundo*.

La fenomenología del parágrafo 26 de *Sein und Zeit* destaca las modalidades de ese *ser-con-los-otros*.⁶ Se trata de los *otros* cuyo modo de existencia —siempre distinto de aquel de las cosas que no son más que cosas, cosas disponibles a mano— es el modo del ser-ahí humano; comparten todos el mismo mundo, comprendido precisamente a partir del trabajo, insertos en el orden instrumental de las cosas de un mundo al interior del cual, de ese modo, “son lo que hacen”. Pero la preocupación de ser del ser-ahí humano comporta también la preocupación por el otro hombre, la solicitud del uno por el otro. Esa preocupación no viene a agregarse al ser-ahí, sino que es una articulación constitutiva de ese *Dasein*. Preocupación por el otro hombre, preocupación por su comer y su beber, por su vestir y su salud, por su abrigo. La soledad fáctica del solitario o la indiferencia que puede inspirar el prójimo no desmienten esa preocupación; en cuanto modos deficientes del para-otro, esa soledad e indiferencia no hacen más que confirmar esa preocupación, tal como el ocio o la cesantía, modos deficientes de la existencia entendida a partir del trabajo, confirman la significancia a partir del trabajo.

⁵ Cf. SuZ, § 15-17.

⁶ Cf. SuZ, § 26, pp. 142-150. Rivera traduce “Mitsein” como “coestar”. (N. de T.).

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

Y, sin embargo, es precisamente a través de esa relación con los otros en la forma del *Miteinandersein*, significada por el ser-en-el-mundo, que el ser-ahí humano, en su autenticidad, llega a confundirse con el ser de todos los otros y a comprenderse a partir del anonimato impersonal del *Uno*⁷, a perderse en la mediocridad de lo cotidiano o a caer bajo la dictadura del *Uno*, según la expresión heideggeriana. El *Uno*, “Señor todo el mundo”, personaje impersonal, helo aquí, legislador de las costumbres, de las modas y de las opiniones, de los gustos y de los valores. Sutil presencia del Uno incluso en su propia denuncia, sospechoso en la unanimidad de las decisiones. “Así, el uno *descarga* al *ser-ahí* humano en su cotidianeidad. Pero no sólo eso: con esta descarga de ser, el Uno satisface al Dasein, al ser-ahí, en tanto que hay en él una tendencia a la ligera y la facilidad, y precisamente porque el Uno complace así constantemente al Dasein —al ser-ahí, que mantiene y refuerza su porfiado dominio”.⁸

Por ello, el retorno a lo auténtico no intenta recurrir, fuera del Uno, a la identidad substantiva y substancial del yo, ni a través de la mediación de algunas relaciones que se dirigen a los otros, sino por otra vía, distinta del *con* y el *por* —el *mit-einander* y la *Für-sorge*—, que supone precisamente el ser-en-el-mundo. En efecto, en el proyecto filosófico de Heidegger la relación al prójimo se encuentra condicionada por el ser-en-el-mundo, y en este sentido, por la ontología, por la comprensión del “ser del ente”, del cual el ser-en-el-mundo es

⁷ Traducimos ese “On” por “Uno”, siguiendo a Gaos y Rivera. Para la comprensión de esta dificultad, véase J. E. Rivera, traducción de *Ser y Tiempo*, nota al parágrafo 27, sobre “El ser-sí mismo cotidiano y el uno” (N. del T.).

⁸ SuZ, §27, p. 152. Traducción modificada.

el fundamento existencial. La *Eigentlichkeit* —el salir del Uno— se reconquista por una conmoción interior a la existencia cotidiana del Uno, por una determinación resuelta y libre del *ser-ahí*, que es *ser-para-la-muerte*, anticipando la muerte a través del coraje de la angustia. Mediante el coraje de la angustia, ¡no a través del temor o las huidas de lo cotidiano! ¡Autenticidad por excelencia! “En la muerte, el Dasein mismo, en su poder-ser *más propio*, es inminente para sí. En esta posibilidad al Dasein le va pura y simplemente su estar-en-el-mundo. (...) cuando el Dasein se precede como esta posibilidad de sí mismo, queda completamente asignado a su poder-ser más propio. Por esta precedencia, todas las relaciones con otros Dasein se encuentran disueltas para él”.⁹ ¡Autenticidad del poder ser más propio, disolución de toda relación con el prójimo! Continúa Heidegger: “Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”. “Delante de sí”, “precedencia” (*Vorstand*), “precedencia insuperable” que será calificada de insigne (*ausgezeichnete*). Terminología expresiva —habría convenido a la apertura de la “trascendencia” mediante la alteridad de un único sin género, apuntando hacia el afuera absoluto. Relación imposible a través de la muerte— que no describe más que el momento estructural de la preocupación abierta a sí misma “según la guisa del delante de sí”. La preocupación “recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción”.¹⁰ La *Eigentlichkeit* por excelencia del ser-ahí no es un más allá del ser.

He titulado mi intervención sobre Heidegger “Morir por”, o “Morir por el otro”, con lo que se expresan algunas preguntas su obra considerable. He allí la ontología a través del ser-ahí preocupado de ser, he allí el ser-en-el-mundo comportando una prioridad y un privilegio, *Eigentlichkeit*, respecto a la solicitud por el otro. Una solicitud ciertamente asegurada, pero también condicionada por el ser en el mundo; ciertamente también aproximación al otro, pero a partir

⁹ SuZ, §50, p. 270-271.

