

HUSSERL:  
EN TORNO A LA CRISIS  
DE LAS CIENCIAS EUROPEAS



HUSSERL:  
EN TORNO A LA CRISIS DE LAS  
CIENCIAS EUROPEAS

VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI

CLAUDIA ZORRILLA

CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES

ANA INÉS PASSERINI

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA

DANIELA SOLEDAD GONZALEZ

MIRTHA SUSANA RODRÍGUEZ



Compiladora

Mirtha Susana Rodríguez

CEFIC ~ *SS&CC ediciones*

Husserl : en torno a la crisis de las ciencias europeas / Viviana Mirta Martínez Domínguez ... [et al.] ; compilado por Mirtha Rodríguez de Grzona ; editor literario Mirtha Rodríguez de Grzona. - 1a ed. - Las Heras : SS&CC Ediciones, 2020.

190 p. ; 21 x 15 cm.

ISBN 978-987-3835-57-5

I. Filosofía. I. Martínez Domínguez, Viviana Mirta. II. Rodríguez de Grzona, Mirtha, comp.

CDD 190.904



FACULTAD DE  
FILOSOFIA Y  
LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO



CENTRO DE ESTUDIOS  
DE FILOSOFIA CLASICA

Mirtha RODRIGUEZ de GRZONA: [mirta.mito@yahoo.com.ar](mailto:mirta.mito@yahoo.com.ar)

*SS&CC ediciones* © 2020

ISBN: 978-987-3835-57-5

Queda hecho el depósito que marca la ley N° 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

[ssycc@ssycc.com](mailto:ssycc@ssycc.com)

[www.ssycc.com](http://www.ssycc.com)

Mendoza - Impreso en *SS&CC ediciones*, 20-12-2020 en Dr. Moreno 2178, Las Heras, Mendoza, Argentina. 50 ejemplares.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
VIVIANA MIRTA MARTÍNEZ DOMÍNGUEZ	13
Consideraciones respecto de la crisis de la humanidad europea. (En el marco de la conferencia de Viena en mayo de 1935).	
GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI	23
Sujeto trascendental y alteridad en Martin Heidegger.	
CLAUDIA ZORRILLA	53
Subjetividad y psicologismo en las meditaciones cartesianas de Edmund Husserl	
CRISTIAN EDUARDO BENAVIDES	77
Ego cogito cotitatum: La transformación e innovación de la problemática cartesiana en la fenomenología trascendental de Husserl.	
ANA INÉS PASSERINI	99
Crisis y renovación dentro de la ética de Edmund Husserl. Paralelismos con la ética de Max Scheler.	

MIRIAM DOLLY ARANCIBIA	135
Edith Stein filósofa: investigaciones fenomenológicas junto a Edmund Husserl.	
DANIELA SOLEDAD GONZALEZ	157
El lenguaje como “Lucha por el sentido”: la Intersubjetividad en los usos Lingüísticos.	
MIRTHA SUSANA RODRÍGUEZ	181
El cuerpo como posibilidad ontológica de la existencia.	

## SUJETO TRANSCENDENTAL Y ALTERIDAD EN MARTIN HEIDEGGER

GUSTAVO CATALDO SANGUINETTI

Si hay un centro crítico desde el cual la tradición fenomenológica, inaugurada por Husserl, ha jugado su propia autocomprensión y desarrollo, éste es sin duda el problema de la alteridad. La alteridad funge como prueba y testimonio no solamente de los principios inconcusos de la fenomenología, sino también como indicio de su propia productividad y variedad. Las diversas interpretaciones y correcciones a que ha dado lugar el principio del sujeto trascendental, como “sitio” desde el cual develar la alteridad, ha generado tanto una ingente discusión sobre un tema hasta entonces escasamente explorado, cuanto ganado una precisión problemática probablemente nunca lograda hasta ahora en la historia de la filosofía. En efecto, el problema la alteridad y su constitución dista mucho de ser, hoy por hoy, un problema entre otros; más bien parece ser cierto que se constituye en el lugar desde el cual la propia filosofía se conforma y contempla sus más específicas posibilidades. La dualidad *yo-otro* – o ipseidad y alteridad – resulta ser así una antinomia señalada: indicación de los más característicos rendimientos del *ego cogito* cartesiano-kantiano, a la par que de sus más encontradas aporías. El *alter ego*, en este contexto, no es ya más una mera filosofía regional, sino una suerte de *prima philosophia* donde el yo se constituye como tal y faculta las orientaciones más radicales de la filosofía.

Si la filosofía moderna ha podido saludar el descubrimiento del yo – como observara Hegel – como el descubrimiento de una nueva tierra prometida hasta entonces inexplorada, la filosofía actual ha intentado fisurar su suficiencia con el develamiento y pertinacia del otro: el *otro como otro* como perforación la autosuficiencia del yo. La alteridad, en

este contexto, aparece como *el* dispositivo capaz de fisurar cualquier forma de trascendentalismo, incluido el fenomenológico. El sujeto trascendental - como principio inconcuso de la filosofía moderna - ha debido enfrentarse pues con su propio desfundamiento en el seno de su misma constitución trascendental: el *alter ego* - como expresión ambivalente - es al mismo tiempo otro *yo*, pero también - y, sobre todo - *otro* que yo. Esta paradoja también puede expresarse como el intento de constituir simultáneamente el *otro en mí como distinto de mí*<sup>1</sup>. Como se podrá reconocer este es precisamente el esfuerzo de Husserl en la V meditación de sus *Meditaciones Cartesianas*. Husserl era plenamente consciente de esta ambigüedad y de la misma posibilidad de que la fenomenología fuese imputada de solipsismo. En las *Meditaciones cartesianas*, en efecto, Husserl aborda el problema de subjetividad trascendental constituyente intentando a la vez “demostrar” que la fenomenología trasciende el *ego cogito*. Al inicio de la V meditación justamente se hace cargo de la acusación de solipsismo: “Cuando yo, el yo que medita, me reduzco mediante la “poc» fenomenológica a mi ego trascendental absoluto, ¿acaso no me he convertido en el solus ipse? ¿Y no permanezco siéndolo en tanto que, bajo el título de fenomenología, practico consecuente exposición de mí mismo (*Selbstausagegen*)? ¿No habría, pues, que estigmatizar de solipsismo trascendental a una fenomenología que quería resolver problemas del ser objetivo y presentarse ya como filosofía?” (Husserl, E., 1996, §42). La solución de Husserl, según es conocido, se centra fundamentalmente en la teoría de la “empatía” (*Einfühlung*). Sin entrar a una exposición de la compleja teoría husserliana de la empatía en las *Meditaciones Cartesianas* y sus desarrollos posteriores, centrémonos simplemente en el problema tal como es presentado en este texto inicial. De lo

---

1 Paul Ricoeur expresa de la siguiente manera esta ambivalencia: “La paradoja en apariencia insoluble es la siguiente: por un lado, la reducción de todo sentido a la vida intencional del *ego* concreto implica que el otro se constituye *en mí y a partir de mí*; por otro lado, la fenomenología debe dar cuenta de la originalidad de la experiencia del otro precisamente como es la experiencia de alguien distinto de mí. La quinta *Meditación* está dominada enteramente por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro *en mí*, constituirlo como *otro*” (Ricoeur, P., 2002, p. 66)



que trata con la objeción de solipsismo es la cuestión acerca de cómo constituir un *alter ego* en cuanto tal – es decir, precisamente *como otro* - si constituirlo consiste necesariamente en remitirlo al *para mí* de mi experiencia. Dicho de otra forma, lo que hay con la objeción de solipsismo no es simplemente del riesgo de la constitución de un yo solitario y extra mundano o de la necesidad de “demostrar”, al estilo cartesiano, la existencia de los otros y de un mundo exterior, sino de la posibilidad de constituir, al mismo tiempo, al *otro-en-mí-como-otro*. Esta es, en rigor, la paradoja de la constitución trascendental de la alteridad<sup>2</sup>. En esta paradoja se inscriben gran parte de las discusiones contemporáneas en torno al problema de la intersubjetividad. Y se inscriben no solo y exclusivamente en un sentido puramente polémico, sino también como “motivo” determinante de gran parte de los desarrollos posteriores. Es en este contexto, no exclusivamente

