

T

Acerca del convivir humano inmediato y habitual. El planteamiento de Heidegger

Jorge Acevedo Guerra

La aparición *inmediata y habitual* del otro ser humano no se da mediante una previa reflexión sobre el propio ser, sobre la propia intimidad, sobre la propia consciencia. Es lo que hace notar Heidegger desde, al menos, 1923. En su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* pone de relieve que los otros hombres hacen frente o comparecen *primariamente* a partir del mundo en común de la *πρᾶξις* [*praxis*], en que tanto ellos como yo existimos de manera práctica o pragmática, esto es, vinculándonos con *πράγματα* [*prágmata*], *asuntos o importancias*, en la traducción que da Ortega de esa palabra. Al manifestarse el mundo común, comparecen también los otros.

Didácticamente, recurre a tres ejemplos para explicar su planteamiento: 1.- El de una mesa. 2.- El de un libro. 3.- El de nuestra conducta respecto a los otros en el quehacer común con ellos.

En cuanto al primer ejemplo, dice lo siguiente: «Lo que aparece es lo que es y como es, en cuanto “la mesa ésta, aquí” en que a diario comemos *nosotros* (uno, y uno bien determinado), en la que en aquella ocasión se entabló aquella conversación, jugamos a aquel juego y *estaban* también *allí* tales personas determinadas, es decir, en el estar, ser aquí de la mesa ésta todavía están ahí, siguen *siendo* con ella»¹.

¹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid 1999, p. 125 (*Gesamtausgabe* (en adelante, GA) Vol. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*), hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, p. 98. He modificado ligeramente la traducción. Tengo también ante la vista *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, trad. de Alain Boutot, Gallimard, París 2012. Respecto del concepto de *factivité*, véase la nota de Jaime Sologuren acerca del neologismo *factivement*. Cfr. François Fédier, *Hannah Arendt, a propósito de Heidegger*, trad. de Jaime Sologuren y Jorge Acevedo, «La lámpara de Diógenes», 16-17, Puebla (México) 2008, p. 30.

A propósito del segundo ejemplo, dice esto: «este libro de aquí, regalado por X, que el encuadernador B tan mal lo encuadernó»².

El tercer ejemplo tiene un carácter mucho más general que los dos anteriores, relativos a algo muy determinado: una mesa, un libro. Dice así: «Uno hace una cosa de tal modo que ante los demás, ante los otros aparezca de tal o cual manera, obtenga su respeto o logre superar a tales»³.

Luego, Heidegger precisa y generaliza aún más lo que ha indicado antes a través de los tres ejemplos ya señalados. Afirma que «la manifestación de los otros que fácticamente viven en lo que comparece queda determinada más precisamente por el carácter de “*mundo común*” [“*mitweltlich*”], es decir, los otros, en tanto viven fácticamente, comparecen “en el mundo”, “mundanamente” [begegnen “*weltlich*”]; esto es, en cuanto son aquellos con los que uno “tiene que hacer algo” en común, con los que uno trabaja o con los que uno proyecta hacer algo; (por este algo, y a causa de él, muchos otros son “indiferentes”); mundo “común” en la medida en que es donde son los otros con los que “uno mismo” [“*man selbst*”] tiene algo que hacer»⁴.

Esta manera de comparecer inmediata y regularmente los otros, que ocurre a partir del mundo común en que nos afanamos es, a la par y sorprendentemente, el modo en que nosotros mismos nos hacemos primariamente presentes para nosotros mismos. Y en ninguno de los dos casos hay una captación expresa o teórica; ni en lo que se refiere a los otros ni en lo que nos atañe a nosotros mismos.

A propósito de esto último, advirtamos lo siguiente: se podría pensar que la presencia *primaria* de uno mismo frente a sí mismo implica algún tipo de introspección, alguna mirada expresa hacia la inmanencia de la consciencia, algún tipo de reflexividad deliberada sobre las propias vivencias y su curso. Pero no habría nada de eso. «En el aquí de la mesa y de las demás “cosas” del mundo con que nos encontramos – señala Heidegger –, es uno mismo lo que aparece, sólo que de modo no destacado. [...] Pero sobre todo – advierte –, está uno mismo ahí de esta manera, *sin volver la mirada hacia el propio yo, sin reflexión de ningún tipo*; por el contrario, uno mismo se encuentra a sí mismo [man selbst begegnet sich] en ese estar ocupado con el mundo»⁵.

En la conferencia *El concepto de tiempo*, de 1924, insiste Heidegger en

² M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, cit., p. 125 (GA 63, p. 98).

³ *Ibid.* (*ibid.*).

⁴ *Ivi*, p. 126.

⁵ *Ivi*, pp. 126 sgg. Énfasis añadido.

el fenómeno que consiste en que «en el término medio del Dasein cotidiano no se da ninguna reflexión sobre el yo y la mismidad». No obstante – y contrariamente a lo que siguiendo modos habituales de pensar alguien podría imaginarse –, «a pesar de eso el Dasein se tiene a sí mismo. Se *encuentra* consigo mismo [Es *befindet sich bei sich selbst*]». Como se ha dicho previamente, este encontrarse a sí mismo acontece de manera no reflexiva o prerreflexiva, para utilizar un término de Sartre. «El Dasein da consigo en aquello de lo que normalmente se ocupa»⁶. Así, pues, «en cierto modo yo mismo soy aquello con lo que trato, aquello de lo que me ocupo, aquello a lo que me ata mi profesión [Beruf]»⁷. El mundo, el co-mundo, el mundo en común y el quehacer que me vincula esencialmente con él se muestran como determinantes en mi *primario* encontrarme conmigo mismo.