¹⁰ SuZ, §50, p. 271.

de las ocupaciones y trabajos en el mundo, sin encontrar rostros, sin que la muerte del otro signifique para el ser-ahí, para el sobreviviente, otra cosa que comportamientos, emociones funerarias y recuerdos. No tendré la ingenua pretensión, después de haber expuesto algunas de las posiciones y aspectos — siempre remarcables— de *Sein und Zeit*, y después de haber recordado algunos puntos que me han preocupado siempre en esas posiciones, de proponer una “doctrina mejor”. ¡Sería una ambición insensata! Pero quizás ustedes saben ya que ciertas investigaciones personales, y en especial la reflexión sobre *Sein und Zeit*, me han conducido a pensamientos que no han perdido de vista nunca ese libro primordial, alejándome al mismo tiempo de su tesis sobre la prioridad fundamental de la ontología. No voy a substituir esos pensamientos a la presentación de las ideas heideggerianas, que son el tema principal de esta tarde, pero voy a mencionar, para finalizar, aquello que me importa. De manera muy breve.

“Morir por”, “Morir por el otro”. Había pensado también, en cierto momento, llamar a esta intervención “Morir juntos”. Es así, y a pesar de la separación que significa comúnmente la muerte, y a pesar de los textos de *Sein und Zeit* citados anteriormente —en los que la muerte es “el poder ser más propio”, “el más auténtico”—, es también aquel en que “todas las relaciones con otros *Dasein* —otros ser-ahí—, con otros hombres se disuelven”. Un versículo bíblico me vino al espíritu: Samuel II, 1, 23, versículo del canto fúnebre del profeta llorando la muerte en el combate del rey Saúl y de su hijo Jonathan: “Estimados y amables durante su vida no han sido separados por la muerte, más ligeros que las águilas, más fuertes que los leones”. Como si, contrariamente a lo que anuncia el análisis heideggeriano, en la muerte no se disolviera toda relación a otro. No pienso que este versículo aluda a “otra vida” que, después de la muerte, pueda unir a aquellos que ya no están aquí. Pero tampoco pienso que esas palabras sobre la “no separación en la muerte” signifiquen en este versículo solamente una manera metafórica de hablar para exaltar el amor entre padre e hijo, que fuese, así, “más fuerte que la muerte”, constituyendo un símbolo o un signo o una imagen en la impresionante simultaneidad de esas últimas

horas en el combate. A menos que los términos de esta metáfora no sean más rigurosos, llegando a decirnos la esencia de esta fuerza del amor más allá del concepto cuantitativo de intensidad. “Más ligeros que las águilas, más fuertes que los leones”, superación humana del esfuerzo animal de vivir, puramente vivir —del *connatus essendi* del vivir—, y aparición de lo *humano* a través de lo vivo: de lo humano cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en el “perseverar en su ser”; de lo humano que, en el ser-ahí para el cual “es siempre cuestión de su ser”, se despertaría a guisa de responsabilidad por el otro hombre; de lo humano cuyo “para-el-otro” desborda la simple *Fürsorge*, ejerciéndose en un mundo en que los otros, en torno de las cosas, son aquello que hacen; de lo humano en lo que la inquietud por la muerte de otro pasa antes que la preocupación por sí mismo. Humano morir por otro, que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad por el prójimo y, quizá, la inflexión primordial de lo afectivo en cuanto tal. Llamado a la santidad que precede la preocupación de existir, la preocupación de ser-ahí y de ser-en-el-mundo; utopía, desinterés más profundo que el *con-los-otros* o el *por los otros* de la *Fürsorge* implicada en el ser en el mundo, en el que el ser del otro equivale a su oficio y no se comprende más que a partir de los “negocios” y del interés. Preocupación como santidad, aquello que Pascal llamaba amor sin concupiscencia. Sobreseimiento anterior al *ahí* del *ser-ahí*, anterior a ese lugar al sol que Pascal temía fuera “la imagen y el comienzo de la usurpación de toda la tierra”.

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

Sterbem für es evocado por Heidegger en el párrafo 47, p. 240, de *Sein und Zeit*.¹¹ El filósofo está buscando el existenciarlo del ser-para-la-muerte y se encamina hacia su significación “auténtica” en la anticipación (*Vorweg*) libre y valientemente angustiada, sin partición, ni asociación, pero donde el “morir por” no le aparece más que como un “simple sacrificio”, sin que la “muerte por otro” pueda en verdad librar al otro de morir y sin poner en cuestión la verdad del que “cada uno muere para sí”. La ética del sacrificio no llega a sacudir el rigor del ser y de la ontología de lo auténtico.

El sacrificio no puede encontrar lugar en un orden dividido entre lo auténtico y lo inauténtico. La relación a otro en el sacrificio, en el que la muerte del otro preocupa el ser-ahí humano antes que su propia muerte, apuntaría precisamente a un más allá de la ontología —o a algo anterior a la ontología—, al mismo tiempo que determina —o revela— una responsabilidad por el otro y a través de ella, a un “yo” humano que no se confunde ni con la identidad substancial de un sujeto ni con la *Eigentlichkeit* en la “mieidad” del ser. El yo de aquel que es elegido para responder de su prójimo es idéntico a sí mismo, es él mismo. ¡Unicidad de la elección! Humanidad desinteresada que supera a la humanidad definida aún como vida, como *connatus essendi* y preocupación de ser. La prioridad del otro sobre el yo, por la cual el ser ahí humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Preocupación por su muerte o el “morir por él”, morir “de su muerte” que pasa a ser prioritaria en relación con la muerte “auténtica”. No una vida *post mortem*, sino de la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia. Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora.

¹¹ SuZ, trad. cit. § 47, p. 261.