---

2 Como es patente el problema del solipsismo trascendental no reside en la “demostración” de la alteridad, sino en la exposición o explicitación de sí mismo (Selbstausslegung). De allí que a diferencia de la crítica clásica a la “egología” de Husserl, Ricoeur sostenga que la paradoja de constituir en mí otro distinto de mí, se allana si entiende el papel de la explicitación (Auslegung): “La paradoja de una constitución que sería a la vez constitución en mí y constitución de otro toma un significado totalmente nuevo si se aclara mediante el papel de la explicitación; el otro está incluido, no en mi existencia como algo dado, sino como ésta comporta un ‘horizonte infinito y abierto’, un potencial de sentido que no abarco con la mirada. Puedo afirmar, a partir de esto, que la experiencia del otro no hace más que desarrollar mi propio ser idéntico, pero lo que despliega era ya más que yo mismo, puesto que lo que aquí llamo mi propio ser idéntico es un potencial de sentido que desborda el alcance de la reflexión. La posibilidad de la trasgresión del yo hacia el otro está inscrita en esta estructura de horizonte que requiere una explicitación, o, con palabras del propio Husserl, una ‘explicitación de los horizontes de mi propio ser’” (Ricoeur, P., 2002, p. 70). En un sentido similar argumentan Roberto Walton (Walton, R., 2015, p. 391) y Natalie Depraz (Depraz, N., 1995, p.124). Sin embargo, de lo que aquí se trata no es tanto de evaluar la “justeza” de la interpretación heideggeriana de Husserl, cuanto de mostrar los “rendimientos” que de dicha interpretación se derivan; y ello a pesar de (o “gracias a”) los errores o sesgos de tal apropiación. La historia de la filosofía - y Heidegger mismo se encargará de recordarlo en otros lugares - ha mostrado con creces que una cosa es la recepción filosófica de la filosofía y otra muy distinta su reconstrucción histórica. Muchas veces un “error historiográfico” da lugar a importantes derivas filosóficas.

controversial, que se desenvuelve también la teoría heideggeriana del otro, a la vez determinante en las ampliaciones y rectificaciones posteriores, en particular de la filosofía francesa.

Es indudable que la concepción de Heidegger del estar-con (*Mitsein*) se desarrolla completamente al hilo de una discusión con Husserl, aunque en ningún momento sea nombrado explícitamente. Legítimamente podemos suponer que Heidegger conocía bien no solamente los desarrollos del problema de intersubjetividad en las *Meditaciones Cartesianas*, sino también los avances en las obras posteriores de Husserl. La razón por la cual Husserl no es nombrado probablemente tiene su fundamento en el hecho de considerarlo como representante de una concepción del “sujeto” finalmente aplicable a toda la tradición moderna (Marx, 1961, p. 93-108). Es en la trama de esta tradición que Kant es convocado. En el § 64 de *Ser y tiempo* Heidegger concluye, a propósito de la mismidad (*Selbsheit*), que aunque Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia- el yo es más bien la forma de la apercepción- reincide, sin embargo, en caracterizarlo como un *estar- ahí* (*Vorhandenen*) y finalmente como un sujeto: “Dos cosas constituyen lo positivo en el análisis kantiano: por una parte, en el plano óptico, Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia; por otra parte, sostiene que el carácter del yo es el ‘yo pienso’. No obstante, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, por consiguiente, en un sentido ontológicamente inadecuado. Porque el concepto ontológico de sujeto *no* caracteriza a la mismidad (*Selbstheit*) del yo en tanto que sí-mismo, sino a la identidad (*Selbigkeit*) y permanencia de algo que está siempre ahí (*Vorhanedenen*). Determinar ontológicamente el yo como *sujeto* significa plantearlo como un ente que está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad (*Realität*) de la *res cogitans*” (Heidegger, 1997, § 64).

La razón por la cual Kant, argumenta Heidegger, no pudo aprovechar su punto de partida en el “yo pienso” (*Ich denke*) es que el yo no es solamente “yo pienso”, sino también un “yo pienso algo” (*Ich denke etwas*). Sin embargo, en el “yo pienso algo” está implicado no solamente un ente intramundano, sino también tácitamente el

mundo mismo: decir “yo” en definitiva, significa decir yo-estoy-en-un-mundo (*Ich-bin-in-einer-Welt*)<sup>3</sup>. La reducción apriorística del “yo pienso” conduce a Kant a un sujeto trascendental aislado y no a la unidad originaria yo-mundo. Precisamente las expresiones “yo-estoy-en-el-mundo” (*Ich-bin-in-einer-Welt*) o, más generalmente, “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-sein*), lo que intentan rescatar no es solamente el carácter co-originario del *Dasein* y el mundo, sino también apartarse de toda interpretación del yo en términos de un sujeto trascendental. Este apartamiento se hace más evidente cuando Heidegger sostiene la imposibilidad de interpretar el “estar-en-el-mundo” en términos de conocimiento: el “estar-en-el-mundo” no es originariamente un “estar cognoscente”<sup>4</sup>. Más todavía, precisamente el “estar cognoscente” en un modo *fundado* en el “estar-en-el-mundo” originario. Con ello se dice, finalmente, que no puede interpretarse la relación originaria con el mundo en términos de un “proceso” por medio del cual un sujeto se procura representaciones interiores y respecto de las cuales luego surja la pregunta acerca de su concordancia con la realidad. El

- 3 Como es ya posible vislumbrar en esta crítica a Kant, Heidegger no pensará el yo, la mismidad (*Selbstheit*), como lo opuesto a la alteridad, sino que la alteridad ya se encuentra inscripta en la mismidad “misma”. La crítica de según la cual Heidegger reduciría finalmente la alteridad a la soledad del ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) no nos parece justificada, precisamente porque - como reveremos posteriormente - en la ipseidad mundanal ya están presentes los otros. En este mismo sentido argumenta Paul Ricoeur: “La alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y constitución ontológica de la ipseidad” (Ricoeur, 2006, p.352).
- 4 Esta crítica ha sido reiterada en múltiples ocasiones - con diversas inflexiones - al interior de la propia tradición fenomenológica. Sartre, siguiendo a Heidegger, probablemente es uno de los primeros en hacerla: “Parece como si la filosofía de los siglos XIX y XX hubiera comprendido que no se podía evitar el solipsismo si se empezaba a considerar el yo y al prójimo como dos substancias separadas: cualquier unión de tales substancias, en efecto, se ha de dar por imposible. Por eso el examen de las teorías modernas nos revela el esfuerzo por captar en el seno mismo de las conciencias un nexo fundamental y trascendente con respecto al prójimo, nexo que sería constitutivo de cada conciencia en su surgimiento mismo. Pero, si bien parece abandonarse el postulado de la negación externa, se conserva su consecuencia esencial, es decir, la afirmación de que mi vinculación con el prójimo es realizada por el conocimiento” (Sartre, 1993, p. 261).

conocimiento no es salir de una caja o una jaula para atrapar una presa y luego llevarla al interior de la conciencia: “Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’ (*schon draussen*), junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto (*schon entdeckten*) cada vez” (Heidegger, 1997, § 13). El conocimiento, por lo tanto, no produce la relación del sujeto con el mundo, ni esta relación tampoco surge por una actuación del mundo sobre un sujeto: el conocimiento, en rigor, se funda en el estar-el-mundo y no el estar-en-el-mundo en el conocimiento.

Dada esta originariedad del estar-en-el-mundo no debería pues sorprender que Heidegger no solamente eluda cualquier interpretación del *Dasein* en términos de un sujeto trascendental, sino también – y por lo mismo – el propio problema de la *trascendencia*, esto es, la pregunta acerca de cómo puede la conciencia ir más allá de sí misma y “alcanzar” la realidad exterior. La solución a este problema no reside propiamente en “resolver” el problema, sino en abandonarlo: el problema de la trascendencia no es, en rigor, un problema. Como es evidente cualquier “solución” al problema de la trascendencia supone desde ya el reconocimiento del problema como tal. Pero también supone un proceso o una mediación cognoscitiva que admite *ab origine* un sujeto constituido trascendentalmente. Dicho de otra forma, cualquier “mediación” o “acceso” cognoscitivo supone un sujeto trascendental desde el cual precisamente el acceso se constituye. De allí que explicar una vía de acceso al mundo no solamente sea superfluo o inútil, sino además implica – y sobreentiende – una muy determinada concepción de la subjetividad: una subjetividad trascendental. Un indicio de la estrategia heideggeriana se puede vislumbrar en el uso – reiterativo – del adverbio de pasado “ya” (*schon*) a través de todo *Ser y tiempo*, pero particularmente cuando se refiere al estar-en-el-mundo. La idea en el uso de este adverbio es que antes de cualquier relación el *Dasein* está siempre *ya* volcado al mundo; y ello de manera tal que todo lo demás llega con retraso y es rigurosamente un “después” respecto de este

“pasado” originario: *ya siempre antes* el Dasein está fuera en el mundo<sup>5</sup>.