En *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, considerado por F.-W. v. Herrmann como el texto embrionario de la obra fundamental *Ser y tiempo*, Heidegger vuelve sobre los planteos que hizo anteriormente, aunque en el tratado los aborda de otra manera, lo que contribuye a su esclarecimiento. El ejemplo de la mesa aparece de nuevo, conjugado con varios otros. «La mesa que se encuentra allá en un determinado lugar remite a aquellos con los que uno comparte diariamente la mesa; la herramienta que comparece en el uso ha sido comprada en..., ha sido reparada por...; el libro ha sido regalado por...; el paraguas que está en la esquina fue olvidado por... Aquello de lo que uno se ocupa en el trato con el mundo circundante comparece como algo que se presenta con este o aquel aspecto *ante* los otros, como algo que les resulta útil, que despierta su interés y que puede distinguirse de otras cosas. El *mundo circundante* [*Umwelt*] deja comparecer a los otros que nos resultan inmediatamente conocidos y familiares; en la ocupación circunmundante, los otros están ya siempre ahí como aquellos con los que uno tiene que habérselas en la ocupación»⁸.

Insiste en el fenómeno del primario comparecer de uno mismo “ante” sí mismo, fenómeno cuyas características son semejantes a las que ostenta la comparecencia de los otros. A continuación del texto recién citado, agrega: «Ahora bien, uno no sólo se encuentra con los otros; *uno* también se encuentra a *sí mismo* en aquello que uno hace, en aquello que uno espera, en

⁶ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Ed. Trotta, Madrid 1999, pp. 39 sgg. (GA 64: *Der Begriff der Zeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 2004, p. 114).

⁷ *Ivi*, p. 39 (*ibid.*).

⁸ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona 2008, p. 35 (GA 64, pp. 24 sgg.).

aquello que uno evita, en aquello en lo que uno permanece mientras está ocupado en algo». Y otra vez hace notar que «este encontrarse a sí mismo [Sichselbstbegegnen] a partir del mundo circundante se produce sin necesidad de recurrir a una introspección dirigida al yo o a una percepción reflexiva de vivencias y actos “internos”»⁹.

En el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) el asunto que estamos abordando reaparece complicado con muchos otros, en los cuales, por cierto, no entraremos. Tengamos en cuenta que, como subraya Alain Boutot, su cercanía con *Ser y tiempo* no consiste solamente en que la problemática desarrollada en ambas obras es esencialmente parecida, sino que también en el hecho de que la parte principal del curso se vuelve a encontrar casi literalmente en el tratado de ontología fundamental, hasta el punto de que se puede considerar el curso no sólo como una primera versión de la obra capital de Heidegger, sino incluso como toda una primera redacción suya¹⁰.

Algunos ejemplos que ya hemos traído a colación se reiteran; en algunos de ellos, sin embargo, Heidegger refiere a algunos aspectos que no estaban en los textos anteriores. Por lo demás, a propósito de esto podríamos partir de un “principio” filológico para llegar a “otro”. El primero dice: si dos dicen lo mismo, no es lo mismo. Sobre esa base, alcanzaríamos un segundo “principio” que, arriesgándonos, enunciaríamos así: si un filósofo dice lo mismo en un contexto diferente, no es lo mismo que lo que dijo en el primer contexto. Entre paréntesis: mi hipótesis se basa en lo que advierte Ortega en el capítulo XI de su tratado filosófico-sociológico. Dice allí: «Desde hace bastantes años postulo una nueva filología.[...]. Esta nueva filología tendrá, por ejemplo – conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez –, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *Duo si idem dicunt, non est idem*, si dos dicen lo mismo...pues no es lo mismo»¹¹.

Leemos: «La herramienta que utilizo la compré donde...; el libro me lo regaló ...; el paraguas lo olvidó... La mesa del comedor de casa no es un tablero redondo sobre una armazón con patas, sino un mueble situado en

⁹ *Ivi*, p. 36 (*ivi*, p. 25).

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, Prefacio y traducción de Alain Boutot, Éd. Gallimard, París 2006, p. 9.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* [Curso de 1949-1950], *Obras Completas* (O. C.) Vol. X, Fundación José Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid 2010, pp. 303 sgg. Cito según esta excelente nueva edición de las obras de Ortega, publicada ente 2004 y 2010.

un sitio determinado que a su vez tiene sus sitios propios en los que todos los días se encuentran otros bien concretos. Y el sitio vacío me presenta [appräsentiert] justamente el *Mitdasein* [la coexistencia] de otro, al implicar que falta»¹². Es preciso, pues, destacar ahora que desde el mundo en común no emerge sólo la presencia del otro, sino también su ausencia.

Como en los casos ya examinados, a partir de los ejemplos particulares Heidegger avanza hacia un planteo más general en el que se introducen nuevos matices: «Asimismo, aquello con que nos ocupamos en nuestro quehacer cotidiano puede estar presente en el cuidado [in der Sorge] en cuanto algo que puede ser de provecho para otro, algo que le vaya a estimular, o a aventajar, algo que está en una relación cualquiera con los demás – *la mayoría de las veces sin que se sepa expresamente de ello*. En todo aquello con lo que tratamos, y sobre todo en las cosas del mundo, coexisten los demás, y en particular aquellos con los que cotidianamente se está»¹³.

De nuevo, Heidegger señala que lo que ocurre con los otros también ocurre conmigo: «en la propia subsistencia fenoménica de la cotidianidad del Dasein se ve claramente que en aquello con que uno se ocupa a diario no sólo están los demás sino curiosamente “*uno mismo*”»¹⁴.

En un curso posterior, Heidegger reafirma con extraordinario vigor esto último: «El yo está presente al Dasein – dice –, sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver atrás, es sólo uno de los modos de *aprehensión* de sí, pero no el modo primario de aprehenderse a sí mismo. [...] el Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra [es findet sich] primaria y constantemente en las cosas*, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa»¹⁵.

Aunque no tengo la menor intención de introducirme en los complejos

¹² M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza, Alianza, Madrid 2006, p. 299. (GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. Petra Jaeger, 1979, p. 329).

¹³ *Ibid.* (*ibid.*). Destaco lo que pongo en cursiva para poner de relieve que los fenómenos que Heidegger describe son, más bien, prerreflexivos.

¹⁴ *Ivi*, p. 302 (*ivi*, p. 332).

