

Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*

Luis Fernando Butierrez¹

Recibido: 22/12/2018 / Aceptado: 26/10/2019

Resumen. El presente artículo aborda las consideraciones de la alteridad del otro en las elaboraciones tempranas de Heidegger. Entendidas como condición de posibilidad para un abordaje propio de las cuestiones éticas, aquí analizamos tensiones y limitaciones en la tematización del otro, con el objetivo de dar cuenta de la transición hacia una comprensión radical de la alteridad en sus trabajos posteriores a 1930, más allá de las limitaciones antropológicas y subjetivas de las elaboraciones de Husserl. Para dar cuenta de ello, en primer lugar, analizamos los tratamientos respectivos en la fenomenología de Husserl, poniendo énfasis en los límites de su enfoque. En segundo lugar, abordamos las elaboraciones en torno a la alteridad del otro en los trabajos de Heidegger, para dilucidar el carácter transicional de la comprensión de base, a partir de sus desplazamientos y limitaciones propias. Finalmente, circunscribimos su enfoque sobre las estructuras relacionales, destacando algunas discusiones sobre implicancias éticas. De este modo, nos proponemos dar cuenta del carácter fronterizo de una comprensión filosófica del otro, en su empuje hacia su radicalización en el pensamiento contemporáneo.

Palabras clave: alteridad; comprensión; Husserl; joven Heidegger; otro; radicalización.

[en] Paths to alterity. The understanding of the other in the Heidegger's elaborations around *Sein und Zeit*

Abstract. This article addresses the considerations of the otherness of the other in Heidegger's early elaborations. Understood as a condition of possibility for a proper approach to ethical issues, here we analyze tensions and limitations in the thematization of the other, with the aim of accounting for the transition towards a radical understanding of alterity in his works after 1930, beyond of the anthropological and subjective limitations of Husserl's elaborations. To account for this, we first analyze the respective treatments in Husserl's phenomenology, emphasizing the limits of his approach. Secondly, we approach the elaborations around the otherness of the other in the works of Heidegger, to elucidate the transitional character of the basic understanding, from its own displacements and limitations. Finally, we circumscribe its focus on relational structures, highlighting some discussions about ethical implications. In this way, we propose to account for the border character of a philosophical understanding of the other, in its push towards its radicalization in contemporary thought.

Keywords: Husserl; other; otherness; radicalization; understanding; young Heidegger.

Sumario: 1. Introducción. 2. Husserl y sus elaboraciones de la alteridad. 2. a. El otro desde la esfera primordial del ego. 2. b. Desde el *Lebenswelt*. 2. c. El cuerpo físico extraño. 2. d. Las relaciones comunitarias. 2. e. Algunas limitaciones de este enfoque. 3. Heidegger y la alteridad constitutiva. 3. a. La estructura de alteridad del Dasein. 3. b. El *quién* del ser-en-el-mundo. 3. c. La corporeidad y la neutralidad del Dasein. 3. d. Desde el mundo común. 4. Vínculos entre los Dasein. 4. a. La co-existencia y la solitud. 4. b. Heidegger y sus lecturas críticas de Husserl. 4. c. La caída en la cotidianidad. 5. A modo de conclusión.

Cómo citar: Butierrez, L. F. (2020): Caminos hacia la alteridad. La comprensión del otro en las elaboraciones de Heidegger en torno a *Sein und Zeit*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (1), 99-111.

1. Introducción

Existe una extensa tradición exegética de la obra de Heidegger que aborda consideraciones del otro y su carácter de alteridad en la época de *Sein und Zeit* (*SuZ*), a partir de

una perspectiva ética. Desde allí, pueden encontrarse análisis que distinguen lo elaborado o no elaborado respecto al otro Dasein y a las relaciones entre existentes. Asimismo, pueden reconocerse tentativas para superponer una lectura histórico-política de las relaciones de Heidegger

¹ Universidad Nacional de La Plata
luisbutierrez@yahoo.com.ar
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9502-2234>

con el nazismo, a partir de los énfasis y omisiones correlativas, marcos de análisis, etc. Tales enfoques suelen entrar en tensión con las reticencias explícitas del propio Heidegger, al momento de desarrollar una ética en el marco de su análisis preparatorio en el camino a la pregunta por el ser en general.

En el presente trabajo proponemos otro abordaje, a partir de la consideración de la comprensión de la alteridad en las elaboraciones tempranas de Heidegger, considerando ciertas dinámicas en su perspectiva. Específicamente, distinguimos una tensión en dicha comprensión, relacionada con la antropologización y subjetivación de herencia husserliana, lo cual conduce a Heidegger no solo al abandono de la perspectiva del Dasein para sus análisis posteriores a 1930, sino también a una consideración radical de la alteridad, caracterizada por notas no antropológicas por fuera de un pensamiento representativo, prefigurando con ello elaboraciones respectivas en un tramo de su recepción posterior. A nuestro entender, la posibilidad de un abordaje propio de las cuestiones éticas y las relaciones con los otros, requiere un camino preparatorio que implica el abandono de toda huella especular o subjetivista tradicional, de modo tal que permita una apertura a la alteridad radical implícita en la dimensión del otro en tanto otro. El camino de Heidegger, en este sentido, se manifiesta como el despliegue que establece las condiciones para dicha transición.

A continuación proponemos un recorrido centrado especialmente en un análisis por algunos tramos fundamentales de sus trabajos en la época de *SuZ*, pues consideramos que allí se ponen de manifiesto tensiones y desplazamientos de perspectiva en torno al otro y la alteridad, en el marco de sus lecturas críticas de la herencia husserliana respectiva.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, abordaremos las principales consideraciones de Husserl respecto a la alteridad y las relaciones intersubjetivas, poniendo de relieve límites y tensiones en el marco de los abordajes tempranos de Heidegger y sus críticas respectivas. Luego, analizaremos algunos de los tratamientos en la época de *SuZ*, donde nuestro autor despliega consideraciones respecto al otro Dasein, su estructura y las relaciones de co-existencia. En este marco, distinguiremos elaboraciones sobre la alteridad que se cristalizan en *SuZ*, a partir del lugar que ocupa la comprensión antropológica del otro, poniendo énfasis en tensiones que el propio Heidegger encuentra en su recorrido. Finalmente, puntualizaremos las diferentes variaciones y tensiones analizadas, en consideración de su carácter preparatorio y necesario para el desplazamiento hacia una comprensión radical de la alteridad, que nuestro autor comienza a desplegar en sus elaboraciones de madurez, a partir de la perspectiva relacional Dasein-Ser en el *Ereignis*.

De esta manera, rechazando una lectura lineal o teleológica de estas elaboraciones, buscaremos demostrar que tal comprensión de la alteridad y del otro presenta cierta continuidad con aquella articulada por Husserl, aunque restringida o limitada en su despliegue por la perspectiva o el punto de partida para los análisis. Por esta vía, planteamos un recorrido por estos desarrollos filosóficos, no solo considerados como antecedentes fundamentales para

la singular continuidad en la recepción francesa de finales del siglo pasado, sino también para los debates contemporáneos en torno a las relaciones entre ética y alteridad.

2. Husserl y sus elaboraciones de la alteridad

Las elaboraciones de Heidegger plantean una transición respecto a la perspectiva moderna, la cual halla en los respectivos tratamientos de Husserl, una articulación fundamental². En efecto, en *Cartesianische Meditationen (CM)* y sus *Pariser Vorträge*³, Husserl desarrolla las reducciones relativas a la alteridad del otro⁴, orientándolas al horizonte de un abordaje de tipo genético⁵. Allí, busca explicitar en la esfera de lo propio, la experiencia que justifique los enunciados acerca de otra subjetividad y de un mundo objetivo, válido para cada uno.

Husserl destaca que una reflexión desde el ego aislado se topa con escollos propios del solipsismo, aunque distingue que aquél es el medio para el descubrimiento de una intersubjetividad absoluta: aquí, el yo de partida es no universal e indeclinable. En otras palabras, en el marco del horizonte de cientificidad de sus análisis, no es posible partir desde la intersubjetividad trascendental, por lo cual se torna necesario explicitarla e intentar acceder a las significaciones de los otros, desde los estratos del ego (Husserl *KW*, p.188 [225])⁶.

En estos análisis el darse noemático⁷ del otro se manifiesta: a) como alter ego; b) como co-presencia del otro en el mundo común, en dos modalidades: I) en significaciones, sentidos culturales, utensilios y herramientas, etc., II) Con su cuerpo físico presentado como cuerpo orgánico; c) finalmente, mediante la analogía, desde la cual despliega una singular consideración de la comunidad.

A continuación abordaremos estas tres manifestaciones del otro, con el objeto de poner de manifiesto ciertos límites y ambigüedades en sus elaboraciones: por un lado, el punto de partida del análisis lo mantiene en vinculación con el enfoque y trayecto cartesiano, compartiendo elementos de su campo semántico y comprensivo que limitan su despliegue; por otro, el análisis de tipo genético en torno a los sedimentos pasivos de la experiencia del ego, le permite poner en evidencia un ámbito que constituye previo o correlativo a la esfera constituyente del ego. Con ello, buscaremos evidenciar

² Respecto a sus confluencias con el pensamiento de Husserl, véase Dastur 2011, pp.11-15.

³ También haremos referencia a sus elaboraciones respectivas en: *Ideen II* (1913); *Die Lebenswelt* (1916-1937) [DL] y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1936), entre otras. Al igual que con las obras de Heidegger, las traducciones relevantes de las citas irán entre paréntesis.

⁴ Podemos encontrar antecedentes en *Logische Untersuchungen II e Ideen II*. Para un análisis de este trayecto, en su vertiente ética, véase Iribarne 2007, pp.33-80. Cf. Walton 2009.

⁵ La fenomenología estática analiza situaciones de tipo terminal en el desarrollo de la vida del yo; por su parte la fenomenología genética considera las remisiones retrospectivas de la situación temporal en la que se encuentra el yo.

⁶ Para un análisis de estos estratos del ego en Husserl, véase Crespo 2016, pp.613ss.

⁷ La noema se halla constituido por un núcleo de cualidades predicativas (como color, forma, etc.) ordenadas alrededor de una unidad objetiva o x unitaria a la cual se remite la conciencia intencional. Véase Husserl *Ideen I*, pp.179-273 [210-315].

puntos en el que se articula esta comprensión en torno a la alteridad y el otro, en consideración de nuestra posterior vinculación con las elaboraciones respectivas de Heidegger.

2. a. El otro desde la esfera primordial del ego

En primer lugar, Husserl distingue que la realidad del mundo físico se manifiesta en el fenómeno de la percepción, pero la correspondiente a la psique ajena se revela primordialmente en el fenómeno de la empatía (*Einfühlung*). A partir de tal fenómeno, explicita la realidad mental que da sentido a la del prójimo, tomando como punto de partida el sentido “sujetos extraños” antes que de los otros en cuanto existentes en el mundo, es decir, pone de manifiesto la alteridad del otro en la esfera del ego, en tanto sentido.

En efecto, en una primera reducción tenemos la esfera primordial o de la propiedad (*Eigenheitssphäre*), que comprende lo que pertenece al ego trascendental: Husserl procede a realizar allí una *epojé*, abstrayendo las efectuaciones de la intencionalidad de la subjetividad extraña, reduciendo sólo a su esfera propia. Así, el ego empírico (“yo, este hombre”) revela una estructura esencial en la que transcurre la vida del ego trascendental, que incluye también la intencionalidad dirigida a lo extraño.

Allí se constituye un ego como reflejándose en el yo propio. Tal constitución se manifiesta como alter ego, es decir, como otro yo que remite al del fenomenólogo en tanto analogón de sí mismo, captado como aquel para el que también yo mismo soy otro y para el cual también existe un mundo. Esta captación no se da sin cierta diferencia irreductible, pues “el otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo” (Husserl *CM*, p.125 [156]). Nuestro autor describe aquí una experiencia y sentido de alteridad especular en la esfera primordial del ego, que da cuenta también de un margen y diferencia entre ego y alter-ego, el cual requiere una explicitación para dar cuenta del carácter trascendental del otro⁸. No obstante, vemos que este ámbito de manifestación, al hallarse ligado e inscripto en el marco representativo del yo, limita la explicitación de su carácter de alteridad en tanto tal.

2. b. Desde el *Lebenswelt*

Por otra parte, en esta esfera primordial lo extraño también se presenta co-determinando el sentido del mundo. En este marco, Husserl continúa su reducción: a) de lo que da su sentido a los seres del genero del yo; b) de todas las determinaciones de sentido del mundo fenomenal, los predicados culturales, herramientas, etc., que presuponen a otros yo; c) el pertenecer al mundo circundante de cada uno y que constituye su carácter de alteridad (aspiraciones, etc.). Con estas abstracciones se revela un estrato unitario del fenómeno “mundo” (en tanto correlato trascendental de la experiencia del mundo) que se manifiesta como condición de posibilidad de

la experiencia de lo extraño al ego y del sentido “mundo objetivo”. Con ello, me encuentro siendo en una naturaleza en la esfera de mi propiedad que se revela aquí anterior a todo sentido de una naturaleza “objetiva”: el mundo circundante como otra de las manifestaciones noemáticas de alteridad.

En tal sentido, este *Lebenswelt* propio (*mundo de la vida*), es decir, el que he constituido en mí a priori bajo la dirección del ego puro, contiene elementos trascendentales⁹ que permiten destacar que el mundo objetivo propio solo puede obtener validez sobre la base del acuerdo general, por ejemplo: las huellas de sentido presentificadas en objetos culturales dan cuenta de un mundo trascendental anterior al mundo fenoménicamente constituido. De esta manera se evidencia que sólo por medio de la constitución de la intersubjetividad se constituye este mundo experimentable y común mediante la cooperación de los egos puros.

Husserl ha llevado a cabo así la denominada *apercepción mundanizante de sí mismo* (*verweltlichende Selbstapperzeption*), distinguiendo todo lo incluido en su propiedad trascendentalmente, que es condición de que algo entre en su psique como psíquico (Ibíd., p.130 [163]), lo cual se articula con aquella primera experiencia de lo extraño en el ego. De esta manera, se abre un trayecto de análisis hacia sedimentos en la esfera del ego que aquí se evidencian como intersubjetivos, lo cual entendemos como una vía transicional respecto a la perspectiva cartesiana. Sin embargo, también aquí Husserl establece nexos especulares en la experiencia fenoménica de los otros.

2. c. El cuerpo físico extraño

En efecto, entre los cuerpos físicos del estrato unitario de la naturaleza primordial se destaca primariamente mi cuerpo físico-orgánico (*Leib*)¹⁰. El cuerpo propio es orgánico pues lo comando de modo inmediato y le atribuyo campos de sensación, experimento la naturaleza y la propia corporalidad orgánica.

La posición del propio cuerpo determina una perspectiva en el mundo que es la base para la percepción de los demás cuerpos¹¹. Específicamente, si otro entra en el campo de mi percepción, por medio de una presentación¹² se realiza una trasposición que liga aquel cuerpo al mío, en virtud de sus semejanzas. Esta trasposición nos es dada simultáneamente en el acto de percepción o apercepción dentro de la esfera primordial, por lo cual no puede ser comprendida como una inferencia del pensamiento. Con ello, Husserl pone de relieve que toda apercepción contiene una intencionalidad que nos remite a un objeto de un sentido análogo y constituido ante

⁹ Lo trascendente remite a lo objetual a que se dirigen los actos intencionales primarios, poniéndolos entre paréntesis para evidenciar los actos de la conciencia en su peculiaridad. Las trascendencias, en este caso, son los sujetos en tanto yoes puros ajenos.

¹⁰ El cuerpo en la esfera primordial tiene dos manifestaciones: es un cuerpo físico como cualquier otro (*Körper*), pero al mismo tiempo es un cuerpo orgánico (*Leib*) sentido y vivido “desde adentro”. Véase Husserl *CM*, pp.127-9 [159-61].

¹¹ Véase Husserl *Ideen II*, pp.55ss. [87 ss.].

¹² Término que designa el estar co-presente un ser-también-ahí en el sustrato del mundo primordial.

⁸ Para una interpretación del carácter radical de esta diferencia, véase Depraz 1995, pp.122ss.

mí por primera vez. En este marco subraya su lógica de base: conocemos *lo nuevo por medio de una referencia a lo antiguo*¹³. Este funcionamiento de trasposición y anticipación figura también en la distinción de la comprensión de sí y del otro a partir de la corporeidad.

Más en detalle: por medio de la apercepción analógica también percibimos el cuerpo físico extraño como cuerpo orgánico. Esta aprehensión analogizante indica que la instauración originaria es siempre presente y viviente, por lo cual el ego y alter ego son dados en un originario *emparejamiento (Paarung)*, es decir, presentándose configurados como par en esta actualidad viviente. Esto explica la coincidencia mutua de intercambio de sentidos: se efectúa una transferencia de sentido en los elementos apareados, lo cual remite a una asociación en una síntesis pasiva¹⁴.

Sin embargo, la unidad psicofísica del ego de aquel cuerpo percibido no puede llegar efectivamente a la presencia, no se manifiesta directamente como “el mismo ahí”, pues es otro yo en el modo de alter ego. Si lo percibiese directamente, su mundo pasaría a ser mi mundo y la analogía se convertiría en identidad como constitución de mi propio ego (Ibíd., pp.138-9 [174]).

Por ello, esta presentación tiene un estilo de verificación distinto del caso de la percepción, no puede aparecer como objeto constituido presente en mi mundo primordial si es presentado como centro constituyente de mundo. Aquel cuerpo se anuncia como orgánico solo en su comportamiento, cambiante pero concordante.

De esta manera, distinguimos un nexo de tipo espejular: el otro se manifiesta aquí como reflejo (*Spiegelung*) del yo, en la modalidad de analogía (*Analogon*), dándose así una duplicidad entre el ego y lo ajeno. Esto es crucial para comprender algunas consecuencias del emparejamiento y la empatía: comprendo su cólera o alegría, por ejemplo, a partir de mi propio comportamiento en similares circunstancias. En este marco, toda comprensión lograda del otro abre nuevas posibilidades para su comprensión y la propia, a partir de la dinámica entre diferencia y similitud.

Finalmente, la constitución del mundo común se efectúa también por medio de presentaciones comunes: dentro de la constitución del *Lebenswelt* propio, mi ego añade a las presentaciones intencionales, otras en las cuales se constituye la objetividad del mundo común. Estas designan el estrato del mundo objetivo que procede de las determinaciones comunes y relativas al ámbito de la actualidad. Pero este mundo objetivo (*objektiv*) manifiesta un carácter limitado respecto a mi *Lebenswelt*, puesto que me está cerrado el acceso directo del *Lebenswelt* propio del otro.

En suma, la empatía como experiencia del cuerpo del otro, está constituida por dos estratos: a) de modo

inmediato y originario, el cuerpo físico (*Körper*) ajeno dado en la intuición sensible; b) el cuerpo orgánico-físico, co-presente y fundado en él sin la apodicticidad del cuerpo propio. Como vemos, la comprensión de fondo se articula aquí desde un enfoque gnoseológico de la tematización del otro¹⁵. Ahora bien, con el objeto de evidenciar las remisiones a escalas mayores de tal enfoque y análisis, abordaremos su consideración del otro en el aspecto relacional y comunitario.

2. d. Las relaciones comunitarias

Como vimos, el mundo propio tiene como correlato un mundo objetivo por medio de aquel estrato de sentido descubierto en el ego. Desde aquí Husserl también distingue la manifestación de la comunidad monádica (*Monadengemeinschaft*) y despliega el proceso de comunización (*Vergemeinschaftung*) de las monadas¹⁶. Precisamente por las huellas que la remiten al ego, aquella puede ser comprendida como intersubjetividad trascendental, permitiendo dar cuenta de relaciones intermonádicas que son independientes y autónomas del mundo natural.

En general, Husserl distingue tres estratos para el análisis de la relación entre conciencia y mundo: estático (remite a la relación entre polo-yo y polo-objeto, en el horizonte indeterminado de mundo), genético (aborda la historia intencional del horizonte de mundo) y monadológico (articula los resultados de los modos anteriores)¹⁷. En el primero, el ego se da como vacío e idéntico al igual que el objeto; en el segundo, se ponen en evidencia su historia y el objeto se revela como perteneciente a un mundo circundante. En el tercer caso, se evidencian las relaciones intersubjetivas y las relaciones con el entorno: los objetos son aquí culturales y los sentidos son compartidos en un mundo común. El pasaje fenomenológico de la egología genética a la intersubjetividad también se articula desde la consideración del cuerpo propio y en la naturaleza primordial, por medio del recurso a la analogía, el emparejamiento y la empatía.

En el análisis de estos estratos, el mundo común y compartido prefigura el mundo natural. Allí se ponen de manifiesto participaciones en comunidades voluntarias o uniones de personas (*Personenverbände*), donde se adquieren nuevos sentidos y significaciones que implican intereses no reducidos a la esfera individual. Esta articulación de dos órdenes, también figura en sus tratamientos del cuerpo a escalas mayores.

En efecto, Husserl articula el *Leib* dando cuenta también de paralelos y semejanzas con objetos y sentidos culturales/espirituales (Husserl *Ideen II*, pp.236-47 [283-95]): por ejemplo, distingue unidades noemáticas a partir de multiplicidades de cuerpos reunidos en torno a obras o significaciones culturales, desde el despliegue de analogías entre el cuerpo individual y el cuerpo colectivo. En ese sentido, considera la corporalidad colectiva (*kollektive Leiblichkeit*), como orden o unidad supe-

¹³ Husserl *CM*, pp.141 [177-8].

¹⁴ Ello es desarrollado en las elaboraciones complementarias sobre las síntesis activas y pasivas: la primera, remite al sujeto productivo en la constitución de los objetos; la segunda, pone énfasis en la pasividad por la cual se ve afectado (previamente) por hábitos, patrones motores, disposiciones, emociones, etc. Véase, por ejemplo, Husserl, *AS*, pp. 3ss. Cf. Husserl, *AzpS*. La síntesis pasiva es un concepto problemático en la teoría de Husserl que permite reflexionar los fenómenos solo como fenómenos. Véase Richir 2012, pp.665-692.

¹⁵ Para un desarrollo de esta interpretación, véase Presas 1983, p.50.

¹⁶ Véase Husserl *Ideen II*, pp.173-281 [219-328]; *CM*, pp. 159-66 [189-211] y *DL*, pp.145-206.

¹⁷ Véase Husserl *CM*, pp.100-3 [118-22].

rior que prescribe sistemas de comportamiento posibles para sus miembros, cuyo correlato son objetos culturales y significaciones afines.

Junto a ello, podemos encontrar análisis de las instituciones sociales en su corporalidad colectiva y comportamientos característicos destacando habitualidades y sedimentaciones en el tiempo. El paso del *Leib* individual al colectivo también se establece por medio de analogías¹⁸, como otra modalidad de pasaje de la esfera propia a la intersubjetividad. Como podemos colegir, estos pasajes y reducciones a unidades superiores se despliegan sobre un supuesto de consistencia o armonía relacional

Específicamente, en el marco de estos análisis Husserl subraya que en las relaciones y co-presencia de conciencias se establece una comunidad armónica, a partir de la percepción de la personalidad ajena en tanto otro yo idéntico al mío. Ello implica la aptitud para la comprobación intuitiva de los contenidos ideales implícitos en significaciones y sentidos de sus menciones: una armonía como condición para una comunidad de sentido y de habla.

Esta armonía de las mónadas, correlativa a la constitución del mundo objetivo, se articula en la comprensión de una intersubjetividad, a partir de sujetos que tienen una constitución intencional mutuamente correspondiente y concordante (Husserl *CM*, p.138 [173]). En este marco, subraya que no refiere a una construcción metafísica o exterior de tal armonía monádica, sino que se halla vinculada con la explicitación de los contenidos intencionales a partir de las huellas del otro que encuentra en las reducciones antes mencionadas. Sin embargo, pueden presentarse algunas dificultades para admitir que la armonía monádica se evidencia estructuralmente en esta explicitación intencional. En tal sentido, distinguimos aquí un supuesto a priori que parece transferir notas de armonía y consistencia, propias de la dimensión del ego y su comprensión respectiva.

2. e. Algunas limitaciones de este enfoque

En este breve recorrido por distintos tramos de sus elaboraciones podemos distinguir tensiones y límites en la tematización de la alteridad del otro en tanto otro. Por una parte, el campo del sentido y las significaciones compartidas establecen un marco unitario para la correlación intersubjetiva, el cual se limita a una dimensión de análisis gnoseológica: reducciones que revelan la intersubjetividad ligada al conocimiento común, a los sentidos en objetos culturales afines y a la pertenencia a una comunidad de habla. Por otra parte, la pretensión de fundamentación absoluta en el horizonte cientificista de su enfoque, inscribe estos abordajes y los supuestos de base en un dualismo con sus limitaciones respectivas, enmarcado en la comprensión tradicional del ser como presencia. A nuestro entender, el abordaje desde la esfera del ego atraviesa las elaboraciones en torno a la alteridad del otro, proyectando su comprensión y campo asociativo.

En este marco, distinguimos una reducción epistémica y especular en estas elaboraciones de la intersubjetividad que deriva en un análisis restrictivo de la alteridad del otro: una consideración especular como mera modificación en la esfera del yo, que de cierto modo expulsa *lo auténticamente Otro del otro, más allá del análogo del ego*¹⁹.

En este sentido, la analogía, la empatía y el emparejamiento en la reducción a la esfera primordial, así como el supuesto de armonía, orientan la respectiva tematización hacia un horizonte donde parecen solaparse tensiones, conflictividades y diferencias que entendemos como inherentes a las relaciones intersubjetivas, lo cual es correlativo y derivado del enfoque para el análisis.

No obstante, sus análisis de los sedimentos pasivos del ego, que aquí se manifiestan como intersubjetivos, permiten dar cuenta de un ámbito preteórico y de correlaciones irreductibles para la constitución del mundo objetivo²⁰, lo cual nos permite distinguir una continuidad con el despliegue comprensivo de Heidegger en sus elaboraciones en torno a *SuZ*.

3. Heidegger y la alteridad constitutiva

En efecto, este pensador parte de la facticidad y la cotidianidad en sus consideraciones de la alteridad. Desde aquí, podemos reconocer un intento de superar los sesgos externalistas, duales y limitados de aquella fenomenología de la intersubjetividad²¹.

En sus diferentes elaboraciones respectivas, se aparta de los supuestos de armonía y de progresión teleológica: la tradición y los elementos de alteridad que le son inherentes nunca pueden dejarse definitivamente atrás, del mismo modo que los caracteres pasivos de la cotidianidad no logran ser superados definitivamente por la resolución del *Dasein*. Los análisis de Heidegger parten de un ámbito de alteridad en un camino contingente de asunción propia de la mismidad, sin remisión posible a un yo independiente de la cotidianidad y facticidad en el mundo²².

Estas consideraciones se especifican en la primera etapa de la analítica, donde da cuenta de la estructura originaria/compleja y el carácter irrebasable del ser-con. En ese marco, *SuZ* presenta breves desarrollos en torno a la forma auténtica de trato con los otros *Dasein*, en una tentativa transicional respecto al pensamiento y comprensión subjetivista. Nuestro autor busca apartarse de los escollos y limitaciones de aquella comprensión especular y metafísica del otro, en vistas a una transición

¹⁹ Véase Rossi y Muñiz 2012, p.83.Cf. Cataldo Sanguinetti 2018, p.202.

²⁰ Entre las recepciones contemporáneas de las elaboraciones de madurez de Husserl podemos encontrar enfoques de la intersubjetividad trascendental que parten de la co-origenariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de sujeto, mundo e intersubjetividad, articulados en una equiprimordialidad (*equiprimordiality*) constitutiva, en Zahavi 2003; Osswald 2014, entre otros. En este marco, encontramos desarrollos y continuidades de las formulaciones de Husserl en Marion 1989.

²¹ Véase las comparaciones respectivas en Inverso 2017, pp.62-7.

²² En especial, la discusión con Husserl en sus elaboraciones de comienzos de la década de 1920, se ciñe principalmente a sus *Logische Untersuchungen*. Al respecto véase, Volpi 2006, pp.131; 138.; Adrian 2013, pp.50-75.

¹⁸ Véase Husserl *Ideen II*, pp. 246s. [293 s.].

comprensiva de la alteridad, tal y como podemos distinguir en sus elaboraciones posteriores a 1930.

A continuación, nos detendremos en algunos sus trabajos en torno de esta época²³, a partir de dos tratamientos, en línea con nuestras indagaciones en los trabajos de Husserl: las cuestiones referidas al otro (en sus especificaciones en torno al Dasein) y aquellas que remiten a vínculos y relaciones entre los Dasein. En primer lugar, analizaremos la consideración estructural respectiva, junto a sus implicancias en lo referente a la identidad, corporeidad y sexualidad. Luego, distinguiremos su tematización del mundo común y las relaciones de co-existencia. Por esta vía nos proponemos, en particular, evidenciar continuidades y umbrales de transición respecto a la comprensión y análisis que este pensador articula, en el marco de sus lecturas críticas de Husserl y, en general, dar cuenta de su despliegue comprensivo de la alteridad en diferentes tematizaciones, como antecedente fundamental de una radicalización respectiva en el pensamiento filosófico contemporáneo.

3. a. La estructura de alteridad del Dasein

Los análisis de la constitución ontológica fundamental del Dasein revelan como fundamentales un conjunto de existenciales. La analítica existencial consiste en el desarrollo de tal conjunto, aunque sin lograr una aprehensión acabada²⁴. Con ello, Heidegger busca plantear totalizaciones desde estos aspectos estructurales y originarios. En tal contexto, tales determinaciones son desplegadas de modo formal, distinguiendo su anterioridad a todo comportamiento fáctico determinado.

Más en detalle, el despliegue de la analítica sobre las estructuras del Dasein descubre el siguiente orden de originariedad: el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)²⁵, la comprensión (*Verstehen*), el cuidado (*Sorge*) y la temporeidad (*Zeitlichkeit*). Este orden regresivo se enmarca en el camino a la pregunta del ser en general y revela que el horizonte del tiempo es aquel que permite plantear una totalización adecuada del Dasein²⁶. Precisamente en este marco Heidegger destaca el carácter originario del ser-en-el-mundo, a partir de sus análisis de la cotidianidad y la facticidad del Dasein.

Allí, tal estructura originaria se revela como ser-con (*Mitsein*), es decir, como entramado inter-vincular irreductible, que nuestro autor aborda en la consideración del tomar a su cuidado a los otros y en el análisis del sí mismo en la forma del Uno, entre otras. Por este medio,

evidencia el constitutivo demorarse y cuidarse en lo entorno del mundo del Dasein²⁷.

Este punto de partida para el análisis, en lugar de unidades y totalidades primeras, se despliega desde un entramado correlativo y co-originario que incluye, entre otros: el carácter fáctico e histórico del Dasein; su comprensión del ser, de los entes, de los otros Dasein y de sí mismo; su carácter proyectivo; su remisión constitutiva y constituyente en el trato con los entes (en su co-implicancia en la relación con los otros), etc.²⁸. Ello permite distinguir incluso un empuje socio-comunitario implícito en este entramado estructural del Dasein²⁹.

En suma, encontramos aquí estructuras que se distinguen de aquellas concepciones tradicionales que comprenden al existente humano de modo primario e independiente respecto al entorno o bien de aquellas que consideran la conciencia desde enfoques universales y centralistas, desde lo cual podemos distinguir claras influencias del trayecto de Husserl y su tentativa transicional³⁰. En este sentido, las relaciones con los otros y los elementos de alteridad respecto al ámbito de mismidad del Dasein, forman parte irreductible de este entramado estructural, tal y como lo articula en sus puntuales elaboraciones de época en torno a la identidad y la corporeidad.

3. b. El quién del ser-en-el-mundo

En *SuZ*, nuestro autor aborda con especial detenimiento aquella estructura originaria. En ese contexto, la vía inicial en la cotidianidad del Dasein es la indagación del trato con los útiles, pues es la relación más cercana dentro del mundo circundante.

En primer lugar, revela el entramado de remisiones en el que se inscriben los útiles, cuya significatividad en última instancia remite al Dasein; luego, con una orientación similar a la de Husserl, analiza el develamiento fenomenológico del mundo, a partir de la pre-comprensión que tenemos de la totalidad funcional de los útiles: el mundo se haya manifiesto antes de cualquier determinación por el pensamiento. Es precisamente en este marco, donde establece distinciones respecto al concepto de identidad en su vinculación con elementos estructurales de alteridad.

En efecto, como ser-en-el-mundo, el Dasein no se limita meramente a ser, pues también es un ser que le va su propio poder-ser³¹. Por ello, no es solo idéntico consigo mismo ontológico-formalmente, ni meramente

²³ Especialmente en *Sein und Zeit* (1927a) [*SuZ*]; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927b) [*DGPh*]; *Einleitung in die Philosophie* (1928-9) [*EP*] y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928) [*MAGL*], entre otros.

²⁴ Para un análisis de estas implicancias del carácter relacional y simultáneo del todo estructural del Dasein, véase Bertorello 2011, pp.120s.

²⁵ Para un análisis de las implicancias co-originarias de esta estructura en los aspectos vinculares y gnoseológicos, véase Haar 1988, pp.267ss. Y Xolocotzi y Huerta 2014, pp.9s., respectivamente.

²⁶ Esta totalización manifiesta una vía de continuidad fundamental con la consideración del *Ereignis* en sus trabajos de 1960. Al respecto, véase Simesen de Bielke 2017, pp.170-90.

²⁷ Diversos términos dan cuenta de este carácter complejo de la estructura de alteridad: El *Mitsein*, designa el ser en común como existencial; el *Mitdasein*, refiere a un Dasein concreto que no es el mío. El carácter interrelacional de los otros lo designa como *mit-da*. En cuanto al mundo común, lo designa como *Mitwelt*. Finalmente, *Miteinander* designa el carácter de ser unos-con-otros desde donde se desprenden los análisis de la sexualidad, la corporalidad, la amistad y el amor. Véase, Heidegger *EP*, p. 147; 327 [159; 342].

²⁸ Con ello Heidegger despliega una comprensión de no-fundamento para el Dasein. Al respecto, véase Ainsbinder 2008, pp.19ss.

²⁹ Respecto de esta interpretación, véase Rossi 2016, pp.141ss.

³⁰ Un análisis sobre aspectos transicionales en las elaboraciones de Husserl respecto de la consideración cartesiana de la conciencia puede encontrarse en Staiti 2012, pp. 40-56.

³¹ Lo cual supone una insuficiencia estructural. Un intérprete analiza las modalidades de ser del Dasein a partir de tal sesgo constitutivo, en Bauer 2016, pp.10-14.

consciente de su identidad. Pero entonces: ¿quién es el Dasein en su modo primario en la cotidianidad? Allí, su estructura interrelacional supone una dinámica de asunción o posicionamiento en el marco de la alternativa entre una reflexividad propia o impropia respecto a sí mismo (Heidegger *DGPh*, pp.242-3 [214]).

Por ello, el planteamiento de la pregunta por el *quién* del ser-en-el-mundo, esto es, por el *quién* del Dasein y aquel que comparte conmigo el mismo modo de ser, se diferencia del mero trato propio del ocuparse (*Besorgen*) de los útiles del mundo, reducido a la mera presencia y a su constatación del estar ahí delante (*Vorhandensein*). En este sentido, tal pregunta tiene un doble despliegue: por un lado, desde la cotidianidad con los otros en el mundo y por otro, en su posible resolución propia. Aún así, este último proceso de individuación (*Individuationsprozess*), donde el Dasein queda singularizado (*vereinzelt*), no debe interpretarse de un modo aislado pues, como es originariamente ser-con, un pliegue o modalización en la mismidad repercute correlativamente en toda la constelación co-originaria del Dasein.

3. c. La corporeidad y la neutralidad del Dasein

En tal sentido, el carácter co-originario e irreductible del ser-con figura en la consideración de la sexualidad y corporalidad. Brevemente: en seminarios de la época, Heidegger subraya que originariamente el Dasein es neutro. Solo en cuanto desarrolla fácticamente su existir, necesariamente rompe su neutralidad y deviene un ser sexuado, es fácticamente o varón o mujer.

Así, las posibilidades de la existencia humana no vienen determinadas originariamente por relación de sexo o género, pues estos son estructuralmente derivados. Esto se relaciona con la comprensión de la alteridad del otro, entendida como constitutiva: el Dasein, en su neutralidad metafísica, ya se halla determinado por y como el uno-con-otro³². Más aun, nuestro autor pone de relieve que el ser unos-con-otros no solo determina relaciones concretas, sino incluso la corporeidad.

Es por ello que la mismidad del Dasein no puede comenzar con una reflexión sobre sí, sino que siempre ya es co-originariamente ser-cabe (*Sein-bei*)³³, ser-con (*Mit-sein*) y ser-sí-mismo (*Selbst-sein*), solo explicitable reflexivamente en una instancia secundaria.

En el marco de este entramado, también aborda el cuerpo desde las estructuras originarias del Dasein, lo cual requiere una aprehensión ontológica adecuada: ar-

ticulado con su comprensión en torno a la estructura del ser-con, subraya que aclarar el modo de ser del Dasein es correlativo a una reelaboración de la tematización del cuerpo propio. Sin embargo, tales especificaciones presentan una limitada tematización en los trabajos de esta época.

3. d. Desde el mundo común

Por otra parte, la originariedad del ser-con también le permite reelaborar la comprensión del mundo común. En línea con los análisis de Husserl, destaca que al tener la misma forma ontológica, los Dasein manifiestan intuiciones puestas hacia lo mismo (*Selbiges*), aunque nuestro autor no lo desarrolla del mismo modo.

En línea con la pregunta por el *quién* cotidiano del Dasein, entiende que la mismidad debe distinguirse respecto del término identidad (*Identität*), pues incluye estructuralmente el ser-unos-con-otros. En este sentido, lo mismo no significa aquí ausencia de cambios, ni tampoco designa la identidad formal del ente consigo mismo. Más bien, en el marco irreductible de la relación con otros, en el mundo común y las significaciones compartidas, Heidegger destaca la referencia a una mismidad que alude al ente que es idéntico a sí y que como tal, entra en una relación de aprehensión por varios Dasein: es lo mismo en tanto que común para el ser-unos-con-otros, lo cual le permite poner de manifiesto la anterioridad de las relaciones co-originarias entre Dasein. Ello supone un mundo común desde el cual pueden aprehenderse los entes como idénticos a sí mismos.

En este marco, el análisis de la trama de significatividad del mundo, revela la ineludible inscripción remisional del otro, a partir de la consideración de los útiles en el mundo de la circunspección. Como en las elaboraciones de Husserl, aquí se pone de manifiesto una articulación irreductible entre el sí mismo y el otro en su confluencia en el mundo en común: ambos comparecen en la misma referencia al mundo. Por ello, este análisis no puede abordar en forma aislada el mundo común y el mundo de la mismidad (*Mitwelt; Selbstwelt*).

No obstante, Heidegger insiste en que sus elaboraciones no agotan la interpretación de la esencia del ser unos-con-otros (*Mit-einander*), sino que solo buscan poner de manifiesto su originariedad estructural y ontológica³⁴. A nuestro entender, esto se debe no solo al horizonte de la pregunta por el ser para sus análisis, sino también a la necesidad de una elucidación y una articulación comprensiva más apropiada de la alteridad del otro en tanto tal, tradicionalmente ligada al ámbito del ego y la consideración metafísica de la mismidad.

4. Vínculos entre los Dasein

Ahora bien, si la significación y estructura dinámica, constelada y de despliegue simultáneo implica que la vida fáctica del Dasein no puede ser agotada por medio de una reconstrucción que la abarque temáticamente por

³² La consideración de la neutralidad metafísica remite a la "originaria positividad y ponderosidad de su esencia (...) interna posibilidad que mana en cada existir y que posibilita la existencia". Esto designa cierta singularidad (*Einzelke*) en tanto aislamiento (*Isolierung*) metafísico del hombre. Sobre esta consideración de la analítica de la neutralidad metafísica previa a la corporeidad y la sexualidad, véase el despliegue pormenorizado que realiza en Heidegger *MAGL*, pp. 171-4 [160-2].

³³ En sus trabajos de 1927 esta estructura se encuentra como parte constitutiva de la *Sorge*. Tal expresión designa el involucrarse y formar parte del mundo del Dasein, es decir, como el estar-en-medio-de, también expresando la tendencia del Dasein a la caída. Véase, Heidegger *SuZ*, pp. 54-6 [80-2]. Para un análisis de las correlaciones del cuidado con los entes y con el sí mismo, véase Haugeland 2013, pp.76-90.

³⁴ Véase Heidegger *EP*, p.148 [160].

completo, aun así puede ofrecerse indicaciones formales al respecto, es decir, orientaciones de las formas puestas en juego en la facticidad.

En este marco, nuestro autor subraya la distinción entre el abordaje fenomenológico y aquel estrictamente moral o ético. Vimos que la prioridad del análisis ontológico se basa en la necesidad de aclarar una comprensión apropiada de las estructuras del Dasein. En tal sentido, la comprensión de la alteridad implicada en la tematización del otro, requiere una aclaración previa necesaria, que las inmediatas disquisiciones éticas corren el riesgo de obturar.

Por ello, los análisis ontológicos-existenciales que desarrolla en torno a las relaciones o vínculos entre Dasein, especialmente en *SuZ* y las elaboraciones preparatorias de la época, son particularmente limitados, por un lado, al análisis de estructura del cuidado y de la co-existencia (*Mitdasein*) y, por otro, al periplo de la mismidad desde la cotidianidad del Dasein. A continuación analizaremos cada uno de ellos, para desplegar la comprensión del otro y la alteridad que allí se articula, junto a sus tensiones y limitaciones respectivas.

4. a. La co-existencia y la solicitud

Como vimos, el mundo es compartido con otros desde su entramado de significatividad. Tal mundo en común (*Mitwelt*) está constituido irreductiblemente por la co-existencia (*Mitdasein*). Por ello, debido a la estructura de alteridad originaria del Dasein, el cuidado de sí (*Selbstsorge*) co-implica estructuralmente el cuidado de los otros. En este contexto, los desarrollos respectivos permiten distinguir entre el ocuparse de los entes en el mundo circundante (*Besorge*) y el cuidado de los otros en el modo de la solicitud (*Fürsorge*), del cual menciona algunas modalidades deficitarias y propias³⁵.

Más en detalle, el Dasein y el otro co-existen estructural y originariamente juntos, cuya co-comprensión se despliega a partir de esta estructura primaria: la comprensión de los otros es parte de la comprensión del ser del Dasein, lo cual implica que una modalización en una, modula también la otra³⁶. Por ello, en estas elaboraciones los otros son tematizados desde su ser-en-el-mundo y no de modo aislado. Incluso la percepción del otro como cuerpo se da en y desde esta estructura originaria de co-existencia, al punto que la ausencia o falta del otro también la supone.

Si estructuralmente el Dasein cuenta con los otros, entonces su proceso de singularización es una suerte de toma de posición respecto a tales relaciones. En este sentido, en lugar del par *ego/alter ego* de los análisis de Husserl, aquí nos encontramos con la correlatividad entre el ser-con en cada caso mío y la co-existencia con el otro, es decir, estructuras que designan que ambos son por-mor-de-sí mismos (*Umwillen seiner*), donde cada Dasein adviene sobre sí proyectado, arrojado.

Una de las ambigüedades que ha suscitado diversos análisis sobre los aspectos éticos en su obra, consiste en que con la solicitud Heidegger designa, a la vez, la aper-

tura originaria al otro y el trato fáctico/óntico en las relaciones vinculares³⁷. En estas últimas, destaca brevemente modos deficitarios e inmediatos de solicitud, entre los que menciona el aislamiento, el enfrentamiento, la diferencia y la soledad, los cuales se manifiestan como modalidades de relación cósmica en la apertura originaria hacia los otros.

No obstante, Heidegger también reconoce dos modalidades no deficitarias (extremas) de la solicitud: la sustitutivo-dominante (*einspringend-beherrschende*) y la anticipativa-liberadora (*vorspringend-befreiende*). En el primer caso, refiere a la sustitución del otro en su cuidado en el mundo, como relación relativa a la cotidianidad del Uno: el otro es despojado de su posible sí mismo propio, siendo reducido a lo que hace o se ocupa en el mundo, sin considerarlo en su potencia de singularización y carácter autónomo respecto a su existencia. En el segundo caso, en cambio, considera al otro como aquél que tiene su mismidad y existencia por delante. Es el modo propio del cuidado en la solicitud, ayuda al otro “a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Heidegger *SuZ*, p.122 [147]-la cursiva es del autor), cuya deriva posible es el compromiso y la auténtica solidaridad en la co-existencia. Desde allí, el otro es reconocido en su singularidad ontológica, esto es, en su diferenciación respecto al ser de lo cósmico, lo cual se vincula con un punto de partida diferente al de los análisis de su maestro: el Dasein propio del otro se revela desde la estructura de co-existencia y no a partir de una esfera egológica aislada o cerrada. De esta manera, la solicitud propia co-implica la resolución del Dasein y del otro³⁸.

Ahora bien, estos análisis han suscitado diversos debates en la recepción inmediata de su obra. Por un lado, la prioridad expositiva respecto al ser-con y la co-existencia parecen justificadas por su carácter co-originario, aunque implican ciertas consecuencias para la comprensión de las estructuras comunitarias del Dasein: ambos son analizados e interpretados desde la comprensión del ser-en-el-mundo como el cuidado de lo *a.la.mano*, esto es, como trato activo con los útiles. Es decir, los otros se manifiestan primariamente en el mundo circundante, a partir de lo cual el Dasein se comprende y se encuentra a sí mismo. Una de las consecuencias de proceder por esta vía es que la pregunta por el *quién* del Dasein se concreta en la comprensión cotidiana del Uno, en el modo inauténtico del ser-con. Aunque Heidegger insiste en que los otros y el ser ahí del Dasein no tienen la forma de ser de lo a la mano³⁹, un arrastre comprensivo y semántico de la perspectiva de análisis parece atravesar y limitar estas elaboraciones, tal y como ocurre con el enfoque de Husserl.

En este sentido, algunos intérpretes subrayan que este enfoque termina siendo puramente formal y limitado: porque interpreta la relación interpersonal desde la relación con las cosas, acaba en una primaria cosificación del otro o en una tematización sesgada. Por otro

³⁷ Tales ambigüedades son desarrolladas en Muñoz 2010, pp.102 ss. Cf. Luckner 2001, pp.166ss.; Theunissen 2013, pp.206ss.

³⁸ Un desarrollo de la interpretación de esta co-implicancia puede encontrarse en Rodríguez 2018, p.45s.

³⁹ Heidegger *SuZ*, p.118 [143].

³⁵ Véase Heidegger *SuZ*, pp.121-6 [146-50].

³⁶ Al respecto, véase Contreras 2018, pp.132s.

lado, si los otros quedan incluidos en la propia constitución del mundo, el análisis parece aún privarlos de una auténtica alteridad⁴⁰.

4. b. Heidegger y sus lecturas críticas de Husserl

Aun así, nuestro autor toma distancia de aquello que interpreta como las limitaciones de los análisis de Husserl⁴¹. Entre sus respectivas discusiones, destacamos la consideración originaria del conocimiento recíproco entre los Dasein y su crítica al análisis de la empatía como vía para el conocimiento de la vida psíquica ajena. En el primer caso, destaca que el conocimiento del otro se despliega a partir de la co-existencia originaria y se articula desde su modulación. Con ello, subraya la necesidad de establecer un análisis ontológico apropiado y primario, para poder desplegar luego las distinciones respectivas. En ese contexto, distingue que un análisis de la empatía es siempre derivado y secundario respecto a los relativos a la estructura de co-existencia ya abierta e inmediata, lo cual orienta los análisis primariamente a modos inter-vinculares impropios, rechazando con ello el supuesto de armonía postulada por Husserl. A este respecto, nuestro autor puntualiza:

“Este fenómeno, llamado, de manera no precisamente feliz, *Einführung* (empatía), 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(...) En el estar con otros y vuelto hacia otros hay, según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein. Pero esta relación-podría decirse- ya es constitutiva de cada Dasein, puesto que este tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de este modo, se relaciona con el Dasein. *La relación de ser para con otros se convierte entonces en la proyección ‘a otro’ del propio ser para consigo mismo. El otro es un ‘doblete’ del sí-mismo.* Pero se puede ver fácilmente que esta reflexión, aparentemente obvia, se apoya sobre una base endeble. El supuesto al que recurre esta argumentación no es válido, a saber: que el estar vuelto del Dasein hacia sí mismo es equivalente al estar vuelto hacia otro. Mientras no se haya probado de un modo evidente la legitimidad de este supuesto, seguirá siendo enigmático cómo la relación del Dasein hacia sí mismo puede *abrir al otro en cuanto otro*” (Ibid., pp.124-5 [149-50]-la cursiva es nuestra.)

En este fragmento, Heidegger sugiere una contraposición comprensiva fundamental: la mismidad del Dasein, con sus estructuras co-originarias, lleva implícita la alteridad, no como rasgo secundario o derivado, sino en forma constitutiva. A diferencia de las comprensiones tradicionales, el Dasein ya está en el mundo, ya está con otros, comprendiendo desde el mundo común⁴². De esta manera

el conocimiento del otro es correlativo a la comprensión de sí del Dasein, siempre y cuando no quede simulada u oculta su estructura primaria de co-existencia. Por ello, el camino será inverso al de su maestro: ¿cómo es posible desde allí, una dinámica hacia un sí mismo propio? ¿Cómo se despliegan las relaciones propias con los otros en la co-existencia, a partir del predominio de sus modos deficientes?⁴³ Desde este enfoque, el análisis de la mismidad cotidiana se revela como prioritario.

4. c. La caída en la cotidianidad

Las elaboraciones de la época de *SuZ* en torno al Uno y la mismidad también evidencian elementos irreductibles de alteridad en el punto de partida de los análisis⁴⁴. En detalle: primariamente el Dasein se comprende y habita a una determinada interpretación del existir desde la cotidianidad del Uno, lo cual abre posibilidades de su ser y las regula. En este sentido, queda inicialmente a merced de su propia tradición, pero no de modo definitivo pues puede develarla en tanto Dasein cuestionante: en cada situación, el Dasein pues puede escogerse, ganarse o perderse a sí mismo en su ser.

En efecto, las consideraciones del sí mismo del Dasein se desarrollan en el marco de la constelación estructural, donde la primera manifestación de relación a sí se da como uno-mismo, es decir, en la modalidad inauténtica de la caída en el Uno. La mismidad se revela inicialmente en la modalidad impropia: los otros Dasein se manifiestan en el mundo común llevando consigo su uno-mismo con/ en aquello que hacen, con su posición, aspectos, logros, éxitos o fracasos, sin una tematización propia.

En ese modo de ser, el Dasein esta disuelto en un ámbito inter-vincular donde se manifiesta una presión de obligatoriedad caracterizada por el término medio (*Durchschnittlichkeit*), es decir, por la nivelación de todas las posibilidades de ser, quitándoles su potencia de singularización.

Con esto, se despoja al Dasein de su responsabilidad de sí, anticipando toda decisión que manifiesta o juicio que emite lo cual, por el aligeramiento del propio esfuerzo que esto produce, refuerza su dominio sobre él.

El carácter fundamental del uno-mismo consiste en situarse a sí en el modo de ser de lo que busca en el cuidado, esto es, de un modo meramente presente y cósmico: en la costumbre y la publicidad de la cotidianidad se encubre la estructura del cuidado, de modo tal que el mundo y el uno-mismo aparecen como si simplemente estuvieran ahí, como dados y acabados. Esto obtura el carácter proyectivo del Dasein.

⁴⁰ Para un desarrollo de estas críticas, véase: Josep Coll 1990; Wolin 1990, pp.149s., entre otros.

⁴¹ Respecto al desplazamiento de la orientación epistemológica de la conciencia en Husserl, véase Walton 2006 y Rabanaque 2013, pp.216ss.

⁴² Para un desarrollo de las discusiones de Heidegger con la tradición griega respecto a esta estructura relacional de alteridad constitutiva, véase Candiotti 2016, pp.319-22.

⁴³ En este marco, subraya: “Que la ‘empatía’ no sea un fenómeno existencial originario, como tampoco lo es el conocer en general, no significa empero que no haya problemas respecto de ella. Su particular hermenéutica tendrá que mostrar que las diferentes posibilidades de ser del Dasein mismo falsean y deforman el convivir y el correspondiente conocimiento mutuo, impidiendo surgir una auténtica ‘comprensión’ y haciendo que el Dasein se refugie en sucedáneos; tendrá que mostrar también cual es la condición existencial positiva que presupone la posibilidad de la correcta comprensión de los otros” (Heidegger *SuZ*, p.125 [150]).

⁴⁴ En el mismo sentido, destacamos sus elaboraciones en torno al llamado de la conciencia (*Stimme des Gewissens*), la consideración de la culpa y la analítica de la muerte en *SuZ*, como fenómenos no voluntarios cuyo análisis pone el énfasis en su carácter de alteridad respecto de la mismidad cotidiana del Dasein.

En este marco, el Dasein habla y se comprende primariamente desde el lenguaje de la cotidianidad, huyendo de sí en su refugio en el Uno. Tal huida supone un ámbito de auto-remisión que, como vimos, se constituye relacionamente⁴⁵. En este marco, Heidegger destaca:

“Incluso cuando habla de sí mismo, el Dasein habla el lenguaje del mundo, en cuyo aspecto se ha perdido. En la curiosidad, pues, el Dasein huye de sí mismo. En esta huida se opone a posibles situaciones que impliquen una confrontación, una obligación, un compromiso, una elección. En esta huida el Dasein encuentra su refugio en la habladuría; la publicidad prescribe y sanciona ‘las cosas que deben haberse visto y leído’, alimenta nuevas necesidades del ver y descubre las cosas que proporcionan a ese ver una adecuada satisfacción” (Heidegger *BZ*, p.38 [53]).

Esta descripción es lo que entiende como caída (*Verfall*), donde el Dasein se mueve entre posibilidades que no son más que modos de perderse y tomarse a la ligera⁴⁶. Ahora bien, tales consideraciones, en el marco del periplo del Dasein hacia una mismidad propia, revelan algunos problemas en sus desarrollos, especialmente en lo que respecta a las elaboraciones en torno a la vida social: la propiedad parece desplegarse en una dimensión individual, al tiempo que su repercusión en el ser-con-otros recibe una especificación nimia. De este modo, los análisis inter-vinculares se muestran insuficientes, especialmente al momento de pensar una resolución colectiva por la vía de la propiedad⁴⁷.

En este sentido, aun cuando Heidegger analiza brevemente el gestarse histórico del ser-con propio⁴⁸, en relación a la resolución con la que el Dasein (desde su ser-con y co-existencia propios) se constituye como destino colectivo (*Geschick*) (opuesto al ser-con de la cotidianidad del Uno)⁴⁹, no por ello deja de presentar dificultades expositivas, por ejemplo: la comprensión de tal simultaneidad de los destinos individuales se pone en tensión con sus elaboraciones en torno al proceso de singularización, dado que este implica un margen sustractivo respecto a la cotidianidad del ser-con y la co-existencia, tornando difícil colegir cuál sería la

base desde la cual aquella singularización podría plerarse y diferenciarse.

De esta manera, el carácter estructural de la alteridad del otro, que se articula en estas especificaciones de los vínculos entre los Dasein, se topa nuevamente con dificultades vinculadas aquí con cuestiones relativas al lenguaje y al campo de tematización, aun ligadas a los centralismos subjetivistas de la tradición cartesiana.

5. A modo de conclusión

Como colofón proponemos un conjunto de puntualizaciones en el marco de este recorrido por elaboraciones de Husserl y Heidegger, en el marco de ciertas continuidades y diferencias en lo que respecta a su despliegue.

Desde allí, buscaremos distinguir algunas vías respectivas de continuidad, tanto en las elaboraciones posteriores de Heidegger, como en la recepción filosófica contemporánea.

En primer lugar, analizamos brevemente el abordaje genético de la esfera primordial del ego en el darse noemático del otro y la intersubjetividad. Allí, pusimos de relieve algunas tensiones y ambigüedades referidas al punto de partida tradicional de su enfoque, las limitaciones derivadas de la articulación en la herencia semántico-conceptual de la metafísica cartesiana, así como también su dilucidación de un ámbito previo o correlativo a la constitución del ego, en el cual se evidencian sedimentos intersubjetivos.

En este marco, distinguimos una transferencia de notas relativas a la dimensión del ego y la subjetividad hacia las consideraciones relativas al campo del otro o la intersubjetividad, tal y como reconocimos, por ejemplo, en la reducción epistémica y especular del enfoque y en el supuesto de armonía para las relaciones intersubjetivas. Desde allí destacamos, por un lado, el esfuerzo de Husserl por tematizar la herencia ineludible del lenguaje y la conceptualización metafísica cartesiana y, por otro, las limitaciones que ello implica para explicitar la alteridad del otro en tanto tal.

No obstante, la dilucidación de un ámbito previo a la esfera constitutiva del ego y sus sedimentos pasivos, teniendo en cuenta el despliegue respectivo en sus trabajos de madurez, a partir de sus consideraciones en torno al *mundo de la vida* (*Lebenswelt*)⁵⁰, nos permiten distinguir una influencia y continuidad con la articulación comprensiva del otro y la alteridad por parte de Heidegger, en lo que respecta a sus especificaciones del ámbito preteorético en la analítica del Dasein.

En segundo lugar, analizamos elaboraciones fundamentales de Heidegger en torno al otro y las relaciones entre los Dasein, como formas de articulación de su comprensión de la alteridad. Así distinguimos, por un lado, especificaciones en torno a la estructura del Dasein, la corporeidad, las relaciones entre identidad y mismidad; por otro, sus consideraciones en torno a las interrelaciones entre los Dasein, a partir de la coexistencia, la solicitud y las dinámicas desde la caída en la co-

⁴⁵ Ello ha suscitado algunas interpretaciones éticas, a partir de las relaciones y diferencias de esta perspectiva heideggeriana sobre el cuidado de sí respecto a la tradición antigua. Véase, en Adrian 2012, pp.76ss. Cf. Greisch 2003, pp.309-14.

⁴⁶ La consideración de las cosmovisiones en seminarios lindantes con *SuZ* pueden entenderse como reelaboración de las modalidades de caída en el Uno: figuras discursivas de alteridad a partir de los sedimentos de tradiciones y comprensiones históricas del mundo, que remiten a un co-gestionarse histórico del ser-con, sobre la base específica de la comprensión de sí y su relación con el carácter heredado del lenguaje. Al respecto, véanse sus desarrollos en *EP*.

⁴⁷ Al respecto véase, Dávila 2004, p.135. Cf. Mitterpach 2015, pp.66-71.

⁴⁸ Véase el parágrafo 74 de *SuZ*.

⁴⁹ Cuando Heidegger utiliza el término *Geschick*, alude al destino considerando que el Dasein forma parte de una comunidad o colectivo y, en el marco de esta interrelación y sedimentación, tiene o asume un destino: transmitiéndose una tradición heredada a la vez que elegida, es decir, ya no es cualquier posibilidad heredada sino la asumida propiamente. En cambio, la referencia al destino individual se halla significada en el término *Schicksa*. Véase Heidegger *SuZ*, pp.382-7 [398-403].

⁵⁰ Véase Husserl *DL*, pp.60-5; 175-8; 200-5, etc.

tidianidad, sin descuidar sus lecturas críticas de Husserl en sus trabajos previos a *SuZ*.

En este contexto, destacamos que su reconocimiento ontológico originario del ser-con, le permite dejar de preguntarse por el fundamento epistemológico garante de la unidad esencial intersubjetiva entre dos egos aislados entre sí, en un mundo compartido: el otro deja de ser aprehendido teóricamente como un alter ego en la esfera primordial de un ego puro. Frente a ello, comprende que las relaciones con los otros, como figura de alteridad, ya se encuentran radicadas estructuralmente en el Dasein y su ipseidad, apartándose de la comprensión de la identidad que supone un yo aislado o un mundo común desde la permanencia y la mera presencia⁵¹. Desde allí, desarrolla una posición crítica en torno a la empatía y se distancia del supuesto de armonía monádica, a partir de sus lecturas de los trabajos respectivos de Husserl.

De ese modo, nuestro autor se propone desplegar de un modo más apropiado una comprensión auténtica de la alteridad del otro, que tradicionalmente se ha visto limitada a la esfera del ego o el sí mismo, a partir de transferencias especulares, remisiones por analogía y reducciones metafísicas a la presencia. Sin embargo, sus compromisos ineludibles con el lenguaje y campo semántico tradicional, de los que también es heredero, se manifiestan en ciertas tensiones y ambigüedades en sus elaboraciones, las cuales también limitan el despliegue comprensivo de la alteridad del otro en tanto otro. Si bien destacamos que el horizonte de una ontología fundamental en sus elucidaciones explica en parte el carácter provisional, parcial e insuficiente de tales tratamientos, aun así distinguimos tensiones en su tratamiento, limitado por las implicancias del enfoque centrado en el Dasein, de un modo análogo a las elaboraciones de su maestro.

Asimismo, la singularidad ontológica que reconoce al otro en sus especificaciones inter-vinculares, se apoya mayormente en una aclaración de su modo de ser específico, es decir, en su diferencia con la modalidad de ser de lo cósmico. A nuestro entender, estas elucidaciones desde el entramado interrelacional del Dasein mantienen en su base comprensiva parte de los resultados de aquellas indagaciones fenomenológicas de Husserl.

Finalmente, vimos en *SuZ* algunos problemas derivados del análisis limitado de la mundaneidad del mundo al estar-a-la-mano lo cual, por razones metódicas, conducen al despliegue del ser-con para un momento posterior en la exposición. Si bien algunas recepciones críticas de su obra distinguen una transferencia comprensiva del ámbito cósmico de análisis a la tematización de las relaciones entre los Dasein, Heidegger insiste en que las estructuras co-originarias se hallan en el mismo claro (*Lichtung*) de comprensión y apertura del ser.

En tal sentido, insistimos en que la limitación de estas elaboraciones en torno a las relaciones entre los Dasein se halla mayormente vinculada a su consideración secundaria de los problemas éticos y a la primacía de la indagación ontológica: buscan destacar su carácter de es-

tructura originaria y simultánea con el mundo, en vistas de la pregunta por el ser en general. Precisamente en este marco destaca que la ética tradicional aún no ha tenido un auténtico y apropiado desarrollo⁵², pues implican bases comprensivas que no hacen más que reanimar valores en la era de la técnica y el dominio⁵³.

En este contexto, subraya que tan solo la metontología (*Metontologie*), en su consideración del ente en su totalidad, se presenta como el único ámbito donde pueden situarse las cuestiones de la ética⁵⁴. De esta manera, no es pertinente ceñir los análisis de las estructuras de ser-con y la co-existencia a las consideraciones ético-prácticas de relaciones entre los Dasein. Ello requiere previamente elucidar una adecuada comprensión de la alteridad del otro en tanto otro, que aún se halla limitada en estas elaboraciones tempranas.

Ahora bien, la necesidad de desplegar tal comprensión más adecuada motiva en parte su giro posterior a 1930, donde estas cuestiones ya no son pensadas en términos de estructuras individuales⁵⁵. En efecto, Heidegger muestra mayores reparos en la articulación lingüística en sus trabajos posteriores.

Los análisis pormenorizados sobre el otro se ven desplazados en pos de una comprensión de la alteridad desde la perspectiva relacional del *Ereignis*, es decir, un despliegue hacia una alteridad radical, solo articulable en un marco relacional histórico con el ser.

Específicamente, en estas elaboraciones su camino en la comprensión de la alteridad radicaliza su alcance desde diversas tematizaciones: las consideraciones relacionales Dasein-ser en el marco del *Ereignis*⁵⁶; los análisis del otro comienzo del pensar desde el aplastamiento propio del mundo de la técnica⁵⁷; las elaboraciones en torno al Decir originario⁵⁸, entre otras.

Este camino y sus derivas han permitido continuidades y desarrollos contemporáneos a partir de una comprensión-otra de la alteridad, la cual se despliega más allá de la metafísica de la presencia y del encorsetamiento del pensar representativo con sus limitaciones desde el lenguaje técnico-proposicional. Podemos reconocer estos tramos del pensar, por ejemplo, en los tratamientos sobre la alteridad del rostro en Levinas y el por-venir o el Acontecimiento en Derrida⁵⁹. Desde allí, encontramos perspectivas que se abren desde aquella vía transicional, reelaborando las consideraciones tradicionales sobre el otro, el prójimo y las relaciones humanas. En definitiva: un camino hacia la alteridad del otro en su multiplicidad y diferencia, esto es, sin la tentativa de aprisionar su extranjería (ya abierta) frente a las fronteras y muros de lo Mismo.

⁵² Esta distinción ha permitido que diversos intérpretes contemporáneos analicen las posibilidades y límites de una ética no-normativa desde estas elaboraciones. Véase Arrese Igor 2011, pp.119 ss. Cf. Adrian 2012, pp.76-79.

⁵³ Podemos encontrar un desarrollo de estas relaciones entre praxis y comprensión tradicional en Volpi 1996; Villarroel 2006, p.97.

⁵⁴ Véase Heidegger *MAGL*, pp.196-202 [182-6].

⁵⁵ Al respecto, véase Vattimo 1991, p.136. Cf. Rocha de la torre 2009, pp.162-64.

⁵⁶ Por ejemplo, véase Heidegger *ID*, pp.75-7; 91.

⁵⁷ Véase Heidegger *WM*, p. 257; 301, entre otros. Al respecto, véase Held 1991, pp. 32ss.

⁵⁸ Véase, Heidegger *US*, pp. 98ss.

⁵⁹ Por ejemplo, véase Levinas 2001, pp.21s.; Derrida 2017, pp.13-66.

⁵¹ Un intérprete distingue vías para pensar una ética posmetafísica a partir del despliegue de esta estructura del Dasein en *SuZ*, en Duarte 2006, pp.74s.

Bibliografía

- Adrian, J. *Ser y tiempo: ¿una ética del cuidado?*, Aurora, N.13, 2012, pp.74-9.
- Adrian, J. *Husserl, Heidegger y el camino de la reflexión*. Logos, N.46, 2013, pp.47-75.
- Ainbinder, B. *Wieviel Schein, soviel Sein. La impropiedad como forma primaria de donación del fenómeno*. En: Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica, N.6, 2008, pp.13-48.
- Arrese Igor, H. *La ética de la autenticidad en ser y tiempo*, en Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, N.15, 2011, pp.118-141.
- Bauer, E. *Verstehen als Existenzial menschlichen Daseins*, In: Existenzanalyse V.33, N.1, 2016, pp.4-14.
- Bertorello, A. *La estructura semántica del dasein en Sein und Zeit de M. Heidegger*, en Horizontes filosóficos: revista de filosofía, humanidades y ciencias sociales, N.1, 2011, pp.11-21.
- Candioto, L. *Heidegger's ontic relatedness: Pros ti and Mitsein*, Aurora, Rev. de filosofía, V.28, N.43, 2016, pp.313-328.
- Cataldo Sanguinetti, G. *Muerte y alteridad existencial en Martin Heidegger*, Eikasia, Revista de filosofía, N.80, 2018, pp.199-217.
- Coll, J. *La intersubjetividad en Heidegger*, en Taula, N.13-14,1990, pp.191-207.
- Contreras, A. *El otro cuya palabra puede transformarse. El papel de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer*, Eidos, N.28, 2018, pp.128-156.
- Crespo, Mariano *Fenomenología, sentimientos e identidad. La contribución de la fenomenología husserliana de los sentimientos a la cuestión de la identidad personal*, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, V. 33, N. 2, 2016, pp.605-617.
- Dastur, F. *Heidegger et la pensée à venir*, J. Vrin, Paris, 2011.
- Dávila, A. *Hacia una ontología de la comunidad a partir de Heidegger*, en Intuición Revista de filosofía, 1, 2004, pp.116-36.
- Depraz, N. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris, Vrin, 1995.
- Derrida, J. *Psyché. Invenciones del otro*, Bs As., Ed. La Cebra, 2017.
- Duarte, A. *Heidegger y el otro (Ser y tiempo: una ética posmetafísica)*, Daimon. Revista de Filosofía, N.37, 2006, pp.73-84.
- Greisch, J. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 2003.
- Haar, M. *Stimmung et pensée Dans: Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (*Phaenomenologica* V.108), 1988.
- Haugeland J. *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*, en Rouse J. (Ed.) (Cambridge MA: Harvard University Press), 2013.
- Heidegger, M. [WM] *Wegmarken, 1919-1961* [T.C.: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, trad.: Helena Cortés y Arturo Leyte] (GA 9).
- Heidegger, M. [OHF] *Ontologie. Hermeneutik der Factizität, 1923* [T.C.:*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2008] (GA 63).
- Heidegger, M. [EPhF] *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24)*, ed. F.-W. von Herrmann, 1923-1924 [T.C.: *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2014, Trad.: Juan José García Norro] (GA 17).
- Heidegger, M. [BZ] *Der Begriff der Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, 1924[T.C.: *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008] (GA64).
- Heidegger, M. [SuZ] *Sein und Zeit, 1927a* (T.C.: *Ser y Tiempo*, Santiago, Ed. Universitaria de Chile, 1997, Trad. J.E. Rivera; *Ser y tiempo*, Buenos Aires, FCE, 2000, trad. J. Gaos) (GA 2).
- Heidegger, M. [DGPh] *Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927b* [T.C: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000] (GA 24).
- Heidegger, M. [MAGL] *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Summer semester 1928)*, ed. K. Held, 1990[T.C.: *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis, 2014, trad.: Juan José García Norro] (GA 26).
- Heidegger, M. [EP] *Einleitung in die Philosophie (Winter semester 1928/29)*, ed. O. Saame ET I. Saame-Speidel, 2001 [T.C.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2001, Trad: Manuel Jiménez Redondo] (GA 27).
- Heidegger, M. [US] *Unterwegs zur Sprache, 1950-1959* [T. C.: *De camino al Habla*, Barcelona, Serbal, 2002, trad. Ives Zimmermann] (GA 12).
- Heidegger, M. [ID] *Identität und Differenz, 1955-1957* [T.C.: *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2008. trad. Helena Cortes y Arturo Leyte] (GA 11).
- Held, K. *Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger*, in Dietrich Papenfuß y Otto Pöggeler (eds.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vol. I, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, pp. 31-56.
- Husserl, E. [Ideen II] *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952[1913] [T.C.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE, 2003, Trad: Zirión, Antonio] [Husserliana (Hua) 4].

- Husserl, E. [KW] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Herausg. V. W. Biemel, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954[1936] [T.C.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Bs. As. Prometeo, 2008, trad. Julia Iribarne] (Hua 6).
- Husserl, E. [AzpS] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1928-1926*, M. Fleischer (Hrsg.), Den Haag, 1966 [1926-8] (Hua 11).
- Husserl, E. [CM] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. S. Strasser. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973[1931] [T.C.: *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, Trad.: Mario Presas] (Hua 1).
- Husserl, E. [LU II] *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ed. Ursula Panzer, La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984 [1900-1901] [T. C.: *Investigaciones lógicas II*, Alianza, Bs. As. 1985, and Trad: Morente-Gaos] (Hua 19).
- Husserl, E. [Ideen I] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: Ergänzende Texte, Ed. Karl Schuhmann. La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988 [1913] [T.C.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, Trad.: José Gaos] (Hua 3-2).
- Husserl, E. [AS] *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, R. Breeur (Hrsg.), Dordrecht, 2000 [1920-1] (Hua 31).
- Husserl, E. [DL] *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)* Ed. Rochus Sowa. New York: Springer, 2008 [1916-37] (Hua 39).
- Inverso, H. *Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica*, *Estudios de Filosofía*, N.56, 2017, pp. 49-72.
- Iribarne, J. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, U. Pedagógica Nacional, San Pablo, Bogotá, 2007.
- Levinas, E. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, trad.: José Luis Pardo, 2001.
- Luckner, A. *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit*, en Rentsch (comp.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 149-68.
- Marion, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, PUF, 1989.
- Mitterpach, K. *On Heidegger's Authenticity. Perplexity of Ontological Guidance*, in *Sincronía*, N.68, 2015, pp. 58-73.
- Muñoz, I. *Anotaciones sobre una posible fundamentación de la ética en Ser y tiempo de Martin Heidegger*, *Praxis Filosofía*, N.31, 2010, pp.99-108.
- Osswald, A. *Afección y mundo en los Manuscritos-C de Edmund Husserl*, en *Revista de Filosofía*, N.39, 2014, pp.101-119.
- Presas, M. *La experiencia del otro*, *Escritos de Filosofía*, N°12,1983, pp. 47-51.
- Rabanaque, L. *La vida entre conceptos abstractos y conceptos saturados. Dilthey y Husserl en torno a la naturaleza y el espíritu*, *Escritos de filosofía*, N.1, 2013, pp.207-221.
- Rocha de la Torre, A. *Lenguaje y reconocimiento: una perspectiva heideggeriana*, *Estud.filos.*, N.41, 2009, pp.155-180.
- Rodríguez, R. *Resolución y alteridad: ¿hay una medida en el trato con el otro?*, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, monográfico «Heidegger: caminos y giros del pensar», N.9, 2018, pp.39-48.
- Rossi, L. *El problema de la comunidad en Ser y tiempo*, en: Lythgoe-Rossi, *Ser y tiempo. Singularización y comunidad*, Bs. As. Biblos, 2016, pp. 103-200.
- Rossi, M. y Muñoz, M. *Hermenéuticas de la intersubjetividad en Hegel y Husserl*, en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* Año 9, N.16, 2012, pp. 67-93.
- Richir, M. *Síntesis pasiva y temporalización/especialización*, *Acta fenomenológica Latinoamericana*, V. IV, Circulo Latinoamericano de fenomenología, Lima, 2012, pp. 665-692, [En línea] http://www.clafen.org/AFL/V4/665-692_DOC_Richir.pdf (Consulta 20/12/18).
- Santiesteban, L. *Heidegger y la ética*, México, Editorial Aldus, 2009.
- Staiti, A. *The Pedagogic Impulse of Husserl's Ways into Transcendental Phenomenology*, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, N.33.1, 2012, pp.39-56.
- Simesen de Bielke, M. *De la aporía del tiempo y el alma a la temporalidad del Dasein*, *Diánoia*, V.LXII, N.79, 2017, pp.165-192.
- Theunissen, M. *El otro. Estudios sobre ontología social contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Vattimo, G. *La ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Villarroel, R. *Heidegger y la filosofía práctica, ser y tiempo como un palimpsesto*, *Revista de filosofía*, N.62, 2016, pp.81-99.
- Volpi, F. *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*, *Seminarios de filosofía* N.9, 1996, pp. 45-73, [En línea]: <http://www.konvergencias.net/volpi.htm> (Consulta 20/12/19).
- Volpi, F. *Ser y tiempo: semejanzas con la Ética Nicomaquea*, en *Signos filosóficos*, V.VIII, N.16, 2006, pp.127-47.
- Walton, R. *La filosofía como ciencia estricta según Husserl*, *Anuario de filosofía jurídica y social*, 2006, pp.21-53.
- Wolin, R. *The Politics of being: the political thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia University Press, 1990.
- Xolocotzi, Á. y Huerta, V. *De camino a una hermenéutica de la afectividad*, en *Revista interdisciplinaria de filosofía y psicología*, V. 9, N.31, 2014, pp.3-9.
- Zahavi, D. *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp.157-80.