Este mismo recurso de remisión a una anterioridad originaria es utilizado *Ser y tiempo* al momento de caracterizar al estar-con (*Mitsein*). Pero allí no solamente se remite a la anterioridad del mundo como fundamento del estar-con, sino además es puesta en duda la misma anterioridad del *autodarse* del yo como fundamento de la alteridad: “¿Es acaso evidente *a priori* que el acceso al Dasein deba ser una simple reflexión perceptiva sobre el yo de los actos? ¿Y si este modo de “autodarse” (*Selbstgebung*) fuese una tentación para la analítica existencial, y una tentación fundada en el ser mismo del Dasein?” (Heidegger, 1997, § 25). Incluso - en alusión indirecta a Husserl - Heidegger niega la necesidad de elaborar una “fenomenología formal de la conciencia” (*formale Phänomenologie des Bewusstseins*) que prescindiera, en vistas a su fundamentación, del mundo y de los otros. Frente al acceso reflexivo a la conciencia como dato originario, antepone la originariedad del estar-en-el mundo: “La aclaración del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-seins*) ha mostrado que no ‘hay’(ist)

- 5 En este sentido se puede afirmar que el mundo es un *a priori* del Dasein. A propósito de la antecendencia de la significatividad del mundo, Heidegger explica de la siguiente manera el *a priori* “‘Previo’, en este sentido ontológico, se dice en latín *a priori*, en griego *πρότερον τῆ φύσει*. Arist. Física A, 1; más claramente: Metafísica E, 1025 b 29 *τὸ τί ἦν εἶναι* ‘ser lo que ya era’, ‘lo que cada vez despliega ya previamente su ser’ [‘dasjeweils schon voraus Wesende’], lo sido [Gewesen], el perfecto. El verbo griego *εἶναι* carece de la forma del perfecto; éste es nombrado aquí en el *ἦν εἶναι*. No algo ónticamente pasado, sino lo cada vez previo, aquello a que somos remitidos hacia atrás [zurückverwiesen] en la pregunta por el ente en cuanto tal; en vez de perfecto *a priori* podría decirse también: perfecto ontológico o trascendental (cf. la doctrina del esquematismo en Kant)” (Heidegger, 1997, § 18). Es evidente que, no obstante las analogías con Kant, el sentido del *a priori* se transforma radicalmente: *a priori* ya no son un conjunto de esquemas o categorías de la subjetividad, sino el mundo mismo en su antecendencia significativa. Tal es lo que Heidegger denomina “perfecto ontológico o trascendental” y que, más simplemente, podemos nosotros también denominar “*a priori* existencial”. En este sentido, como es patente, no hay objeción alguna en atribuir a Heidegger alguna forma de “trascendentalismo”, con tal que que se tenga presente la radicalización – ontologización – a que es sometido la idea misma de trascendental. Si ello todavía puede recibir – *sensu stricto* – la denominación de “filosofía trascendental” es una cuestión aparte.

inmediatamente, ni jamás está dado un sujeto sin mundo. Y de igual modo, en definitiva, tampoco se da en forma inmediata (*zunächst*) un yo aislado sin los otros” (Heidegger, 1997, § 25). Ahora bien, si jamás se da inmediatamente un *yo puro*, entonces tampoco es necesario un acceso reflexivo a través de la conciencia para alcanzar el mundo y los otros. Pero no es solamente que sea *metódicamente* innecesaria la mediación reflexiva de la conciencia; es que tampoco interpreta en forma adecuada lo *fenoménicamente dado* en el existir cotidiano del *Dasein*. Es obvio que Heidegger -desde el punto de vista fenomenológico- no discute la necesidad de una *dación originaria*. En rigor, lo que impugna es que esa dación sea la de un yo puro: simplemente *no hay* algo así como un sujeto puro como dato originario.

Tampoco - según se sigue de lo dicho anteriormente - resulta satisfactorio para Heidegger partir de “la vida psíquica ajena” como lo que posibilita y constituye la relación con los otros. Por lo mismo también, en implícita referencia a Husserl, - y seguramente también a Theodor Lipps -niega que la empatía (*Einfühlung*) sea lo “originario posibilitante” de la relación con los otros. Incluso califica a la *Einfühlung* como una expresión “no precisamente feliz”. Lo que en la expresión *Einfühlung* late es un sentimiento que adentra en el otro, pero de tal modo que lo que siento en mí lo proyecto en el otro. La expresión denota pues una cierta “proyección” de mi mismo en el otro. En todo caso la conotación de “interioridad” resulta evidente en el término - de allí que se haya traducido también por “empatía” o “endopatía”, en alusión al término griego ἑμπαθεία<sup>6</sup>. Lo reprochable

---

6 Resulta obvia la razón por la cual Heidegger considera la expresión *Einfühlung* como una expresión “no precisamente feliz”. La voz *Ein-Fühlung* significa literalmente “sentir-dentro”. Los orígenes de la expresión son confusos, pero al parecer el primer testimonio es del año 1873 en una obra de Robert Vischer titulada *Über das optische Formgefühl: ein Beitrag zur Aesthetik*. También hay que mencionar la teoría respectiva de Theodor Lipps en los primeros años del s. XX que desarrolló lo que se llamaría después *Einfühlungstheorie* en su obra *Psychologische Untersuchungen* (1907). Como es sabido Lipps mantuvo numerosos intercambios con Husserl. La conexión con griego *empátheia* se produjo cuando Edward B. Titchener, un psicólogo inglés formado en Alemania, difundió las ideas de Lipps en 1909 en su obra *Lectures in Experimental Psychology* y tradujo *Einfühlung*

en el fenómeno de la empatía es el supuesto de la necesidad de una “mediación” entre propio sujeto y el otro: “Ese fenómeno, llamado, de una manera no precisamente feliz, *Einfühlung*, debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado” (Heidegger, 1997, § 26). De este modo la relación con los otros se convierte, afirma Heidegger, en una proyección (*Projektion*) de sí mismo: el otro, en definitiva, es un *doblete de sí mismo* (*Dublette des Selbst*). El supuesto inválido del que parte esta argumentación es que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro. Mientras se siga en este supuesto seguirá siendo oscuro cómo la relación hacia sí mismo puede abrir al *otro en cuanto otro* (*den Anderen als Anderen*). En definitiva, no es la empatía la que constituye el *Mitsein*, sino que la empatía se funda -y es posible- solamente sobre la base del *Mitsein*.

Sin duda la pieza clave de esta controversia es el concepto de mundo: así como no hay un sujeto sin mundo, así tampoco jamás hay un yo sin los otros. De ello se sigue que los otros no comparecen mediante una *aprehensión* de sí mismo que distinga y compare el propio sujeto con los otros. Los otros comparecen *desde* el mundo: “Los otros comparecen desde el *mundo* en el que el Dasein circunspectivamente ocupado (*besorgend-umsichtige*) se mueve por su misma esencia” (Heidegger, 1997, § 26). En este punto Heidegger remite a lo dicho a propósito del *ser-en-el-mundo*: es necesario atenerse rigurosamente al dato fenoménico del revelarse del *mundo circundante* (*Umwelt*). Frente a las “explicaciones” teóricas hay que ceñirse a la experiencia inmediata:

---

por *empathy*. La idea de empatía se origina en la consideración de la respuesta psico-afectiva frente a la percepción estética. Con la expresión *Einfühlung* Vischer alude a un “sentimiento introducido”, en tanto atribuimos nuestros sentimientos a objetos inanimados, plantas, animales y también a seres humanos. Lipps, por su parte, sostiene que nuestras emociones no son el contenido de la experiencia estética, sino el propio objeto estético al que le proyectamos nuestros sentimientos (Depew, 2005, p.99-107). En todos estos usos, según es patente, la idea predominante es la de “proyección” de un sentimiento que penetra en el otro, pero de tal manera que lo que siento en mí me permite aprehender lo que siente otro.

“El Dasein se encuentra inmediatamente a ‘sí mismo’ en lo que realiza, necesita, espera y evita – en lo *a la mano* (*Zuhandenen*) de su inmediato *quehacer* (*Besorgen*) en el mundo circundante.” (Heidegger, 1997, § 26).