¹⁵ M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927], Prólogo y trad. de Juan José García Norro, Ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 201 (GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1975, p. 226).

asuntos planteados en este apartado b del § 15, creo pertinente no abandonarlo de inmediato y detenerme en unas palabras suyas que vienen especialmente al caso. «En principio y la mayoría de las veces [zunächst und zumeist: inmediata y regularmente] nos tomamos a nosotros mismos tal como la vida cotidiana sugiere; no sutilizamos ni diseccionamos nuestra vida anímica. Nos comprendemos de un modo cotidiano o, como podemos formularlo terminológicamente, *no propiamente* [nicht eigentlich] en el estricto sentido de la palabra, no de continuo a partir de las posibilidades más extremas y más propias de nuestra propia existencia, sino *impropiamente* [uneigentlich], es verdad que a nosotros mismos, pero de un modo tal que *no nos pertenecemos* [wie wir uns nicht zu eigen], sino que, en la cotidianidad del existir, nos hemos perdido [verloren haben] a nosotros mismos en las cosas y en los hombres. “No propiamente” [nicht eigentlich] significa: no como en el fondo podemos ser nuestros. Sin embargo “estar perdidos” [Verlorensein] no tiene una connotación negativa, peyorativa, sino significa algo positivo: que pertenece al Dasein mismo. La comprensión de sí mismo de término medio que tiene el Dasein toma al yo [das Selbst] como impropio [un-eigentliches]. Esta comprensión de sí impropia que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico [ein unechtes Sichverstehen]. Por el contrario, este tenerse cotidiano dentro de nuestro fáctico, existente, apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico [echt], mientras todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico [unecht] en el grado más alto o incluso patológicamente excéntrico»¹⁶.

De partida, consideremos que en Heidegger no coinciden propiedad y autenticidad, así como tampoco impropiedad e inautenticidad. Se puede ser auténtico en la impropiedad; por el contrario, se puede ser inauténtico en el «extravagante ahondar en el alma».

Vale la pena detenerse un momento en esto. En el §17 del curso de 1925-1926 – *Preocupación como ser de la existencia. Asistencia y procurar; propiedad e impropiedad* –, Heidegger esclarece en primera instancia los vínculos entre propiedad / impropiedad [Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit] y autenticidad / inautenticidad [Echtheit / Unechtheit], dando claves para evitar confusiones. Dice: «Para el esclarecimiento de este fenómeno de la unidad de la existencia se vuelven importantes los modos mencionados de la propiedad y de la impropiedad, que luego se cruzan con los modos de la

¹⁶ *Ivi*, pp. 202 sgg. (*ivi*, p. 228). La cursiva de y en los hombres es mía. Véase, también, Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria / Eds. Universidad Católica de Chile, Santiago 2001, Cap. 3: *Zunächst und zumeist*.

autenticidad y la inautenticidad. Hay una propiedad inauténtica, es decir, un modo inauténtico en que la existencia se hace consigo misma, y hay una impropiedad auténtica, es decir, un modo auténtico de perderse a sí mismo, que nace de la existencia concreta respectiva»¹⁷.

Por otra parte, el estar perdido en las cosas es también un estar perdido *en los hombres*, lo cual tiene gran importancia para el tema central que estamos tratando: la “intersubjetividad”. Así como cada uno de nosotros se encuentra inmediata y regularmente a sí mismo desde las cosas, se encuentra a sí mismo primariamente, a la par, *desde los otros hombres*. Y, por tanto, los otros no son hallados primariamente a partir de una previa reflexión acerca de uno mismo, la que sería proyectada sobre los otros.

Además, y paradójicamente – paradójicamente desde un punto de vista anclado en nuestros petrificados hábitos mentales –, una reflexión del hombre sobre sí mismo llevada al extremo puede desembocar en una actitud perjudicial para él, en una conducta enfermiza, francamente patológica.

En su curso *Introducción a la filosofía* (1927/1928) Heidegger nos hace ver de otra manera que el vínculo *primario* entre los hombres no consiste en un elaboradísimo mutuo aprehenderse, sino en algo previo que posibilita ese mutuo aprehenderse (si es que llegara a ocurrir). La base de ese aprehenderse es el “simple” ser-unos-con-otros en que hay una referencia de los que conviven a algo común. Da un ejemplo: se trata de dos excursionistas. «Supongamos – dice –, que los dos excursionistas, tras un recodo de la vereda por la que van, se encuentran con un inesperado panorama de unas montañas, de suerte que ambos se sienten súbitamente emocionados y se limitan a permanecer en silencio el uno junto al otro. En tal caso no hay ni rastro de algo así como un mutuo aprehenderse, cada uno está absorbido por el maravilloso panorama que se les ofrece. ¿Es que ahora se han quedado no más que el uno junto al otro como [...] dos bloques de piedra?» No hay tal en lo más mínimo, advierte Heidegger. «Precisamente en este momento – añade –, precisamente en este instante, está el uno con el otro, co-está o co-es uno con el otro, y, por cierto, de una manera como no podrían estarlo si simplemente se limitaran a charlar despreocupadamente, o incluso se pusieran a aprehenderse mutuamente, es decir, a mirarse y a

¹⁷ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, Trad. de J. Alberto Ciria C., Alianza, Madrid, 2004, p. 179 (GA 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hrsg. v. Walter Biemel, 1976, pp. 226, sgg.). Al respecto, véase: Philippe Arjakovsky, François Fédier, Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger. Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Cerf, París 2013. Artículo «Être en propre. Improprement», escrito por Hadrien France-Lanord. Este diccionario contiene un genuino pensamiento filosófico. No es meramente informativo y de consulta.

analizarse mutuamente husmeándose y olisqueándose sus mutuos complejos. [...] El mutuo aprehenderse se funda en el ser-unos-con-otros, en el uno-con-otro o unos-con-otros, el mutuo aprehenderse se funda en el *Miteinander* y no al revés»¹⁸.