Precisemos lo que aquí Heidegger quiere enfatizar. Estamos ante un momento fundacional de la concepción heideggeriana del otro y su surgimiento. Es evidente que aquí Heidegger quiere dar cuenta de una experiencia elemental e inmediata. Esta inmediatez de la experiencia del mundo alude al modo como el *Dasein* se inscribe en el mundo. Esta inscripción se patentiza en toda su radicalidad en el hecho de que el *Dasein* se encuentra a sí mismo primariamente no cuando mira sus vivencias o el “centro sus actos”, sino justamente cuando deja de hacerlo. Estar *en* el mundo no significa estar objetual o temáticamente en él, sino estar “inmerso” o “entregado” (*Hingabe*) al mundo<sup>7</sup>. Lo que la expresión *Umwelt* – mundo circundante - quiere designar es este “estar rodeado” o “envuelto” por el mundo, pero tal manera que resulta imposible “ponerlo enfrente” como si fuera un objeto: se está *en medio* del mundo (*Sein bei der Welt*). De allí la contraposición entre *circunspección* (*Umsicht*) y *mirar-hacia* (*Hinsicht*); el *mirar entorno* absorbo en la ocupación y el *mirar sobre* que distancia las cosas para convertirlas en objeto de contemplación. La mirada contemplativa es consecutaria y derivada respecto de esta inmersión práctica en el mundo. Más todavía, la mirada puramente contemplativa implica una cierta “toma de posición” (*Einstellung*) que des-vive la vida misma. Lo mismo sucede con las vivencias: una vivencia observada es una vivencia des-vivida. Por esta razón Heidegger afirma que una muestra del carácter originario del estar-en-el-mundo es que el *Dasein* se encuentra propiamente a sí mismo no cuando se “mira a sí mismo”,

---

7 La expresión “*Hingabe*” significa “inmersión”, “absorción”, pero también “entrega”, “abnegación”. En estos últimos sentidos prima el sentido religioso de la abnegación o la entrega, incluso la disolución del propio yo en el fervor o el sacrificio. No obstante, estas resonancias y analogías, la expresión en Heidegger tiene un sentido fundamentalmente hermenéutico y metódico: se trata de describir la experiencia inmediata con el mundo, anterior a cualquier teoría o acceso reflexivo. De allí su oposición a *hinsehen*, el “mirar hacia” de la actitud contemplativa.



sino al contrario, precisamente cuando aparta la vista de sí: *no saber de sí* es encontrarse con un “yo” completamente plegado al mundo y ello a tal punto que el mismo yo desaparece en su ocupación. “Yo-estoy-en-el-mundo” cuando el yo está a tal punto ocupado que el propio yo se confunde con el mundo y no comparece como yo. Este hundimiento del yo en el mundo es una “prueba” de la naturaleza originaria de la experiencia mundanal; experiencia respecto de la cual toda teoría o actitud inspectiva llega con retraso.

Heidegger parece reparar claramente la dificultad que entraña dar cuenta de una experiencia inmediata y un *darse* que no admite retroceso alguno a un antecedente anterior. Ya en la exposición preparatoria del análisis del *Dasein*, advierte este problema: “Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido *pasada por alto*, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del *Dasein*. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica” (Heidegger, 1997, §9). De allí la reiteración de adjetivos tales como “primario”, “inmediato” (*zunächst*), “cercano” (*nächsten*) “elemental” (*elementare*), regularmente (*zumeist*), cotidiano (*alltäglichen*), todas expresiones que quieren dar cuenta de la experiencia del mundo tanto en su carácter fundacional como en su evidencia. Se trata finalmente de esclarecer la alteridad a partir de la radicalidad de la experiencia del mundo. Del mismo modo como no existe “mediación” entre el *Dasein* y el mundo, así tampoco existe “mediación” entre el mundo que se revela y los otros. No existe algo así como *Dasein* + mundo, *Dasein* + otros o mundo + otros. El otro, en rigor, se encuentra en el mundo circundante inmediato (*nächsten Umwelt*): es en el campo en el que paseo el que se presenta como propiedad de tal persona, es el libro que leo el que fue comprado en la librería de..., o es un regalo de tal o cual<sup>8</sup>. El “ser

---

8 En el análisis del estar-en-el mundo Heidegger caracteriza del siguiente modo este comparecer de los otros en la ocupación: “La obra producida no sólo remite al para-qué (*Wozu*) de su empleo y al de qué (*Woraus*) de su composición; en condiciones artesanales simples, ella remite, además, al portador y usuario. La obra se hace a su medida; él “está (*ist*) presente al surgir la obra. En la producción

en” (*In-Sein*) del mundo es pues simultáneamente un “ser con”: “El mundo del Dasein es un ‘mundo común’ (*Mitwelt*). El estar-en es un *coestar* con los otros (*Mitsein mit Anderen*)” (Heidegger, 1997, §26). El *Mitsein* es un *Mitwelt*. Ello significa, en definitiva, que lo esencial de la coexistencia es el hecho de *compartir un mundo*.

En el § 47 de *Ser y tiempo* Heidegger acuña una fórmula todavía más clara. Allí se pregunta por la posibilidad de experimentar la muerte de los otros. El difunto (*Verstorbene*) – a diferencia del mero muerto (*Gestorbene*) – es objeto de cuidado (*Besorgen*). Esta solicitud ante el difunto se manifiesta en las exequias funerarias, en las honras fúnebres, en el arreglo del sepulcro. El *cuidado* del difunto revela finalmente una modalidad de “estar con” (*Mitsein*) el otro que muere. La pregunta, sin embargo, es la siguiente: ¿Es este “estar con” el difunto propiamente una experiencia de la muerte del otro? Para responder Heidegger precisa el sentido la categoría del “*Mitsein*”. Y lo hace en una breve fórmula: “estar unos con otros en el mismo mundo” (*Miteinandersein in derselben Welt*). La coexistencia no consiste solamente en “estar-con-otros”, sino sobre todo en participar con otro en un *mismo mundo*. Es esta *comunidad de mundo* lo fundamental. Si ello es así, resulta evidente que el cuidado del difunto no constituye propiamente una experiencia de la muerte del otro, precisamente porque la muerte significa un salir del mundo, un no ser ya en el *mismo mundo*: “En semejante coestar (*Mitsein*) con el muerto, el difunto *mismo* no existe fácticamente más. Sin embargo, coestar quiere decir siempre estar los unos con los otros en el mismo mundo. El difunto ha abandonado y dejado atrás nuestro “mundo”. Desde éste, los que quedan pueden estar todavía con él” (Heidegger, 1997, §47). Es claro que el cuidado del difunto constituye un *estar-con-el-difunto* no desde el *mismo mundo* –

---

de artículos en serie tampoco falta esta remisión constitutiva, sólo que entonces es indeterminada, apunta a cualquiera, al término medio. Por consiguiente, con la obra no comparecen tan sólo entes a la mano (*zuhanden*), sino también entes que tienen el modo de ser del hombre (*Seinsart des Daseins*), en cuya ocupación lo producido se vuelve a la mano; junto con ello comparece el mundo en el que viven los portadores y consumidores, mundo que es también el nuestro” (Heidegger, 1993, §15).

puesto que precisamente ha salido de él – sino desde *este mundo*. No es pues una genuina experiencia de la muerte de los otros. Si la muerte es una pérdida, lo es sobre todo como una pérdida que experimentan los supervivientes. En rigor, lejos de experimentar la muerte de los otros, nos limitamos a *asistir* a ella. Sin embargo, incluso en esta “ausencia” el otro puede efectivamente “faltar” y ser objeto de cuidado, precisamente porque estar-con consiste en *estar-unos-con-otros-en-el-mismo-mundo* (*Miteinandersein in derselben Welt*). En otras palabras, puedo *estar-con-el-difunto* desde *este mundo* porque primero hemos tenido un *mismo mundo*. Aunque Heidegger no lo diga expresamente, la naturaleza de este estar-con el difunto – aunque no sea desde el *mismo mundo* – está posibilitado por un cierto *haber-sido-en-el-mismo-mundo*. Heidegger lo señala indirectamente al enfatizar el carácter originario del estar-con: “También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo (*Mitsein in der Welt*). Tan sólo *en y para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste” (Heidegger, 1997, §26). O como también agrega unas líneas más adelante: “Faltar y ‘estar ausente’ son modos de co-existencia (*Mitseins*), y sólo posibles porque el Dasein, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al Dasein de los otros” (Heidegger, 1993, §26).

Refiramos un ejemplo más de este carácter originario del estar-con y su conexión con el mundo, esta vez relacionado con el concepto de historicidad. Heidegger comienza en *Ser y tiempo* su breve exposición de la historicidad a partir de una consideración de la comprensión vulgar de la historia. La finalidad central de la exposición es, como se sabe, la afirmación del carácter esencialmente histórico del Dasein: “Lo primariamente histórico es el Dasein” (Heidegger, 1997, §73). Solamente porque el *Dasein* es esencialmente histórico son posibles las circunstancias, los sucesos, las vicisitudes y no a la inversa. Heidegger apela a un ejemplo: las antigüedades que se conservan en un museo. Sin duda lo determinante de “antigüedades” es su relación con el pasado. Sin embargo, el objeto histórico está “todavía ahí”. Ciertamente el jarrón antiguo con el paso del tiempo se ha deteriorado, carcomido,

se ha quebrado. Pero este carácter precedero del jarrón antiguo no constituye aquello que lo hace histórico. Tampoco lo es que el jarrón está fuera de uso y ya no se utilice para almacenar vino. ¿Qué es pues lo específicamente “pasado” del jarrón que todavía está presente? Lo propiamente pasado del jarrón es el *mundo* dentro del cual el *Dasein* usaba el jarrón en un contexto de útiles. Es el mundo lo que ya no es más: “Las antigüedades que todavía están-ahí tienen el carácter de ‘pasado’, carácter histórico, por el hecho de que, como útiles, pertenecen a y proceden de un mundo ya sido de un *Dasein* que ha existido (*da-gewesenen Daseins*)” (Heidegger, 1997, §73). Según es patente, por el ejemplo aquí aludido, el carácter específicamente histórico de las “antigüedades” reside en la procedencia pasada de un *mundo compartido* *sido*. Es ese *mundo compartido* el que ha desaparecido y que les otorga a los objetos su carácter propiamente histórico. Sucede pues algo análogo al estar-con el difunto: ya no existe ese *mundo compartido* que nos permitiría estar-con lo que ha sido, pero precisamente lo que ha sido se torna histórico por su pertenencia a un *mundo compartido* *sido*: desde *este* mundo – que no es ya el mundo del objeto histórico – podemos todavía estar-con lo que en algún momento pasado era parte de un *mundo compartido*.

En esta determinación de la alteridad como mundo en común (Mitwelt), insistamos todavía en algunos aspectos metódicos, decisivos para una justa comprensión de los alcances de este análisis. Heidegger mismo es perfectamente consciente de los límites metódicos de su interpretación del estar-en-en-el-mundo y de la necesidad de ser completada: “Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero esa no es la finalidad de la presente investigación Su propósito está en la línea de una ontología fundamental” (Heidegger, 1997, §28). No se trata pues, continúa Heidegger, de acabar con la originariedad (Ursprünglichkeit) del fenómeno derivándolo de otros, lo cual constituiría un análisis inadecuado. Lo inderivable del fenómeno no excluye naturalmente una posible multiplicidad de elementos constitutivos, pero si aparecen,

afirma Heidegger, serán existencialmente co-origenarios. Tres elementos, estrechamente articulados, habría que destacar respecto de lo dicho: el marco metódico de la ontología fundamental<sup>9</sup>, el carácter originario (*Ursprünglichkeit*) del fenómeno y la co-origenariedad (*Gleichursprünglichkeit*). Sin duda una de las expresiones más reiteradas de Heidegger es la expresión “*Ursprünglichkeit*”, originariedad. Lo que con este término se quiere expresar es el carácter primero, primordial o primitivo de un fenómeno, pero de tal manera que por ser tal resulta inderivable. De allí que en el texto comentado insista en no destituir la naturaleza primordial del fenómeno resolviéndolo en sus elementos. Se trata - si realmente estamos ante fenómeno originario - de no derivar lo inderivable: antes que reconducir todo fenómeno a un elemento anterior y más simple se debe respetar también su carácter co-originario. Es en este sentido que Heidegger critica la tendencia “metodológicamente incontrolada” de la ontología de buscar siempre un primer origen: “El fenómeno de la co-origenariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de los momentos constitutivos ha pasado frecuentemente inadvertido en la ontología, como resultado de una tendencia a buscar el origen de todas y cada una de las cosas en un ‘primer principio’ elemental” (Heidegger, 1997, §28). Sin duda, en esta afirmación aletea también la discusión que mantiene Heidegger con la filosofía trascendental y su reconducción de la totalidad al principio de la conciencia. Frente a esa reconducción de todas las cosas al principio elemental del yo puro, Heidegger afirma la igual originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de los momentos constitutivos del estar-en-el-mundo: estar en medio del mundo (ocupación), co-estar (solicitud) y ser-sí-mismo (quién) son

---

9 El marco metódico de la “ontología fundamental” resulta fundamental a la hora de ponderar con exactitud los alcances y límites de la analítica de *Dasein* y, en particular, el análisis del estar-con. El reproche de “formalismo” a la analítica del estar-con heideggeriano debe considerar, en particular, el estatuto metódico de lo que Heidegger denomina “existenciaros” (*existenzialien*) y su función de fundamentación respecto de la pregunta rectora de Ser y tiempo: la pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*). Si no se consideran estos límites, la crítica resulta errática y equívoca el blanco. Para estos efectos de especial importancia resulta lo que Heidegger ha llamado “indicación formal” (*formale Einzeige*) como procedimiento hermenéutico de la analítica existenciaría (*existenziale Analytik*).

co-originarios<sup>10</sup>.

Esta co-originariedad significa que el Dasein se encuentra con los otros *inmediatamente* en su ocupación con el mundo: en rigor no necesita “salir al encuentro” de los otros, puesto que ya se encuentra con ellos en su estar en el mundo por medio de la ocupación (*Besorgen*). En este sentido, así como el Dasein *comprende* desde ya el mundo del que se ocupa (*Besorgen*), así también *comprende* ya a los otros de los que se preocupa (*Fürsorge*). Esta comprensión es también una *comprensión originaria*. Para entender la forma de esta comprensión originaria remitámonos a lo que Heidegger señala a propósito estar-en-medio-del-mundo y, en particular, al ente que comparece en la ocupación: el útil (*Zeug*). Para nuestros efectos basta con señalar que la relación con el útil *a la mano* (*Zuhandenheit*) no es la de un conocimiento temático u objetivo, sino una comprensión en que útil es inmediatamente comprendido en su peculiar pragmaticidad: se trata de un conocimiento *ejecutivo* en que jamás el útil comparece como tal. En el conocido ejemplo del martillo, Heidegger insiste en el hecho de que en el martillar cuanto mejor se *eche mano* del martillo, cuanto más originaria y apropiada sea la relación con él, menos aparecerá el martillo como martillo (como “cosa martillo”). Por el contrario, solamente en el trato deficiente – si algo “falla” – el martillo aparecerá como *ahí delante*. En el “trato deficiente” se prueba indirectamente el carácter

---

10 En evidente confrontación con Husserl, la co-originariedad del *Mitsein* pone de manifiesto que a los otros no se llega aislando un “yo” de manera que luego retrospectivamente sería necesario encontrar una vía de justificación para pasar de este sujeto aislado hacia los otros: “Se trata claramente de una orientación polémica dirigida a Husserl cuando Heidegger, en confrontación con él, habla del ser-con en tanto condición apriorística de todo ser-ahí que es compartido y cuando, también aquí, pone expresamente de relieve la pretensión de igual originalidad de ambos términos, que en muchas ocasiones pone en juego contra la idea husserliana de justificación última. El ser-con no se junta sólo retroactivamente al ser-ahí. Al contrario, ser-ahí siempre es también ser-con, no importa si los otros están también ahí o no, si me faltan o si no ‘necesito’ a nadie” (Gadamer, H.G., 2002, p.114).

originario “saber hacer” práctico. En la relación con el mundo y los útiles lo primero no es un pues conocimiento objetivo, sino un cierto *saber ejecutivo* – un cierto *know-how* – que plegándose al útil *sabe* de él en su empleabilidad. Si bien el que martillea con el martillo no sabe del martillo teóricamente, sí tiene una cierta comprensión ejecutiva de él. No se puede decir que el carpintero al martillar no “sepa” del martillo: “sabe” de él precisamente *martillando*. Al explicar el comprender (*Verstehen*) Heidegger alude a la expresión alemana “*etwas verstehen*” (“entender de algo”), en el sentido de ser “capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo” (Heidegger, 1993, §31). Es este tipo de comprensión la que resulta originaria a la hora de elucidar el estar-en del *Dasein* en el mundo.