Continúa Heidegger tanto con su argumentación como con su ejemplo para hacer ver la “simplicidad” del encuentro *primario* entre los hombres, el que estaría exento de las complejidades que con frecuencia se le atribuyen. «El ser manifiestos los unos a los otros [Für-einander-offenbar-sein] no consiste, pues, en que yo conozca al otro (ni a la inversa, el otro a mí) en lo que suele entenderse por su (por mi) vida interior, que yo sepa lo que lo que pasa dentro de él, qué clase de disposiciones y peculiaridades tiene o incluso qué voladuras o “pájaros” (“comeduras de coco”) le rondan por la cabeza; y tampoco consiste en aprehender su forma de ser externa ni su comportamiento externo, es decir, la manera como externamente se conduce. Si el ser manifiestos los unos a los otros ha de contener una indicación sobre la esencia del ser unos con otros, entonces esa indicación habremos de encontrarla al cabo allí donde constatamos tal ser-el-uno-con-el-otro, por ejemplo, en el sentirse arrebatados ambos excursionistas por la panorámica que se les ofrece»¹⁹.

Al entrar en la lectura de *Ser y tiempo* (1927) nos encontramos con la insistencia en temas abordados en los textos en que germina la obra, así como con el desarrollo de otros tocados más bien de paso en esos textos.

¹⁸ M. Heidegger *Introducción a la filosofía*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Ediciones Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid 1999, p. 96 (GA 27: *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. v. Otto Saame † e Ina Saame-Speidel, 1996, pp. 86 sgg.). El traductor introduce con frecuencia glosas en su versión. De ahí que a veces la frase en castellano sea bastante más larga que la correspondiente en alemán. La última frase del texto citado, por ejemplo, dice: «Gegenseitiges Sicherfassen ist fundiert im Miteinandersein». El traductor justifica su modo de proceder – adecuadamente, en mi opinión – tanto en su prólogo como en su apéndice y su epílogo.

¹⁹ *Ivi*, p. 97 (*ivi*, p. 89). Jiménez Redondo vierte *Grillen* – ideas extravagantes, extravagancias – por «voladuras o “pájaros” (“comeduras de coco”) que le rondan por la cabeza». a) En un avance de la vigésima tercera edición del *Diccionario de la lengua española* se indica que “comedura de coco” es una expresión coloquial de España, cuya significación apunta en estas direcciones: «1. Dominación o influencia sobre la mente o la voluntad de alguien. *Algunos programas de televisión son una comedura de coco*. 2. Preocupación excesiva, obsesión. *No empieces con tus comeduras de coco*». b) «Pájaros» es aquí también una expresión coloquial cuyo significado sólo he oído en expresiones como «tiene la cabeza llena de “pajaritos”». c) La palabra «voladuras» también está usada en un sentido coloquial. En el *Diccionario de uso del español de Chile*, Santiago, 2010, aparece la palabra «volada» con acepciones vecinas a las que el traductor quiere poner en juego: «1. Fantasía, pensamiento poco realista. “Siempre tenías fantasías de este tipo, aéreas e ingenuas, voladas, como les gusta decir a los jóvenes de años más recientes”. 2. Desvarío, acto hecho sin reflexión. “Se radicó en Alemania donde encontró un escenario propicio para las voladas intelectuales”».

Entre ellos, lo que podemos llamar modos de convivencia entre los hombres – que en la terminología técnica del libro se denominan modos de la solicitud o del procurar-por (*Fürsorge*) –, fundados en el coestar (*Mitsein*). Por ejemplo, en los *Prolegómenos* señala Heidegger que «sólo porque el Dasein tiene en cuanto estar-siendo-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] la constitución básica del co-estar siendo [*Mitsein*], se dan *el estar a favor del otro, en contra del otro o sin el otro*, y hasta el indiferente pasar junto a otro»²⁰. Pero hay desarrollos mayores sobre estos asuntos, que hallamos en el § 26 de *Ser y tiempo*.

«El ente en relación al cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene [...] el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible «ocuparse», sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*]. [...] Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio. Estos modos de ser ostentan, una vez más, el carácter de la no-llamatividad y de lo obvio que es tan propio de la cotidiana existencia intramundana de los otros como del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario»²¹.

La última parte del texto citado señala, otra vez más, que estos fenómenos ostentan un carácter prerreflexivo. Nos damos cuenta de ellos, pero en el modo de la consciencia no-tética o no-posicional de sí misma, como dice Sartre en *El Ser y la Nada*, y no en el modo de la consciencia reflexiva²².

La parte previa nos refiere a tres maneras en que se da la solicitud o procurar-por el otro. Hay modos deficientes – estar uno contra otro –, indiferentes – prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros –, y positivos – ser uno para otro. Las dos primeras son las que predominan en la convivencia cotidiana y de término medio.

Pero habrá que referirse a los modos *positivos* de la solicitud. Respecto de estos modos, dice Heidegger, «la solicitud tiene dos posibilidades ex-

²⁰ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 301 (GA 20, pp. 331 sgg.).

²¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1997, p. 146 (GA 2: *Sein und Zeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1977, p. 162).

²² J.-P. Sartre, *El ser y la nada*, trad. de Juan Valmar. Revisión de Celia Amorós, Ed. Alianza/Ed. Losada, Madrid 1984. Introducción, III, pp. 21 sgg. (*L'Être et le néant* [1943], Éd. Gallimard, París 1966, pp. 17 sgg.).

tremas. Puede, por así decirlo, quitarle al otro el “cuidado” [Sorge] y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. [...] En este tipo de solicitud, el otro *puede hacerse* dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado”, determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano».

«Frente a ella – continúa Heidegger –, está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente 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* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él*»²³.

Al primer modo *positivo* de solicitud Heidegger lo denomina sustitutivo-dominante, y al segundo, anticipativo-liberador. Podríamos decir que el primero está en el extremo inferior, mientras que el segundo, en el extremo superior de los *modos positivos* de la solicitud. Precisa: «El convivir cotidiano se mueve entre los dos extremos de la solicitud positiva – la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora – exhibiendo múltiples formas intermedias cuya descripción y clasificación cae fuera de los límites de esta investigación»²⁴.