Ahora bien, el “saber” del otro también se verifica originariamente bajo esta forma del comprender. No es pues el conocimiento temático o el “conocimiento mutuo” el que funda en convivir, sino la particular apertura del otro *ya dada* en el co-estar: “La apertura – implicada en el coestar – de la coexistencia de los otros, significa: en la comprensión del ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de los otros. Esta comprensión (*Verstehen*), como, en general, todo comprender, no es un dato de conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. El conocimiento recíproco se funda en el coestar comprensor originario (*ursprünglich verstehenden*)” (Heidegger, 1997, §26). Esta comprensión originaria descubre inmediatamente no sólo entes que *están ahí* a la mano dentro del mundo, sino entes que tienen la *misma* forma de ser que el *Dasein*: “Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo *Dasein* que lo deja en libertad – *también existe y existe con él*” (Heidegger, 1997, §26). El “con”, agrega Heidegger, tiene el modo de ser del *Dasein* y el “también”, se refiere a una *igualdad de ser* (*Gleichheit des Seins*). Los “otros” no son pues todos los demás fuera de mí y en contraste con el yo, sino aquellos entre los cuales se está y generalmente no se distingue. Si prestamos atención esta *igualdad de ser* es necesario afirmar que para Heidegger la paradoja de alteridad – el “otro” como *mismo* y como *otro* - se aclara

finalmente por la prioridad de esta mutua pertenencia al mundo: el mundo es desde siempre el que yo comparto con otros. De allí que, en cierto sentido, “el mundo es también Dasein” (Heidegger, 1997, §26)<sup>11</sup>. El mundo es comprendido originariamente como un mundo “comunizado”. Esta “paridad” o “ semejanza ” no es, sin embargo, producto de una inferencia, ni tan siquiera de una explicitación del yo, sino algo inmediatamente dado en la experiencia del mundo.

Heidegger para caracterizar esta comparecencia de los otros en el mundo acuña la expresión “solicitud ocupada” (*besorgenden Fürsorge*). Aquí juega la distinción entre *ocupación* (*Besorgen*) y *solicitud* (*Fürsorge*). La expresión *Fürsorge*- así como en la expresión española “solicitud” – comprende la idea de un trato atento, diligente o delicado para con otras personas<sup>12</sup>. Mientras que para los útiles solamente cabe ocupación (*Besorgen*), los otros son objeto de solicitud (*Fürsorge*). Estas dos modalidades del cuidado (*Sorge*) se fundan en los respectivos modos de ser: “El carácter de ser de la ocupación (*Besorgens*) no puede

---

11 En este sentido el otro es parte integrante de la significatividad del mundo: “En el coestar, en cuanto existencial por-mor-de otros, éstos ya están abiertos en su Dasein. Esta apertura de los otros, constituida previamente por el coestar, es pues también parte integrante de la significatividad (*Bedeutsamkeit*), es decir, de la mundaneidad que es el modo como la significatividad queda afincada en el por-mor-de existencial” (Heidegger, 1997, §9). Naturalmente “significado” (*Bedeutung*) aquí no se entiende una mera representación “mental” de un objeto, sino como la comprensión práxica previa que acompaña el propio estar-en-el-mundo. Heidegger remite aquí al §18 donde la mundanidad es interpretada precisamente como el “todo rimisional de la significatividad” (*Verweisungsganze der Bedeutsamkeit*).

12 La expresión *Fürsorge* significa literalmente “preocupación por” (los otros). El término proviene del medio alto alemán *vürsorgen* e indica “preocupación por el futuro” (Duden, 2001, p. 777). Corresponde al latín *procuratio* (proveniente de *pro-cuarare*) y comprende también cierta pre-ocupación por el futuro. Como es sabido también Heidegger determina en general el cuidado por su relación por el futuro. La expresión española “solicitud”, como traducción adecuada del término “*Fürsorge*”, proviene del latín *sollicitudo*, derivado de *solus* (solo, entero) y *citus* (mover, agitar). Significa preocupación, agitación, intranquilidad, pero también una atención cuidadosa y deferente por el otro. Es en este último sentido que la expresión “solicitud” resulta ser una traducción adecuada del término alemán “*Fürsorge*”.



convenir al coestar (*Mitsein*), aun cuando este último modo de ser, al igual que la ocupación, sea un *estar vuelto hacia* (*Sein zu*) un ente que comparece dentro del mundo. El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano (*zuhandenen*), sino que es también Dasein. De este ente no es posible “ocuparse” (*besorgt*), sino que es objeto de solicitud (*Fürsorge*)” (Heidegger, 1997, §26). Notemos que si bien solicitud y ocupación constituyen formas de comportamiento irreductibles entre sí – referidos al otro y el útil a la mano, respectivamente – sin embargo, igualmente el *Dasein* coexistente se revela, como hemos dicho, en la ocupación con el mundo. De allí el sintagma “solicitud ocupada”.

Es en este contexto de la solicitud - y el modo de ser respectivo - que Heidegger distingue dos formas “positivas”<sup>13</sup> de comportarse con el otro: la solicitud sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora. En la solicitud “sustitutivo-dominante” (*einspringend-beherrschenden*) el Dasein lejos de preocuparse por el otro, lo sustituye, reemplazándolo, arrojándolo de su sitio para tratarlo como algo meramente a la mano, como una “cosa”. En la solicitud “anticipativo-liberadora” (*vorspringendbefreiden*), en cambio, el Dasein en vez de ocupar el lugar del otro, apartado de toda de dominación, se anticipa a su poder-ser no para quitarle el cuidado, sino justamente para devolvérselo como tal: “Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, se anticipa (*Vorausspringt*) a su poder-ser existensivo, no para quitarle el ‘cuidado’, sino para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa (*ein Was*), que de él se ocupe, ayuda al otro hacerse transparente en su cuidado y libre para él (*für sie frei*)” (Heidegger, 1997, §26). Este tipo de solicitud

---

13 Como es sabido para Heidegger el *Dasein* se mueve regular y cotidianamente en modos “deficientes” de solicitud. Este modo deficiente es lo que llama el “se” o el “uno” (*das Man*). En el “uno” los otros no son determinados otros, sino el impersonal “todos y ninguno en particular”. Esta existencia nivelada, que se domina la cotidianidad media y regular, es también lo que Heidegger llama “la publicidad” (*die Öffentlichkeit*). Frente a estos modos “deficientes” es que existen también los modos “positivos” de la solicitud.

concierno pues propiamente a la existencia del otro, no ocupándose de él como un mero útil a la mano (*Vorhandensein*), sino liberándolo para el cuidado de su más propio poder-ser. Si en lo que se refiere a lo a la mano, a las meras “cosas”, solamente cabe la “circunspección” (*Umsich*), en lo que se refiere al *Dasein* se origina el “respeto” (*Rücksicht*) y la “indulgencia” (*Nachsicht*).

Realicemos algunas puntualizaciones respecto de estos dos modos extremos de la solicitud. En primer lugar, es necesario tener en cuenta que en la solicitud anticipativo-liberadora el otro queda referido como un poder-ser<sup>14</sup>. Sobra insistir la importancia que tiene la noción de posibilidad en la existencia del *Dasein* y también en el *Dasein* coexistente: “El *Dasein* es cada vez su posibilidad” (Heidegger, 1997, §9). La relación con el otro *como* poder-ser – es decir, como *existente*- constituye lo que Heidegger denomina solicitud anticipativo-liberadora. El poder-ser está referido al futuro y la anticipación es el modo propio – auténtico – de comportarse frente a él. En cambio, el modo impropio consiste en tratar el futuro como algo puramente disponible y “realizable”<sup>15</sup>. Heidegger emplea el concepto *anticipación* (*Vorlaufen*) en múltiples contextos. Uno de ello es el de la “muerte propia”. La muerte es una posibilidad que ha de ser tratada no como algo disponible sino *como* posibilidad. Este comportarse frente a la posibilidad de la muerte *en tanto* posibilidad Heidegger la denomina “adelantarse hasta la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*)<sup>16</sup>

---

14 Recordemos que la existencia se determina como un *tener-que-ser* (*Zu-sein*). Pero *tener-que-ser* significa que las características del *Dasein* no son propiedades que están-ahí (*Vorhandensein*), sino modos de ser posibles. En este sentido, el *Dasein* es un ser-posible (*Möglichkeit*). Hay pues una cierta equivalencia entre existencia (*Existenz*) - como “esencia” del *Dasein* - y posibilidad.

15 En la estructura del cuidado (*Sorge*) se hace patente el futuro. En la determinación de la estructura del cuidado como un “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo-en-medio-de” (Heidegger, 1993, §41) comparecen los tres éxtasis del tiempo: el futuro (anticiparse-a-sí), el pasado (estando-ya-en-un-mundo) y el presente(en-medio-de). La anticipación, la repetición y el instante constituyen los modos propios; y estar a la espera, el olvidar y el presentar los modos impropios.

16 Jorge Eduardo Rivera traduce la expresión “*vorlaufen in die Möglichkeit*” como “adelantarse hasta la posibilidad” y José Gaos como “precurсар en la posibilidad”.