Dejemos nítidamente establecido que los dos modos de solicitud a que nos hemos referido son *positivos*. También lo es el primero de ellos, al cual a veces no se le ha reconocido su positividad. Por otra parte: aunque en la cotidianidad media predominan los modos deficientes e indiferentes de solicitud, consideremos que en ella hay también modos positivos, que se hallan «entre los dos extremos de la solicitud positiva». En tercer término: parecería que al menos el modo de solicitud que está en el extremo superior – el *anticipativo-liberador* – se da sobre la base de la cotidianidad de término medio – como todo modo de existir – pero, de alguna manera, la trasciende, está más allá de ella; no acontecería, por tanto, en el modo de convivir inmediato y regular, en el cual hemos hecho hincapié hasta ahora.

Pienso que este modo de solicitud estaría a la base del amor entre personas, tal como lo entiende Heidegger en este texto de la *Carta sobre el «humanismo»*, en que habla del amor en sentido muy amplio: «Hacerse cargo

²³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 147 (*ivi*, p. 163). La cursiva en *puede hacerse* es mía. No sería inexorablemente necesario, pues, que el otro se haga dependiente y dominado en este modo de la solicitud.

²⁴ *Ibid.* (*ivi*, p. 164). Respecto de la convivencia humana, véase mi libro *Heidegger: existir en la era técnica*, Cap. III, § 3, Eds. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile 2014.

de una “cosa” o de una “persona” en su esencia [Wesen] es amarla, quererla [sie lieben: sie mögen]. Este querer [Mögen] significa, si se lo piensa más originariamente, don o regalo de la esencia. Tal querer es la esencia propia del poder o ser capaz [Vermögen] que puede no solamente lograr esto o aquello, sino que puede hacer “desplegarse” [wesen] algo en su proveniencia u origen [Her-kunft], es decir, hace ser o deja ser [sein lassen]»²⁵.

Heidegger trabajó desde 1959 hasta 1969 con un grupo de psiquiatras encabezados por Medard Boss en una fundamentación filosófica de la psiquiatría. Los escritos reunidos bajo el título *Seminarios de Zollikon* son el documento más importante respecto de esta tarea conjunta. Boss atestigua en ellos que Heidegger vio en sus encuentros con los psiquiatras con los que trabajó durante más de una década «la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en las aulas de los filósofos, sino que pudieran beneficiar a numerosos seres humanos y sobre todo también a los necesitados». Al mismo tiempo, añade Boss – y quiero hacer resaltar lo que sigue por su especial pertinencia respecto del asunto que estamos tratando – «con su actitud frente a nuestro círculo de Zollikon demostró que no solamente sabía decir y escribir de la forma suprema de la proximidad, sino que él también estaba dispuesto a vivirla de manera ejemplar. Él ejemplificaba el *cuidado* desinteresado y amoroso *que se anticipa* al otro ser humano dejándolo en libertad»²⁶. En su conducta tendríamos, pues, una concreción personal de lo que en *Ser y tiempo* llama solicitud anticipativo-liberadora, «la forma suprema de la proximidad».

En el curso *Lógica. La pregunta por la verdad* (1925-1926), Heidegger se había referido a los modos *positivos* de la solicitud, pero de una manera que en *Ser y tiempo* matizaría y rectificaría. De todos modos, lo que dice allí es digno de atención. «En el ser con los otros [Im Mitsein mit den Anderen], en la conducta fundamental de la solicitud [Fürsorge] [...] hay que citar una diferencia fundamental: la solicitud puede conducirse de tal modo que retire ya el cuidado [Sorge] del otro y con su ocuparse [Besorgen] se ponga en el

²⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el «humanismo»*; trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte en *Hitos*, Alianza, Madrid 2000, p. 261 (*Brief über den «Humanismus»*, GA 9: *Wegmarken*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 1976, p. 316). Una nueva traducción y un comentario de este texto, en François Fédier, *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Cerf, París 2012, pp. 367 sgg.

²⁶ M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon. Protocolos – Diálogos – Cartas*, Edición de Medard Boss, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, Red Utopía Asociación Civil/Jitanjáfora Morelia Editorial, Morelia, Michoacán, México 2007, pp. 14 sgg. (*Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, hrsg. v. Medard Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, pp. XII sgg.).

lugar del otro, que lo sustituya. Eso implica que el otro se retire y retroceda para luego asumir lo que le ocupa como algo ya terminado e incluso para dispensarse completamente de ello. En esta solicitud, aquel que es sustituido en el cuidado pasa a ser el dependiente y dominado. El dominio puede ser tácito, y no precisa ser experienciado expresamente. Esta solicitud la designamos como la solicitud sustitutoria, que retira sustituyendo y domina»²⁷.

Como se constata, aquí Heidegger no dice que en este modo de la solicitud el otro *puede hacerse* dependiente y dominado, sino que afirma, sin lugar a dudas, que pasa a ser el dependiente y dominado.

Otros aspectos – efectivos o, tal vez más bien presuntos – que hace resaltar Heidegger en este modo de la solicitud nos harían vacilar de calificarlo como *positivo* (lo que él mismo hace en *Ser y tiempo*, al ponerlo entre los modos positivos). En este modo de la solicitud, dice, «se comprende la otra existencia a partir de aquello de que esta última debe ocuparse y respecto de lo cual está en necesidad; y esta solicitud, por así decirlo [gleichsam], expulsa al otro de su sitio y se ocupa únicamente de aquello que hay que hacer para volver a poner al otro en su posesión, que desde ahora está asegurada. En esta solicitud el otro es tratado en cierto modo [gleichsam] como una nada [ein Nichts], es decir, como una nada de existencia [ein Nichts von Dasein]; en esta solicitud no existe como existencia propia [eigenes Dasein], sino como impropia, es decir, como algo mundano presente [etwas weltliches Vorhandenes: algo mundano que está-ahí] que no logra avanzar con su asunto»²⁸.

En el § 26 de *Ser y tiempo* no se dice que en la solicitud sustitutivo-dominante se trate al otro *en cierto modo* como una nada, esto es, como una nada de existencia, es decir, como un ente intramundano que no tiene el modo de ser del Dasein, sino que es algo subsistente, que está-ahí, ante-los-ojos o presente. Pienso, pues, que en lo que a este asunto se refiere hay un cambio importante desde una obra a la otra.

Por el contrario, el otro modo positivo extremo de la solicitud – el que está en el extremo superior –, es descrito de manera muy parecida en los dos libros. En cualquier caso, creo que vale la pena tomar en cuenta las dos descripciones. La solicitud anticipativo-liberadora, dice, consiste en esto: «Hay un ser con el otro [Mitsein mit dem Anderen] que no ocupa su

²⁷ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, cit., p. 180 (GA 21, p. 223). Modifico ligeramente la traducción para acercarla a la de *Ser y tiempo* en la versión de Rivera. Si no lo hiciera así, podría introducir confusiones terminológicas de envergadura.

²⁸ *Ivi*, p. 181 (*ivi*, pp. 223 sgg.).

posición (situación ni tarea) ni se la retira, sino que se le anticipa atentamente para, desde ahí, no retirarle, sino devolverle el cuidado, es decir, su sí mismo [sich selbst], su existencia más propia [sein eigenstes Dasein]; esta solicitud no es dominadora sino liberadora [freigebende]. Este modo de la solicitud es el de la propiedad [Eigentlichkeit], porque en él la existencia respecto de la cual el cuidado es solícito puede venir a ella misma y debe llegar a ser su propia existencia, para a partir de ella llegar a ser su existencia más propia [...]. En esta solicitud, la otra existencia no se comprende en absoluto *primariamente* [primär] a partir del mundo de que aquélla se ocupa, sino sólo a partir de ésta misma»²⁹. Hay que decir, por tanto, que en este modo de la solicitud trascendemos en alguna forma la cotidianidad de término medio, el modo inmediato y regular de existir.

El encuentro entre los hombres se da en el ámbito del temple de ánimo, fenómeno fundamental de la existencia. Heidegger da ejemplos para ilustrar su tesis.

El primero se refiere a la tristeza. «Un hombre con quien estamos es acometido por una tristeza. ¿Se trata sólo de que este hombre tiene un estado de vivencia que nosotros no tenemos, y por lo demás todo sigue siendo como antes? ¿O qué sucede aquí? [...] Todo es como siempre, y sin embargo diferente, y no sólo en este o aquel aspecto, sino que al margen de la mismidad de *lo que* hacemos y de aquello *en lo que* nos aplicamos, el *cómo* en el que estamos juntos es diferente.[...] Este temple de ánimo [Stimmung], la tristeza, ¿es algo respecto de lo cual podemos preguntar dónde está y cómo? *El temple de ánimo no es un ente que suceda en el alma como vivencia, sino el cómo de nuestro «existir uno con otro»* [das Wie unseres Miteinander-Daseins]»³⁰.

Podemos decir con Goethe, siguiendo la descripción de los temples de ánimo en la convivencia que hace Heidegger:

Nada hay dentro, nada hay fuera.
Lo que hay dentro, eso hay fuera³¹.

²⁹ *Ibid.* (ivi, p. 223). Énfasis añadido.

³⁰ M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de Joaquín A. Ciria, Alianza, Madrid 2007, p. 97. La cursiva en la última frase es mía (GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, 1983, pp. 99 sgg.).

³¹ Citado por Ortega. Por ejemplo, en *Ideas sobre Pío Baroja*, Cap. IX: *El fondo insobornable*, «El Espectador» I, O. C., II, 2004, p. 226. También, en *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, Cap. II, «El Espectador» VII, O. C., II, p. 688.

El segundo ejemplo alude al buen humor y a su contrario. «Un hombre – como decimos – de buen humor aporta ambiente [Stimmung] en una sociedad. ¿Engendra allí en sí una vivencia anímica para transferirla luego a los demás, así como los gérmenes infecciosos pasan de un lado a otro de un organismo a otros? En efecto, decimos: el ambiente [Stimmung] contagia. U otro hombre está en sociedad y con su modo de ser lo enturbia y lo deprime todo; ninguno se extrovierte. ¿Qué se desprende de aquí? Los temples de ánimo [Stimmungen] *no son fenómenos concomitantes*, sino algo que determina [bestimmt] de entrada justamente el «ser uno con otro». Parece como que en cada caso hay ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera, en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados [durchstimmt]. No sólo parece que sea así, sino que es así»³².

A partir de lo anteriormente dicho, Heidegger insiste: «Los temples de ánimo no son algo que esté meramente presente [das nur vorhanden ist], sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser, y concretamente del ser-ahí [Da-sein], y *ello implica de inmediato siempre: del “ser uno con otro”* [Miteinandersein]»³³.

En lo que a los temples de ánimo se refiere, lo que le ocurre a alguien repercute en los demás; y lo que le ocurra a otros, repercute en el Dasein del caso. Y esto acontece sin que necesariamente haya intención de provocar tales repercusiones. *En principio*, las atmósferas que suscitan los temples de ánimo surgen espontáneamente, sin reflexión ni deliberación previas. Los temples de ánimo [Stimmungen] y las atmósferas que surgen a partir de ellos templan [durchstimmen] y determinan [bestimmen] la convivencia de los hombres³⁴.

Los planteos de Heidegger sobre el convivir humano entran en constante polémica con otros planteos filosóficos o psicológicos. Es lo que sucede a propósito de la empatía o endopatía [Einfühlung]. «Lo que fenoménicamente no es, “por lo pronto”, otra cosa que un modo del convivir comprensor – advierte Heidegger –, es comprendido como lo que “inicial” y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros. Este fenómeno llamado, de manera no precisamente feliz, “*Einfühling*” [«empatía», «endopatía»] (*) debería, en cierto modo por primera vez, tender ontológica-

³² M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, cit., pp. 97 sgg. (GA 29/30, p. 100). El traductor indica que «*Stimmung* significa tanto “temple de ánimo” como “ambiente”. *Stimmen* significa, en este contexto, “templar”, “afinar”».

³³ *Ivi*, p. 98 (*ivi*, pp. 100 sgg.). Énfasis añadido.

³⁴ Véase, Philippe Arjakovsky, «*Stimmung*», en *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, cit.

mente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado. [...] La relación de ser para con otros se convierte [...] en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. El otro es un “doblete”» del sí mismo»³⁵.

Consideremos, ante todo, una nota de Jorge Eduardo Rivera – traductor de *Ser y tiempo* –, indicada con un asterisco: «...“empatía”, “endopatía”.... La palabra alemana *Einfühlung* dice, literalmente, un sentir que penetra en el otro, de tal manera que lo que yo siento en mí me ayuda para saber lo que siente el otro. Obviamente éste no es un término feliz. La discusión de la *Einfühlung* que Heidegger inicia aquí, va contra Theodor Lipps y contra todos sus seguidores»³⁶.

De partida, Heidegger considera la “empatía” como un fenómeno secundario y no, como postulaban algunos teóricos, como «lo que “inicial” y originariamente posibilita y constituye la relación con los otros». Precisamente, lo que hemos estado exponiendo hasta ahora mostraría eso. Antes de abordar la “empatía” sería necesario abordar todo lo que le precede y donde se funda, que es a lo que nos hemos estado refiriendo. Partir de la “empatía” implica cegarse para lo previo a ella y, por tanto, conlleva una falta de radicalidad en la investigación de la convivencia humana. Con tal actitud se deja definitivamente atrás – sin ser vistos explícitamente – fenómenos “elementales” que exigen ser descritos antes de abordar algo así como la “empatía”.

Por otra parte, los supuestos de que parten los teóricos de la “empatía” serían completamente erróneos. En primer término, el propio sujeto se daría «primeramente solo». En segundo término, el otro sujeto «empezaría por estar enteramente cerrado». No hay tal. El Dasein es primariamente coestar (Mitsein) con los otros. El coestar (Mitsein) mío con los otros y la coexistencia (Mitdasein) de los otros conmigo son «estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo»³⁷, estructura fundamental a priori del Dasein. Y tanto el coestar mío con los otros como la coexistencia de ellos conmigo involucran un recíproco estar abiertos: de mi parte respecto de los otros y de ellos respecto de mí. No hay un inicial estar enteramente cerrado del otro.

Partir de la “empatía” para explicar la primaria relación con los otros conduce, como hemos dicho antes, a esto: «La relación de ser para con

³⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., p. 149 (GA 2, p. 166).

³⁶ *Ivi*, p. 473.

³⁷ *Ivi*, p. 139 (GA 2, p. 152).

otros se convierte [...] en la proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo». Heidegger enfrenta esta consecuencia de ese mal punto de partida en estos términos: «Se puede ver fácilmente que esta reflexión, aparentemente obvia, se apoya sobre una base endeble. El supuesto a 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»³⁸.

Utilizando otra terminología – como es obvio – y haciendo hincapié en el fenómeno del *cuerpo*, también Ortega se opone a ese supuesto. A partir de tal supuesto o pre-juicio se podría postular que la percepción de mi propio cuerpo me permite proyectarla sobre el cuerpo del otro, y de este modo, se produciría el encuentro *originario* con él. La diferencia entre mi cuerpo y el del otro sería *fundamentalmente* y sólo espacial; mi cuerpo está *aquí* y el del otro está *allí*; lo que los distingue es «la diferencia de lugar»³⁹. Esto daría lugar al hecho de que las realidades de ambos cuerpos sean «intercambiables» sin mayores dificultades. En efecto, «yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí* – de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde *aquí*, *hic*, es un *allí*, *illic*». Así se produciría la transposición o proyección analógica que me permitiría afirmar que «en el cuerpo del Otro debe estar también otro Yo, un *alter ego*. [...] Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí* y *allí*, vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro»⁴⁰.

En este razonamiento – que, por cierto, no es descripción, pretendiendo serlo – hallamos dos errores, señala Ortega. La primera faceta del primer error «consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí* – *hic* –, *allí* – *illic*. Pero la verdad es que eso que llamo “mi cuerpo” se parece poquísimo al cuerpo del Otro. [...] La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etcétera. En suma, mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi “dentro”, es el intra-cuerpo – al paso de que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*»⁴¹.

³⁸ *Ivi*, p. 149 (*ivi*, p. 166).

³⁹ J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, ed. cit., Cap. VI: *Más sobre los otros y yo. – Breve excursión hacia Ella*, p. 222, en nota.

⁴⁰ *Ivi*, p. 220.

⁴¹ *Ivi*, p. 221. Acerca del intracuerpo, véase, Ortega, *Vitalidad, alma, espíritu*, «El Espectador V», O. C., II, pp. 569 sgg.

La segunda faceta del «error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía, es [...] evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela el otro yo [...] no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el Otro y desde luego me significó intimidades – dolor, enojo, melancolía»⁴².

El segundo error que detecta Ortega en la explicación a la que se enfrenta es enunciado en estos términos: «Mal puede partir la aparición del Otro Hombre de que yo transpongo imaginariamente mi cuerpo donde está el de él, puesto que a veces lo que me aparece no es otro que es hombre en el sentido de varón, sino un Otra que, es otra, que es *la* mujer, otro que no es Él, sino que es Ella. Y la diferencia surge desde la primera aparición de [un] cuerpo ajeno, la cual va ya cargada de sexuación, es un cuerpo masculino o femenino. Se dan casos en que el cuerpo presente es epiceno y vivo un peculiar y notorio equívoco»⁴³.

A propósito del encuentro *primario* con el prójimo, Ortega hace hincapié, pues, en el cuerpo del Otro – u Otra –, su gesticulación y su sexuación. (Y aunque la palabra sexuación no está incluida en el *Diccionario de la Lengua Española*, debería estarlo, considerando que un clásico del idioma como Ortega la usó hace ya bastante tiempo, y en un sentido previo y más básico que en la medicina y la psicología, ámbitos donde aparece). En los escritos de Heidegger que hemos venido examinando esto no ocurre (por lo menos a primera vista). No sería oportuno tratar de explicar esta diferencia. Baste con indicar hacia posibles explicaciones de la relativa ausencia del cuerpo y de la sexuación en Heidegger. Una primera indicación, muy general: este pensador representa la cultura germánica y Ortega la cultura mediterránea, tal como éste las caracteriza en sus *Meditaciones del Quijote*. En ese libro la cultura mediterránea queda caracterizada – parcialmente, al menos – por la sensualidad. «Porque así debiéramos – dice Ortega –, en definitiva, llamar la aptitud adscrita a nuestro mar interior, sensualismo. Somos meros soportes de los órganos de los sentidos: vemos, oímos, olemos, palpamos, gustamos, sentimos el placer y el dolor orgánicos»⁴⁴. Consideremos, sin embargo, que *ni el uno ni el otro permanecen encerrados en sus ámbitos culturales* de origen.