(Heidegger, 1997, §53). Esta anticipación de la muerte - en la medida en que constituye el modo propio de tratar con el futuro finito - consiste “aumentar” la posibilidad sin anular o debilitar su carácter de posibilidad. Disponerse ante la posibilidad *como posibilidad* - anticiparse a ella- no significa, pues, otra cosa que *abrir* la posibilidad, *dejarla ser* en lo que tiene de posibilidad, sin convertirla, por lo mismo, a la objetividad de lo enteramente representable, ni a la dominación de lo puramente disponible. Heidegger, también en este contexto y en relación con la noción de posibilidad - y a semejanza del caso de los “otros” - emplea las expresiones tales como “libre”, “libertad”, “liberar”. En particular, la fórmula más taxativa es “libertad para la muerte” (*Freiheit zum Tode*). ¿Qué significa aquí “libertad para”? y, en general, ¿cuál es el uso que hace Heidegger de la expresión “libertad”? Por lo pronto resulta evidente que Heidegger no emplea estas expresiones en el sentido de una elección o una decisión<sup>17</sup>. Libertad para la muerte no significa “elegir” o “decidirse” frente a la muerte, sino abrirse a ella. Si empleamos, por analogía, una terminología clásica, es patente que aquí libertad no significa tanto “libertad de elección” (*libertas arbitrii*), como “libertad de coacción” (*libertas a coactione*). En este segundo caso no se trata tanto de “decidirse” como de estar exento de toda coacción

---

Rivera argumenta que, si bien precursor se dice en alemán *Vorläufer*, el precursor es el que va por delante de alguien y, por lo mismo, mira hacia el pasado. En la fórmula heideggeriana, en cambio, no se mira hacia atrás, sino hacia la posibilidad, esto es, hacia adelante. En el caso del “otro” Heidegger emplea el verbo *vorspringen*, sobresalir, saltar o lanzarse hacia adelante. En ambos casos la referencia es el futuro.

- 17 De hecho, los términos “querer” y “voluntad” aparecen sólo una vez en *Ser y tiempo* y exclusivamente para indicar su carácter derivado (vid. Feisck, 1961, p. 94): “*La voluntad y el deseo*—señala Heidegger— arraigan ontológicamente de un modo necesario en el Dasein como cuidado” (Heidegger, 1997, §41). La voluntad y el deseo antes que “facultades” originarias son modos fundados en el cuidado. Esto significa que éstas no constituyen propiamente vivencias ontológicamente indiferentes e indeterminadas en su sentido de ser. Al contrario, la posibilidad ontológica del querer y la voluntad supone los elementos constitutivos del cuidado: el “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo-en-medio-de”. Si bien en el querer y la voluntad se descubre la totalidad del cuidado, sin embargo, éstos lo presuponen ontológicamente

exterior. Se trata, en cierto sentido, de una “libertad negativa”: no elegir esto o lo otro, sino “estar libre de...”. Heidegger en un lenguaje extremadamente controlado no da lugar a dudas que, lejos de toda “realización” o “decidirse” por algo concreto, “libertad para la muerte” no significa otra cosa que “liberar” – esto es, *abrir* - la posibilidad en cuanto tal y disponerse a *ser sí mismo*, lejos de todo extrañamiento público<sup>18</sup>.

Ahora bien, si aplicamos las anteriores precisiones para el caso de la solicitud anticipativo-liberadora resulta lo siguiente. En primer lugar, en esta modalidad de solicitud el otro comparece en términos de posibilidades: el otro se define no como un estar-ahí-presente (*Vorhandensein*), sino como posibilidad-de-ser-sí-mismo. Se podría decir que también que el otro, en tanto posibilidad, es un proyecto de sí imperado esencialmente por el futuro. Es respecto de tal “otro proyecto” o a este “otro *como* proyecto” que el *Dasein* se comporta ya sea sustituyendo-dominando o bien anticipando-liberando su poder-ser. Lo importante aquí es que la solicitud se mueve ante el otro no como ante un ente clausurado y acabado, sino como ante existencia que se define por su apertura a un futuro. Frente a ese futuro el *Dasein* puede actuar interviniendo o dominando al otro como se fuera ente plenamente disponible; o bien abriendo y dejando-ser sus posibilidades en su completa indisponibilidad e imprevisión. Sucede aquí algo muy semejante al caso de la muerte: me puedo comportar frente a ella “realizando” sus posibilidades como si fuera un ente plenamente disponible y calculable o bien “abandonarme” a su completa inminencia e indeterminación. Anticipar una posibilidad no es, en este sentido, algo así como “ejecutarla” o “efectuarla”, sino acrecentar y restituir su

---

18 Si se hace una distinción entre “libertad de” y “libertad para” (Inwood, 1999, p. 74), también se puede afirmar que soy *libre para* (hacer algo) en tanto *libre de* (algo). Con todo, el momento originario es ser *libre de*: no puedo ser *para algo*, sino en cuanto estoy *libre de algo*. Es esta acepción “negativa” de la libertad la que parece primar en Heidegger. Y la razón es simple: si el *Dasein* en la cotidianidad media y regular no está en posesión de sí mismo y se encuentra extrañado por el dominio de lo público, entonces cualquier *resolución* (libertad para) pasa primero por “liberarse de” dicho dominio. En este sentido, libertad es ante todo *liberación*.

carácter de tal: acometer la posibilidad *como* posibilidad. Algo similar es posible señalar respecto de la condición “liberadora” de la solicitud. De lo que se trata aquí no es de sustituir al otro quitándole su cuidado, sino de devolverle su cuidado *liberando* su poder ser. Como lo hemos señalado, Heidegger emplea la mayor parte de las veces el concepto de libertad no en el sentido de elegir o decidir, sino en el de “abrir”, soltar o desatar algo. Aquí el modelo de acción no es la expropiación, la dependencia o la sumisión que *ocupa* el lugar del otro, sino el reintegro que lo *deja libre* para su cuidado. Dejar al otro libre significa, en cierto sentido, dejarlo liberado de mí: solamente puedo liberar a los otros *para sí mismos* en cuanto liberados *de mí* (Theunissen, 2013, pág. 208).

Ahora bien, la *solicitud* - en tanto se mueve en horizonte de la *existencia* del otro - se rige por disposiciones muy distintas a la simple *ocupación* (*Besorgen*): “Si al ocuparse, como modo de descubrimiento de lo a la mano, le es propia la *cicunspeción*, de igual manera la solicitud está regida por *respeto* (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*). Ambos pueden recorrer, con la solicitud, los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar hasta a la *falta de respeto* y la indulgencia propia del indiferente” (Heidegger, 1997, §26). Heidegger sin duda escoge cuidadosamente las expresiones “respeto” (*Rücksicht*) e “indulgencia” (*Nachsicht*). El respeto, en efecto, prescribe la consideración o “miramiento” que le debemos a las personas en virtud de su “dignidad”. La expresión “*Rücksicht*” por su composición (*rück-sicht*) significa mirar hacia atrás, mirar nuevamente, re-mirar. Se trata de un calco del vocablo latino “*respectus*”, presente también en el español “respeto” y el alemán “*Respekt*” (derivados de *re-spicere*, mirada hacia atrás, no perder de vista, mirar de nuevo con atención). Esta consideración implica un cierto cuidado y atención delicada con el otro. Ciertamente en español la expresión “respeto” incluye también comportamientos de cortesía o simple urbanidad. Asimismo, connota la idea de un cierto recelo o peligrosidad. Sin excluir estas significaciones, resulta claro el sentido “existencial” de la expresión, diverso tanto de mera una “urbanidad civil”, como de una estricta prescripción moral. Ciertamente resuena el uso kantiano de la noción de respeto, cuando Kant afirma que el

“el respeto se aplica siempre a personas, nunca a cosas”. Sin embargo, para Kant el respeto (*Achtung*) tiene un sentido eminentemente moral: en primer lugar, objeto de respeto es la ley moral y, consecutivamente, las personas en cuanto, por mérito, realizan dicha ley. En Heidegger se trata de una actitud anterior a toda determinación moral: la propia existencia del otro en tanto irreductible a un mero estar-ahí-delante (*Vorhandensein*) es digna de respeto. Algo semejante es necesario decir sobre la indulgencia (*Nachsicht*)<sup>19</sup>. Esta actitud implica una suerte de paciencia o compasión por el otro en cuanto vulnerable<sup>20</sup>. La expresión “*Nachsicht*” es una expresión de resonancias religiosas muy cercana a la voz latina “*clementia*”. Ciertamente en esta trama semántica, tanto en su uso religioso-moral como en el estricto sentido *existencial*, ronda la idea de culpa (*Shuld*) y la consiguiente benevolencia ante ella. No obstante, la culpa y la respectiva indulgencia aluden también, como en el caso del respeto, a una *condición de existencia* y no a una condición