⁴² *Ivi.*, p. 222.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ O. C., I, 2004, p. 780.

Otra indicación, acerca de la sexuación, la debemos a Julián Marías. En su *Antropología metafísica* hace un paralelismo entre la teoría analítica de la vida humana, desarrollada por Ortega, y la antropología metafísica que él nos presenta, la cual se ocupa de la estructura empírica de la vida humana (y no de su estructura analítica, que da por supuesta). A propósito de esta distinción, advierte: «Se ha hecho a Heidegger el reproche de que el *Dasein* es asexuado, y la objeción no tiene sentido. *Dasein* – “el modo de ser de ese ente que somos nosotros” – no quiere decir lo mismo que lo que yo estoy llamando “vida humana”, pero Heidegger se mueve en el plano analítico y no empírico – lo que hace es una *existenziale Analytik des Daseins* –, y en él [– en el plano analítico –] no se da la dimensión del sexo. Ésta sólo aparece en la realidad empírica, pero por supuesto no es “accidental”, o meramente “fáctica” sino estructural; la vida humana es de hecho, de manera estable y permanente, una realidad sexuada. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de *instalación*»⁴⁵.

Una tercera indicación, respecto de la corporalidad, proviene de un diálogo entre Medard Boss y Heidegger. Boss le recuerda «el reproche de Jean-Paul Sartre, el cual se sorprendió de que usted – le dice a su interlocutor – haya escrito solamente seis líneas acerca del cuerpo [*Leib*] en todo *Ser y tiempo*». El filósofo responde: «El reproche de Sartre solamente puedo enfrentarlo con la afirmación de que lo corporal [*das Leibliche*] es lo más difícil y que en aquel entonces no tenía más que decir al respecto»⁴⁶. Por cierto, Heidegger no se limita a dar esta respuesta. En su trabajo con Boss y en otros lugares de su vasta obra aborda el tema de la corporeidad⁴⁷.

Volviendo a la postura que adopta Heidegger frente a la «empatía» o «endopatía» (*Einfühlung*), observemos que él reconoce explícitamente que la teoría de la *Einfühlung* responde a problemas de magnitud. Más aún: bajo ese nombre – poco feliz, como hemos dicho antes – hay un fenómeno de gran importancia, aunque secundario respecto de los que hemos descrito previamente. Advierte Heidegger: «Dado que la solicitud inmediata

⁴⁵ *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983, p. 121. Lo que va entre corchetes es mío.

⁴⁶ M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, cit., p. 311 (*Zollikoner Seminare*, p. 292).

⁴⁷ Investigadores chilenos han abordado este asunto: Valentina Buló Vargas, *El temblor del ser. Cuerpo y afectividad en el pensamiento tardío de Martin Heidegger*, Biblos, Buenos Aires 2012; Edmundo Johnson, *Der Weg zum Leib. Methodische Besinnungen zu einer Ontologie der Leiblichkeit anhand des Denkens Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010. Véase, por otro lado, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, cit., artículos «Corps» y «Sexualité», escritos por Ingrid Auriol.

y regularmente se mueve en los modos deficientes o tan sólo indiferentes – en la indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro –, el inmediato y esencial conocimiento mutuo demanda un llegar a conocerse [*Sichkennenlernen*]. Y cuando el conocimiento mutuo llega incluso a perderse en las formas de la reserva, del ocultamiento y la simulación, se le hacen necesarios al convivir caminos especiales para acercarse a los otros o para conocer lo que tras ellos se oculta». Eso por una parte.

Por otra parte: «Pero, así como el abrirse o cerrarse a otro se funda en el correspondiente modo de ser del convivir, e incluso no es otra cosa que este mismo, así también la apertura explícita del otro mediante la solicitud surge siempre del primario coestar con él. Esta apertura *temática*, aunque no teórico-psicológica del otro se convierte fácilmente en el fenómeno que primero cae bajo la mirada para la problemática teórica de la comprensión de la “vida psíquica ajena”»⁴⁸. Así se llega a la empatía o endopatía.

Lo que hace Heidegger – y lo hemos seguido en su proceder – es detenerse en el primario coestar con el otro, dejando pendientes esos caminos especiales mediante los cuales se puede llegar a conocer al otro superando los obstáculos que lo impiden. La apertura explícita del otro, su apertura *temática* es de la mayor importancia, pero surge siempre del primario coestar con él, y una fenomenología del encuentro entre los hombres debe fijarse ante todo en ese primario coestar; a continuación se puede transitar hacia los problemas y la descripción envueltos en algo así como la «empatía». «No es la “empatía” – dice Heidegger – la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar»⁴⁹.

English title: About immediate and regular human coexistence. Heidegger's approach.

Abstract

The issue of human coexistence is dealt with from Heidegger's point of view. Ortega y Gasset's viewpoint is also briefly considered, Man and People in particular [Course 1949-1950]. Relevance is given to the immediate and regular way in which human beings interrelate in everyday life. Its pre-re-

⁴⁸ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 148 sgg. (GA 2, pp. 165 sgg.).

⁴⁹ *Ivi*, p. 149 (*ivi*, p. 167).

flexive character is highlighted. However, there are also references to ways of living that transcend those modes. Considerations on the subject are focused on Being and Time and Heidegger's works preceding this book and preparing its publication. Although to a lesser extent, later books by the author are also taken into account, such as Zollikon Seminars. Special attention is given to the assumptions of the Einfühlung ("empathy") theory.

Keywords: Heidegger; Ortega y Gasset; immediate and regular human co-existence; *Einfühlung* ("empathy") theory; *Being and Time*; *Zollikon Seminars*; *Man and People*.

Jorge Acevedo Guerra
Universidad de Chile
joaceved@u.chile.cl
joaceved@gmail.com