---

19 Para el análisis de una posible medida normativa en la concepción heideggeriana de la alteridad y, particularmente, como una reinterpretación del imperativo categórico kantiano, ver R. Rodríguez (Rodríguez, 2018, p. 39)

20 Esta idea de indulgencia permite matizar la crítica de Levinas al *Mitsein* heideggeriano. A pesar de la evasión de toda forma de trascendentalismo, Heidegger finalmente remitiría a una forma de “egoidad” que llama *Eigentlichkeit*, propiedad o ser-propio. Sería precisamente esta prioridad de la *Eigentlichkeit* la que no le permitiría constituir una auténtica relación con el otro: el otro ciertamente comparece *junto-con-el-mundo*, en el mundo compartido de las ocupaciones, pero finalmente la remisión al *poder-ser-más-propio* implicaría la ruptura de todo vínculo real con el otro: “Nos encontramos con la ontología a través del estar-ahí preocupado de ser y con el estar-en-el mundo que conserva su prioridad o su privilegio de *Eigentlichkeit* en relación con la solicitud hacia otro. Una solicitud que está, sin duda, garantizada, pero también condicionada por el estar-en-el-mundo; innegable proximidad al otro, pero a partir de ocupaciones y trabajos del mundo, sin encuentro con rostro alguno, sin que la muerte de otro signifique para el estar-ahí, para el superviviente, otra cosa que comportamientos o emociones funerarias o recuerdos” (Levinas, 2001, pág. 238). No parece pertinente interpretar, como a veces se ha hecho, el estar-con heideggeriano como una mera reposición o reincidencia en el plano existencial del sujeto trascendental. Como veremos enseguida, es precisamente este “cambio de plano” el que le permite a Heidegger hablar de una auténtica solicitud ante el otro: el otro es objeto de respeto e indulgencia en tanto *existente*.

moral<sup>21</sup>.

Pero retomemos nuestro itinerario inicial. Las consideraciones antecedentes pueden dar la impresión de un alejamiento del problema inicial: el dilema de la constitución trascendental de la alteridad. Sin embargo, el problema del *acceso* a la alteridad no es indiferente respecto de su determinación ontológica. La estrecha articulación entre método y tema es uno de los supuestos inconcusos en que se mueve la analítica del *Dasein*. Desde sus obras tempranas hasta *Ser y tiempo* – ya se trate de la constitución de una “ciencia originaria de la vida” o de una analítica del *Dasein* – Heidegger insistirá en que la *existencia* no se da nunca objetivamente. La pertinacia con que Heidegger insiste en el problema del *acceso* no es una cuestión meramente de “diferencia metodológica”, como si alternativamente se pudiese tomar, sin mayores consecuencias, un “camino” u otro; en rigor, en el modo de acceso se decide también el modo de comparecencia de los entes. A este respecto, la distinción entre existenciales y categorías será capital desde el inicio de *Ser y tiempo*: la analítica del *Dasein* se muestra desde su existencialidad, no

21 Pese a las evidentes resonancias religiosas y morales, la idea de culpa en Heidegger tiene un sentido eminentemente existencial. No es que el *Dasein* pueda ser ocasionalmente culpable por violación de una ley o una obligación, sino que el *ser-culpable* arraiga en lo más hondo de su ser. La *culpa moral* es posterior a la culpa en sentido existencial: “Ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés; éste sólo es posible ‘sobre la base’ de un originario ser-culpable. La idea existencial de culpa alude pues a la presencia de una *negatividad originaria*, anterior a cualquier culpabilidad moral, deontológica o legal: “Definimos, pues, la idea existencial formal de ‘culpable’ (*schuldig*) de la siguiente manera: ser fundamento de un ser determinado por un no – es decir, ser *fundamento de una nihilidad* (*Grundsein einer Nichtigkeit*)” (Heidegger, 1997, §58). De manera semejante el llegar a ser culpable para otros tampoco tiene por fundamento primero la violación de un derecho o de algo “debido” al otro, sino en ser fundamento de una deficiencia – es decir, de una *negatividad* – en la existencia de otro: “El concepto formal de ser culpable en el sentido de haberse hecho culpable para con otro puede ser determinado de la siguiente manera: *ser fundamento* de una deficiencia (*Mangel*) en la existencia del otro, y serlo de tal manera que este mismo ser-fundamento se determine a su vez como ‘deficiente’ en razón de aquello de lo cual es fundamento. Esta deficiencialidad (*Mangelhaftigkeit*) consiste en la falta de cumplimiento respecto de una exigencia hecha al existente coestar con otros” (Heidegger, 1997, §58).

desde su determinación categorial<sup>22</sup>. Precisamente esta apropiación existencial – y no categorial - del Dasein se resuelve desde el modo de acceso mundo. Cuando Heidegger, por consiguiente, reincide en su negación de cualquier acceso “cognoscitivo” a la alteridad, lo que quiere evitar con ello también es una interpretación categorial: el otro es incompatible con la condición estar-ahí-presente (*Vorhandensein*). Partir desde un sujeto trascendental como dato originario, para desde allí alcanzar la alteridad, no solamente significa no alcanzar la meta, sino sobre todo convertirla en otra cosa. Dicho de otro modo, partir de un yo o un sujeto como algo inmediatamente dado significa errar en el propio contenido fenoménico del Dasein<sup>23</sup>. Si de “solipsismo” se trata, la crítica de Heidegger no se endereza pues meramente a un *solus ipse* que quede encerrado y encapsulado en el propio yo, al punto de no alcanzar o negar toda forma de verdadera alteridad, sino a las implicancias de la propia “constitución” de la alteridad. Constituir la alteridad desde un sujeto trascendental significa constituir al otro como un objeto.

Cuando Heidegger, por consiguiente, critica la reducción apriorística del otro al *ego cogito-* y no a la unidad originaria del yo y el mundo – lo que sobre todo tiene presente es el *origen* de la “constitución” del otro.

- 22 “Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de la existencia (*Existenzstruktur*). Y estos caracteres de ser del Dasein se determinan desde la existencialidad (*Existenzialität*), los llamamos existenciales (*Existenzialien*). Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tienen la forma de ser del Dasein, a las que damos el nombre de *categorías* (*Kategorien*)” (Heidegger, 1997, §58).
- 23 “Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado (*zunächst gegeben*), se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de “sujeto” —si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental— comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (ὑποκείμενον), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia” (*Verdinglichung des Bewußtseins*). La coseidad (*Dinglichkeit*) misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el *ser* no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona” (Heidegger, 1997, §10).



Legítimamente podemos suponer que Heidegger conocía bien los desarrollos de la “egología” de Husserl, incluso en sus últimas versiones y rectificaciones. No se le podía escapar, por tanto, que también para Husserl yo, nosotros y el mundo nos pertenecemos mutuamente, tal como lo sostiene en *Ideas II*. En este sentido, las simetrías entre Heidegger y Husserl resultan irrefutables. Sin embargo, el punto crítico reside, como hemos dicho, en la modalidad de acceso al otro: para Heidegger el acceso a la alteridad y su “constitución” se juega enteramente no en un conocimiento reflexivo, sino en la inmersión práctica del hombre en el mundo. Para Heidegger esto no significa, evidentemente, la mera reposición de la fenomenología husserliana de la alteridad en un plano distinto – el “práctico existencial” – sino una verdadera recuperación de sus posibilidades más auténticas: solamente desde la vocación existencial del *Dasein* comparece el otro como *existente*.

## BIBLIOGRAFÍA

- DEPRAZ, N., (1995), *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin.
- DEPEW, D., (2005) *Empathy, Psychology, and Aesthetics: Reflections on a Repair Concept*. *Poroi*, 4.1, 99–107.
- GADAMER, H. G., (2002), *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder.
- HEIDEGGER, M., (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- (1997), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- HUSSERL, E., (1996), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1973) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage, Husserliana*, núm. 1, La Haya, M.Nijhoff.
- FEICK, H., Ziegler, S., (1991), *Index zu Heideggers, Sein und Zeit*, Berlin, Walter de Gruyter.
- INWOOD, M, (1999), *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell.
- LEVINAS. E., (2001), *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos.
- MARX. W., (1961), *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- RICOEUR, P., (2002), *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2006), *Sí mismo como otro*, México, Siglo Veintiuno.
- RODRÍGUEZ, R., (2018) *Resolución y alteridad: ¿hay una medida en el trato con los otros?*, Madrid, Ápeiron, Estudios de filosofía, monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”, N.9. pp. 39-48.

SARTRE, J.P., (1993), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, Barcelona, Altaya.

THEUNISSEN, M. (2013), *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica.

WALTON, R., (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades.