

**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

***Ser-uno-para-otro: una mirada crítica a la ocupación solícita entre los Dasein
desde la alteridad personal en Xavier Zubiri***

ENSAYO CRÍTICO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

RICARDO MONTEMAYOR RUESGA

TLAQUEPAQUE, JALISCO A 10 DE DICIEMBRE DEL 2025

“Lo que físicamente es principio de unidad es lo que metafísicamente se convierte en objeto de estudio de la filosofía. Ahora bien, como ese principio físico de unidad es intramundano, también el objeto de la metafísica es intramundano y la metafísica misma es intramundana, aunque, por razones que ahora no son del caso, ese *intramundanismo* no sea necesariamente cerrado sobre sí mismo, porque no solo la realidad misma es trascendentalmente abierta en un dinamismo abierto sino porque dentro del mundo de lo real se da una realidad constitutivamente abierta, que es precisamente la realidad humana.”¹

Ignacio Ellacuría

¹ Ellacuría, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, p. 27

A mis padres, Ricardo y Olivia, de quienes he recibido un apoyo gratuito, total e incondicional para mi realización como persona.

~ ~

A todos mis profesores, especialmente a Carlos Sánchez y Pedro Reyes SJ, quienes me han acompañado más de cerca en la realización de este trabajo, siendo pacientes, sinceros y empáticos para atenderme y escucharme.

~ ~

A la comunidad del Centro Universitario Ignaciano del ITESO, de quienes he aprendido a mirar la realidad con sensibilidad y apertura para encontrarme con los marginados de la historia, para de ese modo comprometer mi vida en la construcción de un mundo más justo y reconciliado. Gracias por tanto bien, Jorge, Fer (Lachis), Resu y Saile.

Gracias por aportar novedad a mi realidad

RESUMEN

El presente trabajo de investigación aborda el problema del solipsismo existencial del Dasein en la comprensión de su estar-en-el-mundo, en la cual el otro comparece en una ocupación circunspectiva de su mundo como común (*Mit-welt*) con los que también son de su misma condición ontológico – existencial (Dasein). No obstante, en la convivencia entre ellos, regida por el respeto y la indulgencia, se prescinde del análisis del modo en que el otro, concreto y específico, se impone bajo el poder de su realidad, en una unidad de notas que le son suyas. En atención a ello, se reivindica la unidad procesual e impresiva del sentir propuesta por Xavier Zubiri como una anterioridad radical a la comprensión intramundana desarrollada por el Dasein, y la formalidad de realidad como el modo que tiene la persona humana de enfrentarse con los contenidos sentidos, tras una versión del esquema filogenético por parte de sus progenitores el cual alude a un primer modo de convivencia por una co-situación de realidad. Finalmente, se pone de manifiesto la novedad que aporta la convivencia interpersonal configurada por el carácter absoluto que tiene cada persona en el poder de su realidad, como actor, agente y autor en la unidad de notas que la constituyen.

ABSTRACT

This research paper addresses the problem of the existential solipsism of Dasein in its understanding of being-in-the-world, in which the Other appears within a circumspective concern for its world as a shared one (*Mitwelt*) with those who are also of the same ontological–existential condition (Dasein). However, in the coexistence among them—governed by respect and forbearance—the analysis omits the way in which the concrete and specific other imposes itself through the power of its reality, in a unity of notes that belongs to him. In light of this, the processual and impressive unity of feeling proposed by Xavier Zubiri is vindicated as a radical precedence over the intra-worldly understanding developed by Dasein, and over the formality of reality as the way in which the human person confronts felt contents, following a version of the phylogenetic scheme by their parents which makes possible a first mode of coexistence in a co-situation of reality. Finally, the novelty brought by interpersonal coexistence is revealed, shaped by the Absolute nature of each person’s power over their reality, as an actor, agent, and author in the unity of notes that constitute it

PALABRAS CLAVE

Heidegger, Zubiri, alteridad, comunión personal, formalidad de realidad, socialidad, versión solipsismo existencial

Índice temático

Introducción p. 6

Primera parte: El proyecto ontológico – hermenéutico de *Ser y Tiempo*: estudio de la facticidad existencial del Dasein

- 1.1 El estudio comprensivo de la vida humana p. 11
- 1.2 Exposición del estudio ontológico de la facticidad existencial desarrollado por Martin Heidegger p. 22
- 1.3 La analítica existencial en *Ser y Tiempo* p. 28
 - 1.3.1 *Estar-en-el-mundo* p. 33
 - 1.3.2 Ser-con (Mitsein) / Ser-ahí-con (Mitdasein) p. 38
 - 1.3.3 Estar-vuelto-hacia-la-muerte p. 40
 - 1.3.4 El cuidado como ser del Dasein p. 42

Segunda parte: La coexistencia del Dasein en la analítica existencial de *Ser y tiempo*

- 2.1 La solicitud: los modos en que comparecen los otros en la ocupación p. 46
- 2.2 El Dasein liberado en su propio cuidado p. 57

Tercera parte: La alteridad personal en Xavier Zubiri:

- 3.1 La formalidad impresiva de realidad en el Ser humano p. 66
- 3.2 Persona: el modo de ser de la realidad humana p. 72
- 3.3 La dimensión social en la persona humana p. 76
- 3.4 La sociedad y la comunión personal: los dos modos de convivencia p.80

Cuarta parte: Desde la inmanencia del poder – ser propio al encuentro concreto con el otro en la convivencia interpersonal

- 4.1 Replanteamiento del solipsismo existencial del Dasein a partir de la versión p. 83
- 4.2 La ocupación solícita fundada en la alteridad personal p. 90

Conclusiones p. 97

Fuentes documentalesp. 101

Introducción:

La irrupción del horizonte moderno, con la certeza del *ego* como el fundamento indubitable en todo acto de conocimiento, significó un cambio de paradigma no solamente para la reflexión filosófica, por el cambio de validez epistemológica en los criterios impuestos por la subjetividad en su experiencia fáctica sin la necesidad de remitir a una realidad trascendente, sino también para la vida social, política y económica entre los seres humanos con la aparición del proyecto ilustrado. Este proyecto, con implicaciones de carácter ético – existencial, representa una exhortación para que el individuo se haga cargo de las exigencias de su propia existencia, a través de las posibilidades que brindan las propias capacidades cognoscitivas: el ejercicio del pensar llevado a cabo *por y desde sí mismo* (¡*Sapere Aude!*). Teniendo en cuenta la propia capacidad para pensar, la ilustración se presenta como una tarea emancipatoria relativa a cada individuo, una superación de la *minoría de edad* en la cual vive al subordinar sus actos a lo que los otros le indican y proveen. En la tutela respecto de los demás se anula la actividad reflexiva propia, puesto que le brindan su asistencia en lo que podría desarrollar libremente. Por tanto, la liberación del individuo es una salida de la comodidad, un reto que significa esfuerzo y autodeterminación en las situaciones de su existir.

Este proyecto se funda bajo el supuesto de que, si el individuo se compromete con la tarea crítica del pensar por cuenta propia, podrá con ello afrontar los desafíos que se le puedan presentar a lo largo de su experiencia cotidiana. Sin embargo, la ilustración no pone en consideración que el acto mismo de pensar, llevado a cabo en un momento específico en la vida del individuo, consiste esencialmente en ser una *intelección sentiente*, es decir, una aprehensión en la cual nos ponemos bajo el dominio de lo que el «otro» impone como *de suyo* en el propio sentir. Esto obliga a replantear el pensar como un acto inmanente para abrimos a las realidades que se nos imponen, con cada una de sus notas.

Hoy más que nunca, con la aparición de conflictos bélicos a escala mundial, desigualdad económica y social, violaciones de derechos humanos y manipulación ideológica conviene cuestionarnos sobre los alcances reales del proyecto ilustrado en la complejidad de la praxis humana, así como repensar el modo de relacionarnos con quienes habitamos el mundo de

un modo distinto al de la autosuficiencia e inmanentismo individual, en el cual se reivindique la novedad que aporta el otro con su realidad, en la unidad de sus notas.

Como una radicalización de la propuesta ilustrada, con la autonomía y la emancipación de la tutela externa como criterios imprescindibles para la salida de su minoría de edad, la propia experiencia individual pasó a convertirse en el lente para analizar la realidad, al punto de influir en su dinámica relacional y en el estudio de los otros que son de su misma condición. La conciencia abstracta del «yo» (*solus ipse*), considerada por distintos pensadores de la modernidad como el punto de partida para el análisis de la existencia, manifiesta una autorreferencialidad en la cual los otros aparecen como un complemento, un agregado a mi propia experiencia. Desde esta concepción, el «otro» gira en relación con lo propio, ya que, si estuviese fuera de mi conciencia, se estaría rompiendo cualquier vínculo con ellos. Su modo de estar presentes se le determina no tanto por lo que pueden «dar de sí» e imponen con el poder de su realidad en «mí», sino más bien por el modo en el cual el *yo* le ha determinado, bajo una cierta comprensión.

Martin Heidegger, en su analítica por las estructuras existenciales del Dasein, se muestra afín con las pretensiones que emanan del proyecto ilustrado: reivindicar la capacidad del humano para ser auténticamente soberano de sí mismo a través del cuidado en las posibilidades de su existir. No obstante, la peculiaridad ontológica que distingue a su investigación sobre el existente consiste en plantearlo como un ente ontológicamente privilegiado, es decir, en ser un *ahí* por el cual el *Ser* se revela a través de la comprensión de su *estar-en-el-mundo* (*Dasein*). En cada comprensión que tiene el Dasein sobre el Ser, se mueve, al mismo tiempo, en cierta ignorancia y desconocimiento sobre el sentido de esta cuestión originaria. Al develar las estructuras ontológicas por las cuales se tiene una comprensión del Ser, el Dasein se encuentra al mismo tiempo con la comprensión de su *propio ser*.

Para expresar la independencia del Dasein con la cual se determina por sí mismo en su existir, estableciendo continuidad con las convicciones ilustradas, Heidegger expone la modalidad existencial propia como aquella que expresa la autonomía del Dasein para regirse en un *poder-ser* que es propio. Frente a la impropiedad, que expresa su carácter de absorto en la ocupación del mundo, viviendo desde lo que los otros le indican y señalan, en

la propiedad el Dasein recupera su libertad para autodeterminarse existencialmente por medio del cuidado: *se gana a sí mismo* en sus posibilidades. La existencia impropia, representada bajo la figura existencial del uno, expresa como una obediencia irreflexiva a valores, disposiciones y prácticas que el Dasein hereda de la tradición en la cual está inmerso. En su modo de ser cotidiano, se acopla y depende de lo que *se debe hacer* de acuerdo con la circunstancia específica, perdiendo la particularidad de su poder-ser en una masa impersonal.

En la comprensión que desarrolla el Dasein sobre su *estar-en-el-mundo* comparecen otros *con* los cuales comparte su misma estructura ontológica (*Mit-dasein*). Su existencia consiste esencialmente en *ser-con* (*Mit-sein*), en un mundo que es común (*Mit-welt*), del cual se ocupan circunspectivamente. En su ocupación intramundana, aparecen como los portadores, productores y proveedores de los objetos a la mano que son empleados en la cotidianidad de su existir. Además, estos *otros* también se ocupan del mundo en su propio existir, con independencia respecto de uno mismo, siendo *libres para sí* a través de cuidado. Al trato entre los Dasein en su coexistencia, Heidegger le denomina *solicitud*.

El análisis ontológico – existencial sobre las estructuras y los modos que constituyen la solicitud entre los Dasein tiene como fundamento último la comprensión intramundana del Dasein que formamos nosotros mismos, y no tanto la forma en la cual el *otro* se nos presenta, afecta y «queda» en la propia realidad a través del sentir. Al *ser libre para sí*, cada Dasein se hace cargo de las posibilidades de su existencia de forma propia por medio del cuidado, tomando distancia de las determinaciones que los otros le imponen sobre sí mismo desde la modalidad existencial impropia, la cual alude a una pérdida del propio *poder-ser* en las posibilidades que se le presentan en su existir. No obstante, al quedar en su puro *poder-ser* existencial, el Dasein se aísla del mundo y este se le revela como una estructura de su existencia, en la cual, desde el modo de ser propio se anticipa a las determinaciones de otros para determinarse a sí mismo. En la mundaneidad del Dasein, Heidegger omite el encuentro interpersonal, concreto e inmediato, así como todas las posibilidades que trae consigo la realidad de la otra persona como notas que son *suyas*.

Xavier Zubiri, filósofo español del siglo XX, expone en su pensamiento la ultimidad que tiene el sentir en el acto de conocer, con una formalidad específica que distingue al humano

para habérselas con las cosas: como realidades. Frente a la hermenéutica de la facticidad existencial del Dasein propuesta por Heidegger, Zubiri atiende a un nivel mucho más radical en su análisis sobre el existente: el esquema filogenético (*phylum*) que lo constituye específicamente como humano, que es condición de posibilidad para el acto de comprensión. Este *phylum* le ha sido transmitido por sus progenitores, y gracias a esta estructura formal, los contenidos en su sentir tienen un modo peculiar de ser formalizados como *notas-de* cada cosa como *suyas*. Es desde este proceso de formalización por el cual se «aprehende impresivamente» lo otro, la radicalidad que caracteriza a su formalidad de realidad.

Por recibir el esquema filogenético de formalidad de realidad, los otros ya están en convivencia con la propia realidad desde un proceso que Zubiri denomina «versión». Es un convivir radical y primario, que a su vez hace posible el encuentro interpersonal por la autoposición que tiene cada persona del poder de sus propias notas, es decir, el carácter absoluto de su realidad personal. La persona humana está estructural y constitutivamente vertida a otras por la formalidad de realidad, no obstante, por el proceso de aprehensión impresiva en su sentir, está en apertura al «poder del otro» en su realidad, con la unidad de notas que lo configuran, a lo que puede «dar de sí» e imponer en la propia realidad.

Frente al inmanentismo y autosuficiencia ilustrada, Zubiri reconocerá que el otro, en el poder de su realidad, puede ser fuente de posibilidades para «hacerme cargo» de mi propia realidad, en la unidad de notas que me constituyen. La convivencia interpersonal representa entonces, más que una modalidad existencial en la que pierda mi *poder-ser*, es un espacio para el encuentro desde el sentir intelectual, la *socialidad* aparece como una estructura inherente y constitutiva de la realidad humana. Por medio de la convivencia, cada persona «me» impone un modo específico de habérmelas con su realidad, que es específica y concreta, con notas que le son intrínsecas.

En el presente trabajo de investigación me propongo llevar a cabo una exposición del modo en que ambas propuestas, la ontología-hermenéutica de la facticidad existencial y la aprehensión primordial de realidad, abordan la convivencia interpersonal, con el fin de atender al problema del solipsismo existencial que se desprende de la comprensión intramundana del Dasein. El problema que identifiqué en la analítica existencial de *Ser y*

Tiempo consiste en prescindir del reconocimiento de la formalidad de realidad en la realidad del humano y la fundamentalidad del sentir, en el cual la otra persona irrumpe con «el poder de sus notas» por la versión que tiene hacia «mí», así como el modo en que puedo estar física y personalmente vertido hacia los otros. Llevaré al lector por un recorrido en el cual describiré los contenidos fundamentales de cada propuesta para delimitar los límites y alcances que cada una ofrece en el análisis de la convivencia interpersonal.

El presente trabajo está estructurado en cuatro partes. En la primera, expondré los elementos que configuran el proyecto ontológico - hermenéutico desarrollado por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, el cual consiste en un análisis a través de las estructuras existenciales que configuran la comprensión del Dasein sobre su *Ser*. Para mostrar la originalidad en su pensamiento, recupero la influencia que tuvieron Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl en Heidegger, de los cuales adopta una posición crítica como justificación para la realización de su investigación ontológica sobre el existente, en la facticidad de su estar-en-el-mundo.

En la segunda parte, llevaré a cabo una descripción pormenorizada sobre la estructura existencial de la solicitud, la cual expresa el comparecer de los demás Dasein por la ocupación intramundana. En esta parte muestro los límites que plantea el estar remitido al propio cuidado de las posibilidades de su existencia, siendo libre para sí mismo en su puro y absoluto poder-ser. En este poder-ser, el Dasein queda aislado, sin tomar en consideración la vulnerabilidad e interdependencia con el otro como estructuras que de igual modo constituyen su existencia, impuestas por su corporalidad.

En la tercera parte de este trabajo, describiré la propuesta filosófica desarrollada por Xavier Zubiri en la cual se expone la ultimidad que tiene el proceso sentiente en el enfrentamiento con lo otro, en el que, desde la formalidad de realidad en el humano, son captados los contenidos sentidos como de suyo a la cosa (realidades). Asimismo, justificaré como la transmisión del esquema filogenético de formalidad de realidad alude a un primer modo de convivencia humana, por estar en una co-situación de realidad con otros con quienes comparte su estructura formal (societal). Después, más allá de la convivencia en mera alteridad con el otro, plasmaré el análisis de Zubiri sobre la convivencia interpersonal

Frente al solipsismo existencial en el poder-ser propio, en la cuarta parte de este trabajo reivindicaré la convivencia fundada en la versión que tiene los otros en tanto que personas: agentes, autoras y actoras de su propia realidad que me dota de posibilidades en el modo de habérmelas con las notas. Centraré mi reflexión en la novedad que aporta el encuentro con la otra persona, específica y concreta, que se me impone en el poder de su realidad.

Primera Parte: El proyecto ontológico – hermenéutico de *Ser y Tiempo*: estudio de la facticidad existencial del Dasein

1.1 El estudio comprensivo de la vida humana: desde la concepción sustancialista hasta el planteamiento del problema hermenéutico en Dilthey

La investigación sobre la vida del ser humano atiende a una de las cuestiones que han sido más acuciantes y profundas en la reflexión filosófica: el problema de la vida que se experimenta como propia. Desde el reconocimiento que tiene sobre sí mismo, le resulta inevitable interrogarse sobre el origen y el fin al cual se dirige su experiencia vital, así como las estructuras que lo constituyen. Más que la resolución de un problema en un sentido definitivo, la investigación de la vida humana es un camino que implica desentrañar un misterio que suscita curiosidad, asombro y perplejidad por la complejidad que constituye a cada momento en la totalidad de su vida. Por sí misma, esta cuestión le exige al investigador que pueda dar cuenta de su experiencia sobre el mundo en el cual se mueve y está inmerso, así como dar cuenta de las relaciones que ha desarrollado con quienes lo habita. Esto lleva consigo un cambio en su mirada, que conduzca hacia la realización de un autoexamen en el que pueda conocerse más hondamente. Para comprenderse, el que investiga se toma como objeto y asume su experiencia particular como un problema a escudriñar.

Tras la emergencia y consolidación de la fe cristiana, aunado a la fusión que tuvieron sus principios doctrinales con los del horizonte griego, el problema de la vida humana se avivó con mayor intensidad, adquiriendo nuevos matices. Frente al ensamblaje de la naturaleza ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) propuesto por los griegos, en el cual cada elemento tiene una parte y sigue un curso

necesario dentro del todo (μοῖρα), en la fe cristiana se reivindicó la libertad que tiene el humano para crear y tomar sus propias decisiones en la realidad en la cual vive, lo cual le permite configurarse acorde a su propia voluntad, creando y diseñando sus propias posibilidades existenciales. Esto remite a la primacía que tiene el humano al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*), quien crea y diseña posibilidades desde la voluntad en su acto creador (*creatio ex-nihilo*).

En el misterio de la naturaleza divina, la expresión del Dios-trinitario aporta una visión novedosa frente a la metafísica griega, por reconocer a cada una de las sustancias como únicas e indivisibles. La trinidad está constituida por la unión de tres *personas* (Creador, Redentor y el Espíritu Santo) con posesión de su propia naturaleza y cuya acción se realiza de forma independiente; sin embargo, tienen consubstancialidad entre ellas al compartir la divinidad. Es una relación unitaria que, al mismo tiempo, está configurada desde la multiplicidad. A raíz de la reflexión sobre el misterio trinitario, el cristianismo comenzó a emplear el concepto de *persona* para referir a todos aquellos que tienen posesión de su propio ser desde su carácter individual, lo cual les dota con la capacidad de relacionarse con otros desde esta misma condición.

El origen de la palabra *persona* se remite al griego πρόσωπον, que refiere a la máscara empleada por un actor para representar a algún personaje en una determinada obra. El actor asume un rol y se apropia del personaje, a través del cual pretende comunicar sus gestos, expresiones y actitudes como si fuesen las suyas. Frente a la concepción griega, el horizonte cristiano aporta la autoposesión de su naturaleza (intrapersonal) en el momento de tomar decisiones; así como el carácter relacional (interpersonal) para vincularse con las demás personas que le rodean.

Además, en el concepto de persona se logra apreciar un énfasis del carácter individual del ser humano respecto de las categorías universales, que subsumen y pierden de vista la particularidad de cada uno en su propia experiencia. En el universal humano, por ejemplo, están contenidos aquellos componentes que son esenciales a la especie y que expresan su estructura constitutiva. Sin embargo, la experiencia vital de cada persona en su particularidad es para Boecio el fundamento por el cual se desarrolla cualquier descripción de carácter esencial.

Las esencias pueden existir en los universales, pero son sujetos (substant) sólo en los individuos y particulares. El concepto, en efecto, de las cosas universales se obtiene de los particulares. Por lo cual, como las subsistencias existen en los universales, y en los particulares tienen el carácter de sustancias (capiunt substantias), con razón a las subsistencias que son sujetos particularmente las llamaron Hypostasis (ὑποστάσεις).²

Severino Boecio, pensador de los primeros siglos del cristianismo, definió a la persona como una «sustancia individual de naturaleza racional». ³ La noción de individuo, por tanto, alude a la completitud e independencia respecto de otros, en el cual se expresa un modo de ser que se distingue por su carácter único y concreto. Siendo sustancialmente individual, la persona actúa y se desarrolla por sí misma y es, desde su propia vida, la expresión particular de la naturaleza racional. De acuerdo con este pensador, la racionalidad es el peculiar distintivo que posee frente a los demás elementos del mundo natural y, al mismo tiempo, significa su pertenencia al género humano.

Asimismo, Boecio considera que las determinaciones no se llevan a cabo sobre la idea universal (εἶδος) de una sustancia, sino que se predica de las sustancias singulares y particulares. Ejemplo de ello es la génesis de los universales «animal», «humano» o «mineral» en cualquier acto de conocimiento. La predicación no se lleva a cabo del universal por sí mismo, sino que se fundamenta en las descripciones desde la singularidad de ese perro, aquel caballo, esa mariposa y, en el caso del humano, de personas como Juan, Nicolás, María, etc. De cada persona no se predica lo mismo que de otra, por la singularidad que constituye a su experiencia. Por lo tanto, Boecio recupera el carácter único en la experiencia individual de la persona como el fundamento para cualquier descripción universal sobre la especie.

Más adelante, Ricardo de San Victor, filósofo británico del siglo XII, realiza un abordaje peculiar en el problema de la persona. Su propuesta consiste en reconocer en ella un aspecto profundamente propio, incomunicable, que se define por sí misma más que por alguna definición general, como lo es la categoría de sustancia individual. Para este pensador, ser persona, a diferencia de Boecio, **significa** tener posesión de su ser, tenerse

² Severino, Boecio: *Sobre la persona y las dos naturalezas*. In Fernández, Clemente. Madrid, 1979, p. 5

³ Ibidem p. 6

como propio, más que simplemente ser definido desde la pura individualidad. Asimismo, considera que la definición de una persona radica en su nombre, como su aspecto distintivo frente a las demás, lo cual responde a la cuestión por el *quien*, frente al *qué* sustancial.⁴

A lo largo de su obra, este filósofo empleará el concepto de existencia, como aquel que indica la cualidad propia de cada persona en su autoposición, distinguiendo dos tipos de existencia: la existencia común y la existencia incommunicable. En la común, se hace referencia a aquellas propiedades que se comparten entre los demás individuos y que les permite reconocerse entre ellos, como lo es el *ser sustancial* o poseer los atributos de una determinada especie, por ejemplo. Mientras que, en la incommunicable se expresa una propiedad personal, aquello que resulta más propio en el existir y que vuelve a la persona absolutamente diferente de las demás. Esto que resulta más propio es la experiencia en cada persona de tenerse ella misma en su ser. Esta estructura, que expresa la individualidad en cada persona, resulta entonces incommunicable, puesto que, al ser original y propio, no puede ponerse en común. Por lo tanto, la propiedad personal, característica de la existencia incommunicable es lo verdaderamente constitutivo de la individualidad de cada ser humano.⁵

La apertura que caracteriza a la persona humana de poder determinarse de múltiples maneras en su individualidad está también implicada en el concepto de *existencia*. El término existencia está compuesto por el prefijo *ex* –, que significa “arrojado”, “hacia fuera”, y el verbo– *sistere* que alude a la acción de “estar”. El existir, por tanto, refiere al carácter abierto que tiene la persona para definirse en la realidad, en la cual se elige a ella misma a partir de sus posibilidades. Por su libertad, el mundo no le presenta un conjunto de respuestas que determine cómo debe actuar en ciertas circunstancias, sino que está forzado a decidir para poder realizarse, configurándose y haciéndose a sí mismo. Está en una radical apertura en la cual elige de qué manera desea comportarse ya que, desde su nacimiento, la persona está *proyectada* al existir, no como algo que hay decidido previamente, sino como algo que se le ha dado.

⁴ Culleton, Alfredo, *Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incommunicabilidad)*, Revista Española de Filosofía Medieval, Córdoba, 2010, Núm. 17, p. 64

⁵ *Ibidem*, p. 65

En la totalidad de la persona humana se vislumbra una irreductibilidad a su mera consideración biológico-natural, puesto que de forma personal se configura en modos de ser por los cuales sigue ciertas convicciones, valores e intereses. Su estudio no se limita exclusivamente a analizar los procesos químicos y biológicos que configuran su estructura física, puesto que el existir no consiste únicamente en un proceso estrictamente fisiológico, sino que es también la experiencia de saberse responsable de las posibilidades por las cuales se está determinando.

En la persona humana, su vida interna (vivencia) se integra por el conjunto de expresiones, gestos y disposiciones psíquicas que manifiestan su experiencia más propia sobre las situaciones que se le presentan.⁶ Las expresiones de la vida interna pueden ser interpretadas por otras personas dentro de una dinámica social y cultural, teniendo como punto de referencia el momento histórico en el que se enmarcan y del cual la persona recibe influencia. Lo vivenciado por cada persona se conecta con la experiencia que viven otras personas como momentos que integran una totalidad significativa, susceptible de ser comprendida más que explicada. Captar su sentido representa un límite para las explicaciones universales de la ciencia, puesto que en la universalidad se pierde de vista la particularidad en la experiencia interna de cada persona, por la singularidad que tiene en su experiencia de la realidad. Por dicho motivo, se plantea como necesaria la tarea de un estudio comprensivo de la vida interna de cada persona en su particularidad, que pueda tomar distancia del método empleado por la ciencia natural, el cual aspira a la universalidad y necesidad en sus postulados.

Con la finalidad de brindar un fundamento válido, seguro y firme al saber que estudia las expresiones de la vida interna de cada persona, desde una óptica histórico-social, Wilhelm Dilthey asigna a este proyecto de investigación el nombre de “Ciencias del Espíritu” o “Ciencias humanas” (*Geisteswissenschaften*)⁷. En ellas se pueden ubicar a las ciencias de la sociedad (sociología), morales, históricas y culturales. El Espíritu (*Geist*) refiere a toda manifestación de la interioridad de cada persona, desde el reconocimiento que tiene de su actividad interna como propia. A través del estudio espiritual de la persona, se expresa una dimensión inabarcable solamente por el funcionamiento de sus procesos biológicos, en la

⁶ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, p. 34

⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 13

cual resplandece su experiencia más personal e íntima sobre el mundo: la de su vida como una experiencia que le pertenece a ella misma.

La expresión «vida» expresa aquí, ante todo, aquello que es para todos y cada uno lo más conocido, lo más íntimo. Lo que sea la vida se da, pues, en la experiencia. La vivimos íntimamente y sin embargo es aún un enigma para nosotros [...] Está allí donde hay una estructura que va del estímulo al movimiento [...] En esta estructura que va del estímulo al movimiento late, por decir así, el misterio de la vida. La unidad vital está siempre en el contexto de esta estructura⁸

Las llamadas “ciencias de la naturaleza” (*Naturwissenschaften*) son aquellas que estudian la estructura y el funcionamiento del mundo tal y como se le presenta a la persona externamente, haciendo de los fenómenos naturales su objeto de estudio. En este saber, el investigador se dispone a captar el curso mecánico del mundo natural, con cada uno de sus cambios. Dilthey⁹ propone la oposición entre el estudio del mundo exterior (*sensation*) y el mundo interior (*reflection*) con criterios de validez totalmente diferentes. Aplicar los criterios de uno en el otro implica limitar su complejidad constitutiva.

En su forma de investigar los hechos de la experiencia, las ciencias naturales se caracterizan por analizar las conexiones causales para ofrecer explicaciones (*erklären*) sobre su curso o funcionamiento. Al estudiar los procesos físicos y mentales del ser humano, por ejemplo, las ciencias naturales vislumbran un nexo entre la dimensión psíquica y la estructura o funciones del sistema nervioso, ya que, en toda acción psíquica se logra apreciar un cambio en el cuerpo, y viceversa.¹⁰ Al identificar una reacción física en su organismo, las ciencias naturales atienden a aquella causa que la provoca, ya sea esta de carácter físico o químico, para establecer así regularidades empíricas por medio del uso de criterios matemáticos.

Establecer, a partir de ellos, un nexo causal determinado y unívoco es tarea del conocimiento científico-natural. Todo lo físico tiene magnitud, ocupa un espacio, se prolonga en el tiempo, puede ser medido y contado. Se producen en ello movimientos mensurables. De esta suerte, la construcción matemática y mecánica se convierte en el

⁸ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, p. 182

⁹ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949 p.16

¹⁰ *Ibidem*, p. 24

medio para colocar en la base de los fenómenos naturales un nexo general de movimientos sometidos a leyes.¹¹

La obra de Dilthey plantea una crítica radical a los postulados positivistas de las ciencias naturales, como aquella posición teórica que aspira a subordinar toda evidencia posible bajo los criterios de la validación empírica, empleando la universalidad y necesidad mediante el uso de proposiciones lógicas como condiciones epistemológicas. Saberes como el histórico, social y cultural, al no ajustarse a estos principios y cumplir con sus exigencias, terminan por ser excluidos por su aparente falta de cientificidad e incapacidad de someterse a la evidencia empírica. El rigor científico, de acuerdo con la postura positivista, se expresa como una pretensión de pura objetividad en sus resultados en un mundo que se concibe siguiendo un curso mecánico, prescindiendo así de cualquier influjo de la persona que impida captar los fenómenos tal cual son.

Las disciplinas humanas o espirituales, a diferencia de las naturales, se distinguen por el estudio de la realidad desde la voluntad que se presenta en los actos desarrollados por cada persona. Frente al curso mecánico de la naturaleza, los actos humanos tienen la peculiaridad de no seguir una regla o principio que se aplique en la misma circunstancia para todas las personas, ni las mismas motivaciones entre ellas para la realización de un acto. La persona humana es ella misma la fuente por la cual ocurren los actos. En su vivencia se hallan los principios en los cuales se conoce la naturaleza como existiendo para nosotros, de aquellos fines, medios, valores en que se funda cualquier trato práctico que se pueda tener con ella.

Sin estar alertado todavía por las investigaciones acerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esta autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda.¹²

El principio último que configura la realización de un acto humano radica en la espontaneidad de la voluntad, más que en el curso mecánico de la naturaleza. Resulta entonces mucho más pertinente considerar a la contingencia como criterio en el estudio de

¹¹ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, p. 249

¹² Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949, p.

la actividad humana, ya que el individuo pudo haber actuado de una u otra manera, así como a la particularidad, puesto que en la persona es ella misma quien se está expresando a través de sus actos. Por lo que, aquellos hechos de la experiencia que surgen como resultado de los actos volitivos, de acuerdo con las ciencias del Espíritu, se les estudia y describe como *acontecimientos*, ya que surgen por la actividad espontánea y contingente de cada persona desde su experiencia vital, frente a la universalidad y necesidad que plantea y exige la ciencia natural en el estudio de los fenómenos.

El estudio de los actos humanos no se limita entonces al análisis trascendental de una subjetividad pura que, privilegiando la universalidad y apodicticidad en su evidencia, escatime la experiencia concreta e inmediata que constituye a la existencia particular de cada individuo, sino que está fundada en la complejidad de la vida misma que se devela en lo más inmediato del propio existir, a través de las expresiones de su vida espiritual. Cada expresión es manifestación del Espíritu, es decir, de la actividad de su vida interna. Por tanto, Dilthey¹³ define la vida humana como una unidad psicofísica, formada por una trama de hechos espirituales que son captados de forma interna, a través de un todo corporal que se experimenta a través del sentir.

Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual. Por lo mismo que el reino de las personas, o la sociedad humana y la historia, es la más alta manifestación entre las manifestaciones del mundo empírico, en innumerables puntos necesita su estudio del conocimiento del sistema de supuestos que el todo natural implica para su desarrollo.¹⁴

Por la complejidad que caracteriza la vivencia personal, el mundo de los acontecimientos resulta un enigma para cualquier explicación causal empleada por las ciencias naturales, puesto que las motivaciones que existen entre individuos para la realización de un acto de voluntad pueden ser diversas y distintas entre sí, sin remitirse a una causa necesaria. Las motivaciones aparecen desde la vida interior de la persona como aquellos fines que fundamentan y dirigen su actividad. Son el sentido que le brindan a su actuar y con el cual interpretan las situaciones que se le presentan.

¹³ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, p. 22

¹⁴ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 24

Este saber que asume la tarea de estudiar los acontecimientos humanos por medio de la comprensión (*Verstehen*) de su significado es la *historia*. Puesto que la vida se expresa como una totalidad susceptible de ser aprehendida, el *significado* alude al nexo que tiene cada momento vivido respecto del todo vital. Por *comprensión*, Dilthey refiere a aquella actividad que pretenda captar el sentido que tiene cada manifestación u objetivación de la vida en la totalidad significativa, en la cual la experiencia interna de cada persona se está dando a conocer. “La vida se esclarece a sí misma en sus profundidades a través del proceso de la comprensión”¹⁵, así lo expresa el filósofo alemán.

Según Dilthey, la disciplina histórica se distinguirá respecto de las demás por el método comprensivo en el estudio de los fenómenos, develando así la experiencia interna de quien los efectúa. La apertura de cada persona para comprender la vida interna de otra refiere a una estructura que lo constituye como un *ser histórico*; una posibilidad de explorar a cada persona desde su particularidad, e incluso, de sentirse identificado con ella. Dilthey describe este fenómeno como *transposición*, en el cual se reconstruye mentalmente el mundo interior de otra persona y se intenta recrear las situaciones como si se hubiese estado ahí presente, desarrollando una imagen sobre ellas. La transposición, aunada a la descripción (narración), el análisis y la comparación son constitutivos del método hermenéutico, imprescindible para todas las ciencias del espíritu.¹⁶

El ideal que caracteriza al proyecto hermenéutico consiste en establecer conexiones desde la vida interna o psíquica de la persona, vinculando las experiencias singulares de los individuos para mostrar las relaciones existentes frente al todo vital. Asimismo, en la hermenéutica se estudia cada acontecimiento en correspondencia con el contexto en el que se está efectuando. La posición que decida adoptar cada persona puede ser comprendida de acuerdo con las circunstancias en la que se encuentra.

No obstante, para el ejercicio del análisis hermenéutico, la vivencia y la comprensión de uno mismo constituyen la base para la comprensión de personas y manifestaciones de vida que son ajenas. Toda interpretación posible se remite a una comprensión previa que tiene el sujeto sobre el mundo, la cual le brinda fundamento a la vida práctica de cada individuo. Y

¹⁵ Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986, p. 245

¹⁶ *Ibidem*, p. 249

esta se obtiene a partir del uso y los significados que reciben las cosas como signos o señales que expresan contenidos de la experiencia vivida por medio del lenguaje. Las personas se mueven cotidianamente a partir de esta comprensión significativa y, gracias a ella, pueden entablar comunicación con otras personas en cierta familiaridad.

En el acto de interpretación se aspira a comprender la vida misma por medio de sus «manifestaciones». En este método están reunidas todas aquellas funciones y verdades científico-espirituales, puesto que revelan la experiencia que tiene cada persona formando parte de un todo vital desde la situación histórica en la cual está *viviendo*. En la teoría del conocimiento que se pretende desarrollar como de las *ciencias del espíritu*, la tarea de la hermenéutica es conocer las conexiones en el mundo histórico y dilucidar los medios más adecuados para llevarlas a cabo.

En atención al problema de la vida humana, la propuesta de Dilthey brota como una reacción a los criterios de validación epistemológica y la metodología que se desprende de la ciencia natural y que se patentiza en la psicología experimental, en la cual, la abstracción de regularidades para formular leyes y principios como método para el conocimiento, terminan por dejar de lado las «manifestaciones de vida» desde la espontaneidad de cada persona, irreductibles a estos criterios epistemológicos. La persona humana, al tomar su propia vida como objeto de estudio, logra comprenderse a sí misma y a los otros a partir de las vivencias que tienen sobre la realidad. La vía de acceso al conocimiento sobre la persona humana se lleva a cabo desde el estudio de su experiencia interna (*reflection*), en el cual logra identificar los fines que se propone y los modos de ser en los cuales expresa la vida misma desde el Espíritu.

Para las ciencias del Espíritu la comprensión consiste en un remontarse desde lo expresado al interior o, más precisamente a la autorreflexión que se da a conocer en la expresión. Toda expresión surge de un reconsiderar consigo mismo que intenta vivenciar retrospectivamente lo que se propone a comprender. Pero este comprender, no es de índole psicológica, sino el regreso a una construcción del Espíritu.¹⁷

La propuesta hermenéutica de Dilthey, con la tríada de vivencia, comprensión y expresión como sus pilares, significó un redescubrimiento de la historia como un mundo pendiente

¹⁷ Grodin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, pág. 133,

por explorar. Por dicho motivo, el movimiento hermenéutico logró establecer distancia del método empleado por la psicología descriptiva, para enfocarse en el estudio de la vida por medio de la comprensión. La novedad que aportó este paradigma para el quehacer filosófico fue la reivindicación de la «vida» como un misterio que se revela a partir de sus expresiones, las cuales pueden ser comprendidas y apropiadas por otros.

Dilthey sentó las bases para una teoría de la comprensión, remitiéndose a lo más propio en la experiencia vivida por cada individuo, frente a todo intento por obtener de ella generalidades y plantear principios universales. El acto de interpretación tiene una función reveladora: descifrar las manifestaciones de la *vida* del ser humano. La hermenéutica asume de lleno la tarea del estudio de la vida particularmente experimentada, dirigiéndose a los acontecimientos mismos para captar las conexiones significativas que ahí se están presentando.

~~

A lo largo de este primer apartado se planteó el problema de la vida humana, comenzando la investigación con el análisis de la posesión que tiene el existente de sí mismo por su carácter personal. Desde esta autoposesión, la *vida* aparece como aquello que resulta más propio e íntimo en su experiencia sobre el mundo. Las manifestaciones vitales de cada persona expresión de su emotividad, valores y actividad psíquica, que resultan irreductibles a los criterios epistémicos empleados por las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), los cuales pretenden explicar y captar los fenómenos naturales como si siguiesen un curso mecánico. Sin embargo, pese a que la persona forma parte de la naturaleza, sus actos están impulsados desde sí misma por medio de su voluntad, de una forma espontánea y libre, por lo cual se vuelven necesarios nuevos criterios que puedan estudiarla de un modo más radical y completo.

Frente a los límites que imponen las explicaciones causales de la ciencia natural, la propuesta hermenéutica de Wilhelm Dilthey pretende fundamentar epistemológicamente las «ciencias del Espíritu», como aquellas que tienen una función comprensiva más que explicativa. En el análisis de la actividad significativa de la persona, Dilthey identifica una tríada que constituye al método hermenéutico: vivencia, comprensión e interpretación.

Asimismo, postula que todo acto de interpretación se remite a una comprensión previa, por la significatividad que constituye a la actividad lingüística desarrollada por la persona, la cual se funda en el horizonte histórico en el cual está inmersa. En toda vivencia, la vida se comprende a sí misma y a los objetos que se le presentan de acuerdo con los valores, prejuicios y criterios que ha heredado de su tradición. Sobre esta comprensión previa en el existente, Martin Heidegger adoptará una posición diferente a la de sus predecesores, al remitir a la comprensión sobre el sentido del ser que se revela a través de la existencia de cada persona. Este camino significará un estudio radical en la historicidad de la persona y su relación con los otros.

1.2 Exposición del estudio ontológico de la facticidad existencial desarrollado por Martin Heidegger

El sistema filosófico desarrollado por Martin Heidegger significó una ruptura con la metafísica tradicional, la cual se había distinguido por estudiar al ser humano como una substancia (οὐσία) de carácter racional. En el modelo sustancialista de la metafísica clásica, la persona se define como una unidad que se configura a partir de propiedades que le son permanentes e intrínsecas (esencia) a pesar del transcurrir temporal, cuyas eventualidades son experimentadas como contingentes (accidentes). La prioridad en el estudio del ser humano como una substancia permanente en el tiempo deriva en una concepción estática, sobre la cual se pretende dilucidar su estructura, pero desarraigada del devenir histórico en el que cada persona existe y se desarrolla cotidianamente.

Heidegger decide radicalizar el estudio de la vida humana, llevando la reflexión a un nivel ontológico. La cuestión por el sentido del Ser (*sein*) está en el fondo de la interrogante por la vida humana, ya que, a pesar de ser la más inmediata y elemental en los acontecimientos de su existencia, así como en el uso del lenguaje, su conocimiento representa un abismo. Cada persona tiene la posibilidad de aclarar el sentido que tiene el Ser por medio del *habla* (λόγος), la capacidad que posee cada persona para comunicarse y expresar su trato patente que tiene con las cosas en su existir. A través del acto de habla, es posible des-ocultar (ἀλήθευειν) la oscuridad que contiene al Ser al convertirse en su vocero o anunciador.¹⁸ El

¹⁸ Heidegger, Martin, *Ontología: Hermeneútica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 29

Ser se expresa como una región mucho más originaria a la de cualquier multiplicidad de entes (diferencia ontológica), como un problema que requiere ser planteado de un modo adecuado.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger expone a la persona como un *ahí* del Ser (*Dasein*), es decir, una expresión particular, concreta e inmediata por la cual el Ser se revela, a través de la existencia de cada individuo. Como un *Dasein*, la persona humana no es un ente como cualquier otro, sino que la primacía que tiene radica en que le va su ser como propio y se puede comprender a sí mismo de alguna manera. En cada acto de comprensión desarrollado por el *Dasein*, se determina el Ser mismo como posible.¹⁹

Aun siendo discípulo de Husserl, Heidegger decidió tomar distancia de la fenomenología trascendental desarrollada por su maestro, la cual pretende develar las estructuras del ego trascendental y los principios apodícticos de todo acto que se efectúa a través de la conciencia. Mientras que en Husserl el objetivo que funda su proyecto de investigación consiste en recuperar la evidencia de carácter último que se había perdido en las ciencias europeas a raíz del positivismo, Heidegger, por su parte, se preocupa y reivindica la cuestión por el Ser, volviendo a la vida misma del *Dasein* en su facticidad. La fenomenología de Husserl se convirtió en una ciencia eidética sobre la aparición de los fenómenos a la conciencia de un modo trascendental, mientras que en Heidegger el saber filosófico apunta al Ser como la cuestión más radical y originaria, a partir del modo en que se comunica y revela en la facticidad del existir humano, a través de sus estructuras ontológicas constitutivas.

Como condición de posibilidad para cualquier acto interpretativo, Heidegger reconoce un cimiento que lo funda: la facticidad. Esto significa que antes de cualquier interpretación, hay un *haber previo* (*Vorhabe*) que expresa una cierta comprensión del significado sobre las cosas con las que el *Dasein* trata. Este haber previo es constitutivo al *Dasein* en su existir al estar situado en una tradición concreta. De acuerdo con Grondin²⁰, la estructura previa que constituye al *Dasein* hace referencia a “la peculiar manera que tiene la existencia de estar interpretada, anterior a cualquier expresión enunciativa”. Esta anterioridad interpretada,

¹⁹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, § 4, p. 32

²⁰ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p.140

está ejemplificada en el trato práctico que tiene el Dasein con las cosas, «de saberse con ellas», para ocuparlas de una determinada manera, casi de forma intuitiva, como se le ha enseñado por los demás.

Heidegger emplea el concepto de facticidad para referir al existir propio de cada persona a partir de las situaciones que vive de forma ocasional.²¹ Heidegger describe ese *ahí* ocasional vivido por cada individuo como *actualidad*, es decir, ser-en-el-presente, desde el instante más inmediato de su vida. En la actualidad está supuesta la situación existencial en la cual vive compartiendo con otros Dasein.²² En el análisis de la facticidad existencial del Dasein, la *temporalidad* alude a un modo de ser fundamental que estructura su existencia. El Dasein existe como un *ser-tempóreo*, que fácticamente se ubica en un momento determinado de la historia. Al estar inmerso en un determinado momento histórico, la historicidad (*Geschichtlichkeit*) es una estructura en la existencia del Dasein que expresa el influjo que recibe de una determinada tradición. A través de su existir, el Dasein expresa el pasado de su generación, ya que, se le anticipa cuando acontece. Por tanto, se comprende a sí mismo desde una interpretación del existir que ha recibido por parte de los otros.

A diferencia de Husserl, Heidegger se interesó en el proyecto de investigación de la vida humana desarrollado por Dilthey, en el cual se reivindica la experiencia vivida por cada persona en su individualidad. Desde este enfoque se buscan recuperar las distintas manifestaciones de vida que se muestran desde su situación existencial. Sin embargo, a diferencia de Dilthey, la originalidad del proyecto heideggeriano consiste en el análisis de las estructuras ontológicas del Dasein, en las cuales el *Ser* está comunicándose de alguna manera. Heidegger tiene un interés por el Ser y, a través de dicha investigación, el Dasein se puede conocer a sí mismo en las estructuras de su existencia.

En Dilthey, por su parte, la pretensión fundamental de su investigación consiste en elaborar una teoría del conocimiento en la cual se pueda fundamentar epistemológicamente la *vida*, desde un modo más originario, así como los límites y alcances en las cuales se puede aprehender la subjetividad en su experiencia interna. En la ontología existencial desarrollada por Heidegger, por su parte, resulta crucial atender antes a «las cosas mismas»,

²¹ Heidegger, Martin, *Ontología: Hermeneútica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 41

²² *Ibidem*, p. 50

a partir de la facticidad del Dasein en su existir. La tarea que se propone consiste en volver accesible a cada persona su existir mismo, en el cual es “ahí” donde el Ser se está revelando. La filosofía, según Heidegger, debe tener como propósito esclarecer la facticidad del existir del Dasein para sí mismo, en ser realmente una actividad reveladora de sus estructuras constitutivas propias. La actividad interpretativa que realiza el Dasein sobre su existir le denomina como *estar despierto*, un reconocimiento de su existir como un proyecto que le pertenece y solo puede ser realizable desde su actividad.²³

Más que una teoría del conocimiento sobre el acto de interpretar, la dimensión hermenéutica en el proyecto de Heidegger consiste en ir a la interpretación misma que efectúa el Dasein sobre las estructuras de su existencia en su carácter fáctico. Heidegger recupera el sentido originario de la hermenéutica, que refiere a la tarea de comunicar (*ἔρμηνεύειν*), de darle voz a la facticidad del existir. Asimismo, también considera que la hermenéutica tiene la labor de volver accesible cada momento del existir propio al existir mismo, de comunicárselo para sí. Como resultado de esto, en el Dasein aspira a entenderse a sí mismo desde su existir y a realizarse como la posibilidad de aquello que ha entendido.

24

El esclarecimiento de sí mismo aparece como una preocupación del Dasein por su situación existencial, de su *ser-ahí*. A través del interpretar busca la ex-posición del ente (mostrar su posición) para hacer transparente los supuestos que fundan su comprensión sobre el mundo en el que vive desde un sentido originario. La interpretación, como un momento posterior al entender previo, sirve como instancia crítica en la cual se reflexiona para evitar malentenderse a sí mismo.²⁵

La vuelta de sí mismo sobre las condiciones que constituyen a su estructura previa es aquello que se denomina circularidad hermenéutica. Consiste en una mirada atenta sobre aquellos presupuestos que forman el propio entender para ponerlos en diálogo y que la persona recupere su *poder-ser* propio frente a aquellas ideas y disposiciones heredadas por otros internalizadas de forma acrítica. La mirada a su propia existencia es un acto de preocupación desarrollado por el Dasein, en el cual desea hacerse cargo de su

²³ Heidegger, Martin, *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999, p. 37

²⁴ *Ibidem*, p. 33

²⁵ Grondin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 144

individualidad desde el reconocimiento de aquellos valores y criterios que se le imponen como *ya-interpretados*.

El Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir [Dasein]. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado —y esto significa siempre el pasado de su “generación”— no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa. El Dasein puede descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente. El descubrimiento de la tradición y la averiguación de lo que ella “transmite” y del modo como lo transmite, puede ser asumido como tarea autónoma.²⁶

La vía empleada por Heidegger para la realización de su proyecto ontológico por medio de la existencia del Dasein es la fenomenológica. La fenomenología, como *ciencia de los fenómenos*, pretende llegar al Ser de las cosas que se le presentan al Dasein en la facticidad de su existir. Describe este método a partir de sus dos conceptos fundamentales: fenómeno (φαινόμενον) y logos (λόγος). El primero, refiriendo a la capacidad que tienen las cosas para manifestarse, aun teniendo la condición de aparente, puesto que desde el nivel óptico no alcanza a la ultimidad radical de su Ser. El fenómeno es la irradiación anunciadora de algo que está oculto en las cosas²⁷, que busca ser des-cubierto. La palabra φαινόμενον se deriva de φαίνεσθαι, que significa “aquello que se muestra como tal”, refiriendo a la capacidad que tiene para revelarse. En lo que respecta al segundo concepto, λόγος, alude a un “hacer ver” a través del lenguaje, un acto de comunicación en la que se deja ver algo que aún no logra ser descifrado.²⁸

El saber fenomenológico adquiere, por tanto, una función reveladora: mostrar al Ser del ente. Bajo un nivel óptico, el Ser permanece encubierto o se muestra de forma disimulada. Por lo cual, la tarea ontológico-fundamental de la fenomenología consiste entonces en mostrar el modo de acceder al Ser por medio del ente ontológicamente privilegiado: el Dasein. En su cotidianidad, el Dasein se mueve en una comprensión sobre el Ser, en la cual pueden ser aclaradas las estructuras fundamentales de su propio ser y en ellas el sentido que tiene para sí mismo la cuestión originaria. El método empleado para llevar a cabo la

²⁶ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, p. 41

²⁷ *Ibidem*, §7, p. 49

²⁸ *Ibidem* §7, p. 53

fenomenología del ser en el Dasein a partir de sus comprensiones recibe el nombre de interpretación (*Aulegung*), ya que en ella se anuncia su propio ser y las estructuras ontológicas que están presentes.

En Heidegger, la ontología y la fenomenología poseen el mismo objeto que toda actividad filosófica: el Ser. Para el filósofo alemán, la filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene como punto de partida la actividad hermenéutica desarrollada por el Dasein en la facticidad de su existencia. De la interpretación de su existir fáctico, el Dasein vuelve a las estructuras que constituyen su existencia, es decir, la existencialidad de su existir. Por medio de este análisis, se pretende dilucidar el modo en que se comunica el sentido que tiene el Ser en su propio ser.

A pesar de que el Ser alude a una región trascendente a la del género óntico, en esta radical trascendencia que posee el Ser se plantea como necesaria la individuación del ente ontológicamente privilegiado para analizar las estructuras por las cuales se está determinando al Ser y se le comunica a través del λόγος, en la singularidad concreta de cada Dasein.²⁹ El Ser se comunica de forma temporal en el ahí existencial del Dasein, por lo que es un ente históricamente condicionado por la totalidad significativa en la cual participa y está condicionado su existir.

Queda aún pendiente exponer el modo por el cual el Dasein comunica y expresa al Ser en la facticidad de su existencia y cómo, desde aquella comprensión en la que se mueve sobre la cuestión más originaria, se conoce y comprende en su propio ser por medio de las estructuras que constituyen a su existencia. El siguiente apartado tendrá como objetivo describir el análisis que Martin Heidegger realiza sobre las estructuras existenciales del Dasein, denominado *analítica existencial*.

~ ~

En este apartado se llevó a cabo una exposición del proyecto ontológico – existencial desarrollado por Martin Heidegger, cuya pretensión consiste en mostrar las estructuras por las cuales, desde el *ahí* de su existir, el ser humano revela al Ser en las posibilidades de su existencia. Frente a Dilthey, cuya prioridad consiste en plantear los criterios

²⁹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §7, p. 47

epistemológicos adecuados para abordar las ciencias del Espíritu, Heidegger toma un camino distinto, mucho más radical y fundamental: reivindicar la cuestión por el Ser por medio del ente que vive bajo cierta comprensión sobre su sentido (*Dasein*).

Frente a la metafísica clásica que se mantiene en la concepción óntico-substancialista (ser-ahí) sobre la persona, Heidegger se propone estudiar las estructuras que constituyen al *Dasein* en su medianía existencial, es decir, a partir las situaciones que se le presentan ocasionalmente en la cotidianidad de su existencia. Por dicho motivo, por su atención al ahí fáctico del *Dasein*, la propuesta ontológico-hermenéutica de Heidegger significó un cambio de paradigma respecto de la fenomenología de Husserl, la cual se distingue por priorizar el estudio y descripción de las estructuras trascendentales por las cuales aparecen los fenómenos a la conciencia, sin prestarle atención a la comprensión sobre el sentido del ser en la cual el *Dasein* se está desarrollando existencialmente. Como un eje transversal en la hermenéutica existencial del *Dasein*, el concepto de facticidad tiene una posición central dentro del sistema.

Asimismo, también se pudo exponer la vía empleada por Heidegger para la realización de la ontología cuyo fundamento se remite al estudio hermenéutico del *Dasein* en su facticidad existencial: la fenomenología. Se enfatizó en el origen y relevancia de este método, ya que, a través suyo, se muestra al Ser que permanece encubierto bajo un nivel óntico. De igual modo, se precisó que tanto la ontología como la fenomenología poseen el mismo objeto de estudio: el Ser. El análisis de aquellas estructuras por las cuales se revela el Ser del *Dasein* será el objeto del siguiente apartado.

1.3 La analítica existencial en *Ser y Tiempo*: una investigación a través de las estructuras constitutivas en el *Dasein*

En la obra más representativa de su pensamiento, *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*), Martin Heidegger plantea una crítica radical frente a las investigaciones sobre la persona humana como la fenomenología de la personalidad, propuesta por Husserl y Scheler, o la filosofía de la vida, desarrollada por Dilthey, por no poner explicitar en sus respectivas propuestas la interrogante por el sentido del *Ser* y el modo de ser que es el *Dasein*, aquel ente que en su

ser más propio se da a conocer el Ser mismo³⁰. En estas propuestas, el *Ser* está empleado como un supuesto para sus postulados, sin antes haber explicitado su diferencia respecto de la multiplicidad de los entes o las estructuras ontológicas por las cuales cada persona revela al Ser en su existir.

Puesto que la historicidad expresa una estructura constitutiva en el Dasein por su carácter tempóreo, Heidegger identifica en la tradición que recibe de su pasado múltiples supuestos que, en lugar de volver accesible al Ser, lo terminan encubriendo. La pretensión de la pura objetividad desarraiga al Dasein de su historicidad y de las fuentes originarias de donde surge toda comprensión: la facticidad de su existir. A través de su obra, se propone a la tarea de deshacerse de los encubrimientos sobre el Ser que se han impregnado en la tradición ontológica impidiendo un desarrollo adecuado de la cuestión. A esta tarea le asigna el nombre de *destrucción*.³¹ Heidegger no pretende sepultar la historia de la ontología en un sentido negativo, sino que, positivamente, desea recuperar la primacía de la cuestión por el Ser planteándola adecuadamente a través del análisis de las estructuras ontológicas del Dasein.

En la ontología tradicional, la concepción sobre el Ser que se empleó desde el horizonte griego fue la consideración del ser-como-*presencia*. Bajo este paradigma, el Ser se comprendía como un sustrato (ὑποκείμενον) que es permanente, eterno e inmutable, ajeno a cualquier cambio o sujeto al devenir temporal. La jerarquía ontológica sitúa al ente racional en un grado inferior al del Ser, al permanecer aún en la región óntica. Heidegger plantea que si no es a través del Dasein ¿de qué forma se comunica el Ser?, ¿cómo se puede aclarar la oscuridad que lo rodea sino es a través de aquel ente que lo comprende de alguna manera? La primacía que tiene el Dasein respecto de los demás entes radica en que es ontológicamente privilegiado, puesto que al existir ya se está moviendo en una cierta comprensión sobre el Ser. No obstante, toda comprensión sobre el Ser desarrollada por el Dasein se remite a su condición de histórico a partir de la influencia recibida por otros en su situación existencial.

³⁰ SYT, § 10, P. 68

³¹ Ibidem, § 6, P. 43

La persona humana recibió un lugar central y privilegiado en la ontología de la modernidad por su modo de inteligir de forma racional. Bajo este horizonte, la región del Ser se identifica con el pensamiento y reside, por tanto, en el más alto nivel de la especulación y la abstracción de la razón. En la obra de René Descartes, por el reconocimiento de su existir como propio y por la actividad cognoscitiva efectuada por sí mismo (cogitaciones), la persona recibe el nombre de Sujeto, lo cual significa “un *yo* que piensa”. Es a partir de Descartes que Heidegger encuentra la justificación para la realización de su analítica existencial, al centrar el estudio del Ser en el *cogitar* del Sujeto llevado a cabo de forma ahistórica, sin tomar en cuenta el momento histórico en el que vive el *yo* y el modo en que comprende al Ser. Asimismo, pretende recuperar al Ser como dinámico, dándose en la facticidad de su existencia.

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del cogito sum como punto de partida para el cuestionamiento filosófico moderno, investigó, dentro de ciertos límites, el cogitare del ego. En cambio, deja enteramente sin dilucidar el *sum*, aun cuando éste haya sido tan originariamente establecido como el cogito. La analítica plantea la pregunta ontológica por el ser del *sum*. Sólo cuando éste haya sido determinado podrá comprenderse el modo de ser de las cogitaciones³²

En la fenomenología ontológica de la existencia humana, cuya tarea consiste en develar y liberar al *Ser* de la oscuridad en la que está envuelto, resulta fundamental conocer el modo en que está constituido aquel ente que en su propio ser se está dando *ahí* el Ser mismo. Tal y como se expuso en el apartado anterior, el concepto de Dasein alude al ser-ahí o ahí-del-ser, la forma en la cual el *Ser* se muestra, aconteciendo en las posibilidades que el Dasein elige en la facticidad de su existir. En el parágrafo § 4 de *Ser y Tiempo*, Heidegger señala que la peculiaridad óntica del Dasein radica en que tiene un nivel ontológico, ya que, desde la comprensión que tiene sobre el sentido del *Ser*, le está determinando óntico-existentivamente a través de la facticidad de su existir.

La esencia del Dasein consiste en su *existencia*, es decir, estar en la posibilidad de elegirse a sí mismo por el modo en que decida estar-en-el mundo. El Dasein reconoce su ser como *cada vez mío* cuando asume su existir como algo que le pertenece e incumbe, puesto que es

³² SYT, § 9, P. 67

el único responsable de darle realización a su existencia como un proyecto que se determina por sí mismo. Jorge Eduardo Rivera³³ emplea el término “autoposición” como una descripción más puntual del carácter de “ser-cada-vez mío”, utilizado en el parágrafo §9, para designar a la condición existencial en la cual el *Dasein* siempre se las está habiendo consigo mismo, enfrentándose como un problema que busca dilucidar por medio del cuidado de sus posibilidades en su existir.

Heidegger expresa en el concepto de existencia el *ser-posible* del *Dasein* para comportarse de una u otra manera. Cada acto que el *Dasein* realiza supone su existencia, y el tener-que-ser significa que está forzado a realizar actos, a definirse *en* la realidad. Por tanto, la vida del *Dasein* es un proyecto que está siempre en gerundio, haciéndose a sí mismo, existiendo. Como un *ser-ahí*, tiene que desarrollar su *ahí* partiendo de su facticidad existencial y en ella afirmarse ante el *Ser*.³⁴ Otra de las características que constituyen su existir consiste en su tener-que-ser (*Zu-sein*). Este aspecto en la vida del *Dasein* refiere a su carácter de *arrojado* o *proyectado* a la existencia, ya que no posee la capacidad de escoger su *Ser* o darse por sí mismo la existencia, sino que ya está inmerso en ella al ocuparse con las cosas.

En la investigación sobre los modos posibles de ser del *Dasein*, Heidegger distingue dos: la propiedad y la impropiedad. La distinción entre ambos alude a una forma de comportarse en relación con su posibilidad más propia. No posee dicha posibilidad como si fuese un aspecto que estuviera-ahí, sino que la realiza al “escogerse”, “ganarse a sí mismo”, teniéndose como suyo. La impropiedad es una modalidad del ser-cada-vez-mío, en la cual se determina al *Dasein* en lo que tiene más en concreto e inmediato, a partir de sus actividades, motivaciones, intereses y goces.³⁵ En este modo de ser, el *Dasein* no se pertenece, sino que está absorto en las cosas con las que se ocupa. Mientras que, la propiedad es aquella modalidad existencial en la cual el *Dasein* asume las posibilidades de su existencia desde su *poder-ser* propio.

³³ Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger: Vol. II*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010, p. 22

³⁴ *Ibidem*, p. 19

³⁵ SYT, § 9 p. 64

Entre los distintos modos de ser en los cuales se lleva a cabo la investigación sobre el Dasein, Heidegger no lo estudia desde algún momento concreto o específico de su existir, sino que lo analiza en la indiferente inmediatez y regularidad, es decir, en la existencialidad de su existencia. A esta indiferencia cotidiana del Dasein la denomina medianidad (*Durchschnittlichkeit*), en la cual identifica un carácter fenoménico positivo siendo un ente, al cual designa con un nivel óntico y preontológico. La tarea ontológica consiste en mostrar la estructura ontológica que se da siempre a partir de los modos ónticos como punto de partida. La analítica del Dasein no se interesa por estudiar la existencia en su forma excepcional o extraordinaria, sino desde su cotidianidad, para vislumbrar ahí su estructura existencial.³⁶

Para Heidegger, las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein, desde la estructura de su existencia, reciben el nombre de existenciales.³⁷ Frente a las categorías (*κατηγορίαι*), que expresan determinaciones de ser de los entes, los existenciales refieren a la existencialidad constitutiva del Dasein. En el ente que en su mismo ser expresa al *Ser*, existen dos posibilidades fundamentales en las que puede ser interrogado: de forma existencial (como *quien*) o categorial (como *qué*). En el análisis de la existencialidad del Dasein se vuelve posible el estudio de la comprensión preontológica que recibe al estar-en-el-mundo en condición de arrojado, así como la disposición afectiva del Dasein, su ser-con-otros, el ser-para-la-muerte, la angustia y el cuidado, como estructuras existenciales que se dilucidarán más adelante a lo largo de este apartado.

El filósofo alemán recupera las implicaciones que están contenidas en el término *Dasein*, en el cual no se expresa su *qué* óntico, como una mesa, casa, árbol, sino al *Ser* mismo que acontece y se expresa a través suyo.³⁸ En este ente el Ser se determina desde distintas posibilidades que le son propias. En el Dasein, el ser se está dando, revelándose en su existir que acontece fácticamente. Es un ente cuya peculiaridad óntica consiste en ser ontológico.

³⁶ Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger: Vol. II*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010, p. 24

³⁷ SYT, § 9, P. 54

³⁸ SYT, § 9, P. 64

La analítica existencial, por la radicalidad de sus cuestiones sobre los distintos modos de ser del Dasein, tiene primacía frente a disciplinas como la biología, psicología y la antropología, cuyas descripciones permanecen aún en la concepción óptica sobre la constitución del ser humano. Develar las estructuras ontológicas en el existente es una tarea radicalmente anterior a las descripciones del humano como ente, ya que todas ellas se mueven en una determinada comprensión que desarrolla el Dasein sobre el Ser, las cuales resulta imprescindible explicitar y aclarar desde el modo en el cual está ocupándose intramundaneamente de las cosas en su existir.

La concepción del existente como Dasein destaca frente a las demás por poner la cuestión más fundamental, la comprensión del sentido del *Ser*; en el centro de la investigación. Desde ella se pretenden dilucidar las estructuras por las cuales el Ser se está moviendo de algún modo en la facticidad del existir de cada Dasein. A continuación, se expondrán aquellas estructuras constitutivas que al Dasein lo configuran como tal.

1.3.1 Estar-en-el-mundo:

El Dasein y el mundo forman una conexión indisociable. No existe el uno sin el otro, puesto que son estructuralmente correlativos. Estar-en-el-mundo refiere, más que a una espacialidad o un conjunto de entes, a una estructura constitutiva del Dasein en la ocupación que tiene con las cosas en su cotidianidad. El mundo está también presupuesto en la diferencia entre sujeto y objeto, como aquella totalidad que fundamenta las relaciones entre cada uno de los entes.

El mundo es anterior a la separación del “sí” mismo y de los entes con los que se enfrenta en un sentido objetivo. La estructura mundanal del Dasein, no se limita a enumerar los entes que lo conforman e integran, sino el horizonte fáctico que se le presenta para todo interpretar. El mundo siempre es lo que está presupuesto en todo acto de conocimiento de una entidad. Cada entidad del mundo se entiende como una entidad en términos de mundo, que siempre está ya ahí. Las entidades que forman el mundo físico del hombre no son mundo en sí mismas, sino que están en un mundo.

El estar-en-el-mundo integra una estructura indisociable, en la cual se distinguen tres momentos de la existencialidad del Dasein:

- Estar-en:
- El mundo:
- El ente que es él mismo en la forma de estar-en-el-mundo, es decir, ¿Quién es en el mundo?

El Dasein está ocupándose con las cosas en término de mundo. Si se le considera de forma estricta como un fenómeno, el mundo refiere a una totalidad en la cual el Dasein está absorto e inmerso, de la cual participa y se mueve, con una receptividad de carácter significativo sobre aquellas cosas que posibilitan su comprensión a través de la tradición que distingue su temporalidad. El mundo es algo que se percibe *junto con* las entidades que aparecen, pero la comprensión debe ser a través suyo, como una estructura fundamental para toda comprensión. El mundo y la comprensión son partes inseparables de la constitución ontológica del existir del *Dasein*.

- Estar-en

La estructura aquí mencionada es radicalmente distinta a la interpretación que surge de la concepción del ser-como-presencia, la cual se rige por extensión y medida, haciendo alusión a una espacialidad física, como si el existente estuviese dentro del mundo solamente ocupando un lugar en el espacio. Interpretar al estar-en como la capacidad de compartir espacio con otros entes que también están-ahí, implica mantenerse aún en una perspectiva categorial, puesto que aún no se está explicitando el modo de ser en el cual el Dasein muestra al Ser en la facticidad de su existir ni la estructura ontológica por la cual lo comunica.

Estar-en refiere a una constitución de ser en el Dasein, por lo cual se tiene un carácter existencial más que como una determinación óptica (categoría). No se limita a la consideración del ente que somos nosotros como una cosa corpórea que está-ahí con otras ni a la relación que tiene el ente en el espacio.³⁹ Estar-en, desde la existencialidad del Dasein, significa *habitar, residir, quedarse en*, así como *estar familiarizado* con algo. El estar-en como estructura de la existencia del Dasein se distingue del modo categorial, el cual se expresa como un *estar-dentro-de*. En el existir del Dasein, este está habitando el mundo determinando al Ser desde sus posibilidades.

³⁹ SYT, § 12, P. 75

Rivera⁴⁰ describe el estar-en del Dasein como un habitar el mundo con apertura a las cosas y reconociéndose a sí mismo en su ser como propio, a partir de las siguientes características:

Habitar es muy distinto de estar-dentro-de. Habitar es moverse entre las cosas y moverse con familiaridad, como quien conoce bien esas cosas, como quien las tiene presentes. El hombre habita la casa; en cambio, los muebles no habitan la casa, sino que están en ella. Habitar, en latín *habitare*, viene del verbo *habeo*, que quiere decir “tener”, no en el sentido de poseer, sino de “tener bien agarrado” ... Solo quien se tiene a sí mismo se le pueden hacer presentes las cosas.

El estar-en, constitutivo del Dasein y desarrollado desde la facticidad de su existencia, se distingue por tener una multiplicidad de formas, las cuales tienen el modo de ser del ocuparse (*Besorgen*)⁴¹: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Por tanto, el ocuparse puede resumirse como una preocupación del Dasein por el Ser de las cosas con las que está tratando cotidianamente en su existir. En todo ocuparse sobre las cosas, el Dasein trasciende su esfera interna para conocer las cosas estando-ya-en-medio-del-mundo, aprehendiendo y dirigiéndose hacia ellas.

Una distancia crítica en la cual el Dasein pueda “mirar-hacia” el modo en el cual está absorto en el mundo, ocupándose de las cosas con las que trata, requiere una deficiencia en su quehacer para comprender el sentido que tiene el Ser, por medio de una abstención de todo producir y manejar. Esta pausa en su actividad va en función de que el Dasein recupere su poder-ser-sí-mismo propio al estar absorto en el mundo que habita.

- El “mundo”:

Para la explicación de este momento constitutivo en la estructura del estar-en-el-mundo, resulta pertinente recurrir primero a las concepciones categoriales sobre este fenómeno para después poder abordarlo desde una perspectiva ontológica. La consideración del “mundo” como naturaleza, a partir de las múltiples descripciones sobre aquellos entes que la integran, no atiende a la esencia de este fenómeno. Los entes que están dentro del mundo

⁴⁰ Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger: Vol. II*, p. 40

⁴¹ SYT, § 12, p. 78

son las cosas: las naturales y aquellas que están “dotadas de valor”. Sin embargo, analizar al mundo por sus entes no responde a la cuestión por el *Ser* de todas ellas ni al fenómeno mismo de la mundaneidad del Dasein como estructura ontológica por la cual el Ser se muestra fácticamente.

Según Heidegger⁴², en la descripción óptica que realiza el ente intramundano (Dasein), así como en toda interpretación de carácter ontológico sobre el sentido del *Ser* de este ente, está presente el fenómeno del “mundo”, puesto que en todos estos modos de acceder a él, ya está supuesto en cada determinación posible. De manera que, la forma más pertinente para estudiar este fenómeno, es analizando la estructura del ente que ya está-en-el mundo (intramundano) y por su condición ontológica que lo constituye existencialmente, ya que en este le va el *Ser* mismo. Esta estructura, la cual alude a un carácter existencial del Dasein, recibe el nombre de *mundaneidad*.

El concepto de “mundo” se suele emplear de múltiples maneras, expresando concepciones muy distintas entre sí. En primer lugar, como concepto óptico, determina la totalidad del ente que puede estar-ahí-dentro (perspectiva categorial). En segundo lugar, “mundo” puede ser comprendido como término ontológico, en el cual se refiere a la región que abarca a una multiplicidad de entes, como aquella que abarca objetos posibles. En tercer lugar, “mundo” también tiene el significado de “aquello en lo que *vive*” un Dasein fáctico, cuyas posibilidades son el mundo “público” del nosotros o el mundo circundante “propio” y más cercano (doméstico). Finalmente, la cuarta y última acepción de mundo es aquella en la cual se expresa el concepto ontológico – existencial de la mundaneidad, como una estructura general del Dasein. En la investigación que Heidegger pretende llevar a cabo sobre las estructuras ontológicas en el Dasein, el mundo será estudiado en la forma más cercana al Dasein en su cotidianidad. Este mundo lo denomina como *circundante* (*Umwelt*).

En la ocupación que tiene con las cosas, el carácter circundante es constitutivo a la mundaneidad del Dasein como correlativa a su existir (circunmundaneidad). Lo *circundante* en la estructura del ente intramundano refiere a la espacialidad en la cual comparece estando-en-el-mundo. Aquellos entes con los que comparece de forma

⁴² SYT, § 14, p. 86

intramundana reciben el nombre de útiles (*Zeug*)⁴³. Un útil es “algo para...” que puede ser empleado para la atención de determinadas situaciones prácticas (pragmaticidad) en su cotidianidad: útiles para escribir, para trabajar (herramientas), para viajar (vehículos), para medir, etc. Cada útil recibe su ser participando de un complejo remisional, es decir, en una totalidad formada por otros útiles, en la cual se remiten los unos a los otros (*Zeugganzen*).

Las características que tienen el “para-algo” de un útil, desde la totalidad en la cual está integrado (*Zeugganzheit*), consiste en la utilidad que le puede brindar al Dasein, así como su empleabilidad y manejabilidad en su existir fáctico. El modo de ser que tiene el útil, manifestándose desde sí mismo frente al Dasein, se le denomina como *estar a la mano*. El útil, además de estar-ahí, se distingue por estar disponible y manejable para que pueda ser empleado por el Dasein en las posibilidades de su existencia. Heidegger⁴⁴ señala que, desde su estar-en-el-mundo como un complejo remisional de los útiles (*Zeugganzen*), es que el Dasein recibe el modo de manejar cada uno de ellos y la seguridad que pueda tener al momento de emplearlo de acuerdo con su función.

- El ente que es él mismo en la forma de estar-en-el-mundo (¿Quién es en el mundo?):

Mostrar al ser del ente que somos nosotros mismos implica develar las estructuras ontológicas por las cuales estamos compareciendo de forma intramundana con otros entes con relación a nuestro ser-más-propio. El Dasein es ese ente que formamos nosotros mismos al movernos en el *ahí* de nuestra facticidad existencial en una determinada comprensión sobre el Ser. En el *estar-ahí* de nuestra existencia, quienes comparecen son “*los otros*”, puesto que el existir del Dasein es correlativo a su estar-en-el-mundo en condición de arrojado. Es decir, no existe aisladamente un sujeto sin mundo.⁴⁵ La interrogante del *quien* que está-en-el-mundo se resuelve ontológico-existencialmente por su modo de *estar-en* intramundano, ocupándose de las cosas en una espacialidad existencial más que una espacialidad de carácter físico entre las cosas.

⁴³ SYT, § 15, P. 90

⁴⁴ Idem

⁴⁵ SYT, § 25, P. 136

Del específico *estar-en* que tiene el Dasein en el mundo, se deriva su modo de ser cotidiano: una vida absorta, inmediata y regularmente, por el mundo en el que vive. La interrogante por quién es en el mundo describe modalidades de su ser, es decir, muestran su existencialidad. Heidegger identifica algunas estructuras del Dasein que son co-originarias con el estar-en-el-mundo: el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*Mitdasein*).

La interrogante por el Dasein en su medianía existencial, en su modo de ser cotidiano, implica develar y analizar las dos estructuras anteriormente señaladas con la finalidad de reconocer los modos de ser-sí-mismo que tiene el Dasein en el mundo y el tipo de relación que mantienen *los otros* respecto de sí. El *quién* que representa a la cotidianidad en la cual vive el Dasein es descrito por Heidegger como el “se” o el “uno”, el cual expresa e impone respuestas, criterios y valores para el Dasein como parte de su habitualidad, y este las asume irreflexivamente, perdiéndose a sí mismo.

1.3.2 Ser-con (Mitsein) / Ser-ahí-con (Mitdasein):

Para una adecuada exposición de esta estructura existencial del Dasein, conviene retomar su estructura fundamental y originaria: el *estar-en-el-mundo*. En el momento de la ocupación (estar-en) que tiene el Dasein frente a los útiles, comparecen los *otros*. Hablar de *otros* implica remitir a aquellas personas que son portadoras, productoras o proveedoras de los útiles que están a la mano.

En el caso de la constitución óptica de un útil, los *otros* son quienes proveen los materiales y las condiciones para su fabricación. Su actividad está presente de forma constitutiva como la referencia a la intervención con la cual han constituido a un útil para ser empleado. Cuando el Dasein contempla un terreno determinado, los *otros* aparecen como los dueños del lugar o se expresa la relación de pertenencia que tiene el ente con tal o cual persona. El ser-en-sí que tiene un medio de transporte, como un automóvil, por ejemplo, remite a otros Dasein que realizan sus viajes en este ente, así cómo su carácter ajeno, siendo los propietarios “*alguien más.*”⁴⁶

⁴⁶ SYT, § 26, p. 138

Según Heidegger, cuando el Dasein está absorto en su cotidianidad ocupándose de los útiles irreflexivamente su actividad no se distingue de la de otros. Por lo que el Dasein termina inmerso en una generalidad en la cual pierde su particularidad como existente. La generalidad en la cual comparecen los otros tiene dos modos, principalmente: el “*con*” y el “*también*”. Para estos dos aspectos Heidegger enfatiza su uso existencial, más que categorial. El uso del “*con*” alude a un modo de estar-en del Dasein, mientras que el “*también*” refiere a una igualdad del ser en el ocuparse en su *estar-en-el-mundo*.⁴⁷

Sobre la ocupación que tiene el Dasein del mundo que habita, el filósofo alemán puntualiza:

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “*con*”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [Mitwelt]. El estar-en es un coestar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [Mitdasein].⁴⁸

La coexistencia expresa un modo de ser originario en el Dasein por su estructura ontológico-existencial fundamental (estar-en-el-mundo), en el modo en que se desarrolla su cotidianidad. La apertura del Dasein a otros significa asumir su estar-ahí en el mundo compartiendo su existencia no con meros útiles, sino con otros Dasein, es decir, de su misma especie y condición ontológica. El mundo lo está habitando coexistencialmente desde su facticidad.

En la mismidad del Dasein, los *otros* no comparecen como personas-cosas que estuvieran ahí, sino que se presentan “en el trabajo” de su cotidianidad como modos que tiene de estar-en-el-mundo. En el encuentro con un *otro* estando-ahí ocioso, su aprehensión no se realiza como una cosa humana que estuviera ahí, sino que se capta “el estar-ahí ocioso” como un modo existencial de ser del Dasein. Por tanto, alude a una determinación existencial por la forma que tiene el ente intramundano de *estar-ahí*.

La ocupación de un Dasein con otro, a diferencia de los útiles con los que comparece circunspectivamente, recibe el nombre de *solicitud* (*Fürsorge*). El Dasein comparece con *otro* con quien comparte su misma estructura como un ente que en su ser le va como

⁴⁷ SYT, § 26, p. 139

⁴⁸ SYT, IDEM

propio, determinándolo desde el ahí de su facticidad existencial. Situaciones que describen la ocupación solícita entre los Dasein pueden ser la alimentación, el vestido, o el cuidado de algún cuerpo enfermo. En el siguiente capítulo se describirá más específica y detalladamente esta estructura existencial constitutiva en el Dasein intramundano, como el meollo que conduce a la realización de este trabajo de investigación.

1.3.3 *Estar-vuelto-hacia-la-muerte*

Para Heidegger, en cada referencia a la totalidad de la “existencia” es posible identificar el poder-ser que tiene el Dasein para habitar el mundo de una determinada manera. Su existir consiste en la realización de actos comprensivos sobre el sentido del Ser y determinarlo de forma fáctica en la realidad a partir de una posibilidad, que es él mismo. En este poder-ser, constitutivo de la existencialidad del Dasein, se han precisado dos modalidades: la propiedad y la impropiidad. El análisis de los modos de ser de la existencia del Dasein se lleva a cabo desde la indiferente y cotidiana medianidad existencial, puesto que en ella es posible vislumbrar la estructura de la existencia en su existencialidad.

En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte. Y si la existencia determina el ser del Dasein y la esencia de la existencia está co-constituida por el poder-ser, entonces, mientras exista, el Dasein, pudiendo ser, tendrá siempre que no ser todavía algo. Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero.⁴⁹

La apertura al mundo que distingue al Dasein como existente estriba en que no está definido por entero, sino que, debido a su poder-ser, mientras está existiendo se está determinando a sí mismo y al Ser. Esto remite a la contingencia que vive el Dasein como existente, ya que, su existencia está inacabada o, dicho de otro modo, vive en un estado de permanente inconclusión frente a cualquier posibilidad por la que pueda optar por su específico poder-ser. Su existencia es tarea, porque realiza con su actividad la parte restante que aún no es.

⁴⁹ SYT, §45, p. 249

Existiendo como tempóreo, el Dasein está proyectado hacia el futuro y, al mismo tiempo, vive condicionado por la tradición que lo ha precedido. La *temporeidad* expresa, de forma originaria, el fundamento ontológico de la existencialidad del Dasein.⁵⁰ La cotidianidad en la cual se analiza al Dasein en su estructura ontológico – existencial se revela como un modo de dicha temporeidad. En la medianía existencial de su cotidianidad, el Dasein se ocupa de su ser como inconcluso, puesto que, aún está en la posibilidad de realizarse él mismo de distintas formas por su *poder-ser*.

Asimismo, la temporeidad en la totalidad de la estructura existencial del Dasein plantea ciertas implicaciones, como un ente que acontece en una cierta temporalidad histórica en la cual determina al Ser con su actividad. Una de esas implicaciones consiste en el reconocimiento de su vida como un proyecto que tiene un carácter finito, limitado por un escenario que resulta ineludible e inevitable desde la facticidad de su existencia: la muerte. El devenir de la temporeidad, como una estructura ontológico - existencial del Dasein, significa que cada momento que transcurre lo acerca al “fin” de su experiencia vital, la culminación o el término de su proyecto existencial.

En el Dasein, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo. El “fin” del estar-en-el-mundo es la muerte. Este fin, perteneciente al poder-ser, es decir, a la existencia, limita y determina la integridad cada vez posible del Dasein.⁵¹

En el momento en que ya no existe ningún resto pendiente por realizar en la vida del Dasein significa que se ha convertido en un no-existir-más (*nichtmehrdasein*), se ha perdido el Ser que se revela a través del Ahí. Mientras esté existiendo, con su poder-ser en el presente, aún no ha alcanzado su integridad o carácter completo como *ente*, por lo cual resulta inaccesible examinarlo enteramente, puesto que aún tiene posibilidades por realizar. La muerte, por tanto, refiere a la integridad del Dasein en las posibilidades de su existencia. Cuando las ha agotado, pasa del existir a no estar-más-en-el-mundo, a un no poder-ser.

Tras haber-llegado-al-fin, quienes experimentan la pérdida del existir fáctico de algún Dasein son los otros Dasein que están-con él, quienes quedan estando-en-el-mundo en su

⁵⁰ SYT, p. 250

⁵¹ Ibidem, §45, p. 253

facticidad. Heidegger puntualiza que la muerte de algún Dasein no puede ser experimentada por uno mismo, sin embargo, se le puede “asistir”, acompañarlo desde su pérdida. El morir del Dasein que muere es una posibilidad de ser de su propio ser, que se expresa como anulación del poder-ser.

Sobre la experiencia propia del morir fáctico, Heidegger señala que “nadie puede tomarle al otro su morir.” La experiencia de morir debe asumirla cada Dasein por sí mismo, ningún otro la puede asumir por sí mismo. Esto alude a la posibilidad del ser-cada-vez-mío que pierde el Dasein al no-existir-más en tanto que no-está-más-en-el-mundo. Desde una perspectiva biológica-fisiológica este fenómeno se expresa en el concepto fenecer (*Verenden*), como la cesación de una vida. Sin embargo, la situación del propio no-existir-más, su pérdida de su poder-ser, no se agota existencialmente con el fenómeno del salir-del-mundo de lo solamente viviente.

1.3.4 El cuidado como ser del Dasein:

A lo largo de la presente exposición de las estructuras existenciales del Dasein en su analítica existencial, el *estar-en* ha aparecido como un momento de su estructura ontológica fundamental: estar-en-el-mundo. *Estar-en* refiere a un modo de ser del Dasein en el cual se ocupa de los entes que están-ahí, con los cuales comparece estando en el mundo. Sin embargo, el ente que formamos nosotros mismos se distingue radicalmente de los demás entes con los que el Dasein se ocupa en su condición de intramundano, por ser ontológicamente privilegiado en su estructura.

Ocuparse o hacerse cargo de sí mismo conlleva una actitud enteramente distinta respecto del trato con los útiles, puesto que a este ente le va en la comprensión de su ser el Ser mismo. En el existir fáctico del Dasein, el Ser acontece determinándose en sus posibilidades existenciales, por las cuales el Dasein se comprende en y desde ellas para atender a su propio existir, es decir, bajo un carácter autónomo (*Selbständigkeit*). Dilucidar la actividad desarrollada de forma autónoma del Dasein respecto de su propio existir será el objeto de este apartado.

A diferencia del estudio de su estructura óptica, en el análisis de la existencia del Dasein, se pretenden mostrar los *modos de ser* que tiene como existente (propiedad e impropiiedad).

Desde el modo de ser impropio, el Dasein pierde autonomía respecto de sí mismo. Su cotidianidad existencial se desarrolla como caído en el mundo, absorto en lo que en el dominio del *uno* le impone y determina en su existir. El modo de ser propio, por el contrario, implica una disposición crítica respecto del mundo circundante, en la cual pueda recuperar su *poder-ser* propio. De ese modo, el Dasein logra hacerse cargo de la posibilidad que es él mismo desde la facticidad de su existir.

Para hacerse cargo de su propio ser, el Dasein considera su existencia como una totalidad estructural, en una mirada que lo atraviesa enteramente en busca del fenómeno originariamente unitario y no simplemente en momentos de su estructura que lo consideren como un ente que está-ahí. La tarea ontológico-fundamental consiste en sacar a la luz el ser del Dasein en la totalidad de su estructura existencial. Para ello, el Dasein adopta una disposición de apertura como una posibilidad de que su ser se haga accesible.

Desde el carácter abierto del Dasein mismo a su ser, surge el fenómeno de la *angustia* como la disposición afectiva fundamental que le brinda la posibilidad de captar la totalidad estructural que el Dasein tiene para sí mismo. Consiste en una búsqueda de su propio ser, en la cual se le exige estar abierto a aquella comprensión preontológica del ser que se hace patente en su existir, puesto que el ser que busca volver accesible solo *es* en la comprensión del ente ontológicamente privilegiado.

Viviendo desde una modalidad de ser impropia, la caída que el Dasein tiene en el uno y en el mundo de la ocupación describe el fenómeno de la “huida” ante sí mismo. Esto significa “darse la espalda” a sí, a su poder-ser más propio. En un sentido ontológico – existencial, su estar-en-el-mundo como enteramente indeterminado es el *ante-qué* del cual el Dasein se angustia. Bajo este modo de ser, el Dasein pierde cualquier interés en la totalidad respectiva de los entes que están-ahí de forma intramundana o que comparecen circunspectivamente como a la mano. El mundo se vuelve absolutamente insignificante.

En relación con esto último, la angustia adquiere entonces un sentido emancipatorio, que le permite al Dasein escogerse y asumirse a sí mismo en su existir como estando-en-el-mundo. Al experimentar la disposición afectiva de la angustia, el modo que tiene el Dasein de estar-en cambia radicalmente, al habitarlo de forma desazonada

(Unheimlichkeit) frente a la tranquilidad, comodidad y seguridad que le provoca su condición de absorto en el mundo, que se describe como un estar-en-casa. (Zuhausesein)

La angustia revela en el Dasein el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su ser libre para... (propensio in ...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar-en-el- mundo⁵²

El fenómeno de la angustia como un no-estar-en-casa proviene de sí mismo, como una reivindicación de su poder-ser propio tras la ocupación en la cotidianidad como perdido en el uno. En su existir fáctico, la angustia se muestra como un desencantamiento en la ocupación que el Dasein tiene con los útiles para captar la totalidad de su propia estructura existencial. Para Heidegger, el no-estar-en-casa que emana de la angustia debe ser concebido como el fenómeno más originario.⁵³

Para que el Dasein pueda captar de un modo ontológico la totalidad estructural de su existencia, la angustia le permite reconocer en su propio existir un estar-en-el-mundo fáctico que le resultaba irrelevante viviendo desde la impropiedad como posibilidad de su ser. El existir que se presenta desde la desazón en la ocupación y el no-estar-en-casa abre la posibilidad de la propiedad, como aquel modo de ser en el cual el Dasein recupera su poder-ser que es él mismo en sus posibilidades existenciales propias.

Arrojado en el mundo como una situación existencial constitutiva de su estructura ontológica fundamental, el Dasein puede anticiparse-a-sí para afirmarse en su poder-ser, como un *anticiparse-a-sí-mismo-estando-ya-en-medio-del-mundo*. Viviendo absorto en el mundo de la ocupación, los útiles comparecen desde lo que el *uno* le ha indicado y determinado. Por medio del anticiparse, el Dasein logra liberarse de la impropiedad para emerger desde sí-mismo en las posibilidades que el mismo se determina para su proyecto existencial.

⁵² SYT, §40, p.206

⁵³ Ibidem, §40, p.190

En relación con su carácter tempóreo, Rivera⁵⁴ identifica tres momentos fundamentales en los cuales el Dasein se hace cargo de su existencia a través del cuidado de sus posibilidades: 1) saliendo como fuera de sí a lo que todavía no se es, pero que de alguna manera se es en tanto que posibilidad de existencia. Es decir, anticipándose a sus posibilidades. 2) El Dasein, que se encuentra consigo mismo, comprende esta existencia suya como algo que ya es. Esto es el radical pasado del Dasein, el cual se le impone por su condición de histórico. 3) Entre el futuro de sus posibilidades y del ya estar siendo, se encuentra la actualidad en que estamos instalados en todo momento del existir.

En síntesis, el cuidado como *ser* del Dasein expresa, sobre todo, criticidad y autonomía en las posibilidades por las cuales el mundo le determina en el propio existir. Al asumir sus posibilidades como propias, pretende superar la modalidad existencial impropia, desde la cual vive absorto en su ocupación intramundana, perdiéndose a sí mismo en el uno. Asimismo, alude a una reivindicación de la libertad personal en el existir por medio de la anticipación a las posibilidades que se le imponen, un compromiso por su existencia en un carácter total como un proyecto que le pertenece exclusivamente a sí mismo.

La perfectio del hombre —el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)— es “obra” del “cuidado”. Pero, el “cuidado” determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado).⁵⁵

~ ~

Después de haber descrito y analizado la estructura del cuidado en la analítica existencial, finalizo la exposición del proyecto hermenéutico de la facticidad existencial del Dasein desarrollado por Heidegger, el cual constituye el objeto de estudio de la primera parte del presente trabajo. La justificación por la cual Heidegger se determina en emprender su proyecto de investigación ontológico - existencial sobre el *ahí* concreto de la existencia del Dasein, así como el análisis de sus estructuras constitutivas, son los principales frutos obtenidos en esta primera parte. No obstante, la cuestión específica que me concierne para la realización de este trabajo consiste en problematizar la estructura existencial que

⁵⁴ Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger: Vol. II*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010, p. 42

⁵⁵ SYT §42, p.217

Heidegger plantea como *solicitud*, desde la comprensión que desarrolla de su *estar-en-el-mundo*.

En la segunda parte se expondrá el *ser-con* como una estructura fundamental en la existencia del Dasein. Abierto y arrojado al mundo, se encuentra con *otros* con los que comparte su misma condición ontológica, lo cual expresa que a ellos también les van las estructuras de su ser como propias. Asimismo, se pondrán en evidencia cuestiones que atañen a la inmanencia del Dasein en su poder-ser, el cual se constituye por la actividad posibilitante de otros sobre sí mismo.

Segunda parte: La coexistencia del Dasein en la analítica existencial de *Ser y tiempo*

2.1 La solicitud: el modo en que comparecen los otros en la ocupación intramundana

Por su originario estar-en-el-mundo en condición de arrojado, el Dasein se encuentra, inexorablemente, con la presencia y actividad de otros en la facticidad de su existir. La estructura ontológico – existencial que lo constituye como un ente intramundano consiste esencialmente en *coestar*. Esos *otros* que comparecen en la existencia del Dasein como *estando – allí* no son solamente cosas de las cuales se pueda ocupar para sí mismo, tal y como ocurre con los útiles que le están circunspectivamente a la mano, sino que son de su misma condición ontológica (Dasein), es decir, que les va su ser como propio y desarrollan su existencia bajo una determinada comprensión sobre el sentido del Ser. A pesar de que en la expresión *Dasein* se alude a su carácter irrespectivo a otros, siendo una determinación del Ser en la individualidad de su existencia, Heidegger dirá que también “está ulteriormente «con» otros” por su condición de intramundano⁵⁶. Al *estar-en-el-mundo* comparecen otros Dasein que son dejados en libertad en su *poder-ser* propio para que puedan atender a las exigencias en el cuidado de su existencia.

A fin de recuperar y precisar más profundamente el *ser-con* del Dasein desarrollado en el apartado anterior, en el análisis que Heidegger realiza sobre los *otros* Dasein que

⁵⁶ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 26, p. 140

comparecen desde el mundo circundante, el filósofo alemán toma como punto de referencia la existencia del Dasein que somos nosotros mismos, con la finalidad de situar la reflexión en un nivel ontológico, mostrando así las estructuras existenciales del propio ser.

La *diferencia ontológica* que aquí se alude expresa una distinción respecto de la concepción óptica del *ser-ahí*, que se limita a analizar a los otros como entes que viven en el mundo bajo la mirada de una espacialidad o presencia física. En el análisis sobre su propio ser, el Dasein alcanza el reconocimiento de los otros examinándose a sí mismo en la inmediata cotidianidad de su existencia en una espacialidad existencial, para identificar aquellos modos de ser que lo caracterizan desde su radical y fáctico estar-en-el-mundo. Los otros aparecen como aquellos con los cuales también se ocupa de forma intramundana, constituyendo un mundo en común (*Mitwelt*). El ser en sí del Dasein intramundano que comparte con otros, Heidegger lo determina como la coexistencia (*Mitdasein*).⁵⁷

“Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co” -estar-ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del Dasein; él “también” se refiere a la igualdad del ser, como un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos existencial y no categorialmente.⁵⁸

Más específicamente, es la solicitud (*Fürsorge*) aquella estructura existencial del ente ontológicamente privilegiado que expresa el trato con otros desde su ocupación intramundana. Heidegger señala que, “la urgencia fáctica” en la medianía de su cotidianidad provoca que el Dasein se mueva existencialmente en modos deficientes de esta solicitud, en los que pasa desapercibida la presencia y actividad que tienen los demás Dasein respecto de sí mismo. Reflejo de ello es la indiferencia y el desinterés que se tiene por su existencia, puesto que, a pesar de coincidir con ellos en la facticidad del existir, no llaman su atención. Los modos de ser de la solicitud, en un sentido deficiente, se expresan existencialmente como *prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros*, entre otros.⁵⁹

⁵⁷ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 26, p. 139

⁵⁸ *Ibidem*, § 26, p. 138

⁵⁹ *Ibidem*, p. 141

Viviendo en los modos deficientes de la solicitud, el Dasein desarraiga a los otros de su carácter personal, al punto de considerarlos de forma abstracta como meros sujetos que se ocupan del mundo a partir de lo que *tienen a la mano*. Desde esta concepción se pierde su historia personal, su emotividad (disposición afectiva) y los modos de ser que son ellos mismos desde su existir. Simplemente convive con ellos desde la ocupación intramundana.

Ejemplificando esta cuestión con el estilo de vida que emana del sistema capitalista, prueba de ello es la remisión a la existencia del otro únicamente por la función que desempeña laboralmente mediante el uso de su fuerza de trabajo o por la posición que desempeña en el aparato productivo. Bajo la lógica del rendimiento y de la productividad que distingue a este sistema económico, el modo en que se tratan los *Dasein* por su ocupación del *mundo* por medio de su trabajo se reduce a la mera consideración como actores que integran un esquema productivo, para determinarles de acuerdo con el nivel de eficiencia, lo cual puede justificar su destitución y reemplazo, a fin de garantizar una mayor utilidad para el dueño de los medios de producción. El trabajador, absorto en su ocupación intramundana, pierde de vista al otro que se le comparece en su coexistir, el cual se le presenta de forma limitada como una pieza o instrumento dentro de un sistema, sin tener en cuenta al Ser que se muestra a través de su *ahí* de su existir.

El *prescindir los unos de los otros* es una modalidad en la existencia del Dasein que muestra una solicitud de carácter deficiente que, ejemplificándola con el estilo de vida que se desprende del capitalismo, se manifiesta desde una concepción limitada del otro como un mero instrumento dentro de un esquema de producción: las posibilidades que aporta desde su poder-ser pasan a un segundo término. En la comprensión de ser en la que se mueve el Dasein, los *otros* que salen a su encuentro aparecen ocupándose del mundo desde la comprensión significativa sobre la función que tienen los útiles empleados a lo largo de su jornada laboral. Dicha comprensión, originaria en el Dasein intramundano, se funda en la significatividad que constituye a su concreto y fáctico estar-en-el-mundo. La posibilidad de un conocimiento recíproco entre los Dasein tiene como base el coestar comprensor originario en su existir. Desde este conocimiento comprensor originario, el Dasein, coexistiendo con otros, es capaz de salir de sí mismo para comprender la actividad que otros realizan.

Por el carácter irreflexivo que vive el Dasein en su medianía existencial, se presentan los siguientes modos de ser en su ocupación solícita del mundo: *pasar al lado del otro y el desinterés de los unos por los otros*. En el primer modo de ser de la solícitud que aquí se señala, Heidegger pretende describir la inmediatez que se presenta en la cotidianidad existencial del Dasein, en la cual, al vivir centrado e inmerso en su ocupación intramundana, convive con otros Dasein sin que pueda reconocer y apreciar al otro en la complejidad de su existencia. Este modo de ser se vincula con la concepción óptica del *ser-ahí*, en la cual se determina al otro simplemente como si fuese un ente con el cual se limita a compartir una espacialidad física, el cual se describe Heidegger en su analítica existencial como el indiferente *encontrarse-ahí-juntas* de varias cosas que se fundamenta en la concepción del ser-como-presencia⁶⁰, sin tomar en cuenta que es desde el *ahí* de su existencia una determinación del Ser, el cual se revela a partir de sus posibilidades. Una situación que ejemplifica el *pasar al lado del otro* ocurre en el traslado de algún lugar a otro en el transporte público. Durante el trayecto, el Dasein, a pesar de que comparte su existencia con otros, le resulta indiferente este fenómeno. Está conducido por lo apremiante en su ocupación. En esta situación también se hace referencia al modo de la solícitud que expresa el *recíproco desinterés de los unos por los otros*, puesto que el Dasein no se detiene para conocer al otro en la particularidad de su historia y reconocerle como una determinación del Ser desde su existir.

Esta modalidad de su existencia presenta al Dasein como enajenado, ensimismado en las exigencias de su propia ocupación, por la poca atención a las estructuras que posee siendo un ente ontológicamente privilegiado en su condición de intramundano. Desde su estructura ontológico - existencial, la solícitud adquiere un lugar primordial, puesto que lo remite a la coexistencia como el modo de ser fundamental que tiene como Dasein. A pesar de que se encuentre compartiendo espacio con otros desde la perspectiva de una presencia física (concepción óptica), el Dasein puede sentirse existencialmente indiferente, extraño, solo. Esto se debe a que, en la analítica existencial, Heidegger presenta la mundaneidad del Dasein como una espacialidad existencial, irreductible a un ámbito físico, que se mantiene aún en un nivel óptico-existencial.

⁶⁰ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 26, p. 141

El Dasein es un ser-con (*Mitsein*) aun cuando de hecho no haya otro Dasein (*Mitdasein*) junto a él. Incluso el estar solo es también un ser-con ya que solo puede faltar otro a quien constitutivamente es *con*. Yo puedo estar rodeado de muchos seres humanos y, no obstante, estar solo, porque el ser-con de estos Dasein comparecería «en el modo de la indiferencia y de la extrañeza». «Faltar» y «estar ausente» son modos del ser-con, y sólo son posibles porque el Dasein en cuanto tal, deja comparecer en su mundo el Dasein de los otros ⁶¹

Desde la convivencia intramundana entre los Dasein, Heidegger describe la solicitud de carácter deficiente, empleando un enfoque ontológico-existencial, como un *desinterés de los unos por los otros* experimentado recíprocamente. ⁶² Este tipo de ocupación está ligada a la impropiedad como modalidad existencial del Dasein, ya que se mueve en su existencia sin que reconozca las estructuras que constituyen su propio existir fáctico, en el cual los otros aparecen. Asimismo, viviendo impropriamente, el Dasein permanece «absorto en su ocupación», determinado por lo concreto e inmediato, sin prestar atención a su fáctico *estar-en-el-mundo*.

En cambio, los modos positivos de la solicitud entre los Dasein refieren al *estar vuelto hacia* la existencia del otro a través de su cuidado. Heidegger expresa esta modalidad de la solicitud en la coexistencia intramundana como *ser uno para otro*. Siendo la existencia del otro el objeto de su ocupación, el Dasein tiene una preocupación e interés por su realización. En el sostenimiento y protección que el otro le brinda, sin embargo, se asumen las necesidades que se le pudiesen presentar en su propia existencia, adelantándose a su *poder-ser* existensivo. Las situaciones que Heidegger ejemplifica en la ocupación solícita del *ser uno para otro* son “la alimentación y el vestido, o el cuidado del cuerpo enfermo”. ⁶³

Siendo uno-para-otro, el Dasein, desde su poder-ser existensivo decide ocuparse de aquel que, bajo las circunstancias que experimenta, no lo realiza por sí mismo. Para ello, el Dasein toma el lugar del otro con el cual podría determinarse en las posibilidades fácticas de su propio existir. Para Heidegger, la ocupación de los otros Dasein sobre el Dasein que somos nosotros mismos es un fenómeno que se pretende superar, puesto que se limita la actividad que el Dasein podría realizar por cuenta propia desde la autonomía en su propia

⁶¹ Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol. II*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 2010, p. 128

⁶² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, § 26, p. 142

⁶³ *Ibidem*, § 26, p. 141

existencia. La coexistencia intramundana, para este autor, implica “dejar en libertad” al otro Dasein para que pueda desarrollarse existencialmente desde su poder-ser-propio.⁶⁴

Ejemplo de esta ocupación solícita es la asistencia que realiza el Dasein al recién nacido en los primeros momentos de su existencia. Por sí mismo, el infante es incapaz de hacerse cargo de sí mismo en el cuidado de su propio existir. Está en un estado de profunda dependencia de lo que otros le facilitan y proveen. Su estructura física es tan endeble que, si intentara vivir de forma autosuficiente, perecería indudablemente. El estado de radical vulnerabilidad en su existir le exige ser sostenido por otros, hasta el momento en que logre cubrir sus necesidades físicas fundamentales por cuenta propia. Mientras tanto, el Dasein está ahí ocupándose solícitamente de la existencia del otro para que, conforme crezca, pueda hacerse cargo de sí mismo.

De igual modo, otra situación que expresa esta modalidad existencial del Dasein consiste en la atención a pacientes enfermos llevada a cabo por el personal de la salud. Su labor consiste en ocuparse del mundo a través del cuidado de otros Dasein quienes, debido a su condición médica, requieren ser asistidos para tener una mejor calidad de vida. La función que desempeñan en su ocupación intramundana consiste en proveerle al otro las condiciones propicias para que pueda ser dejado en libertad y realice su proyecto existencial por cuenta propia. Heidegger, de ese modo, exalta la autonomía del Dasein para autodeterminarse en su individualidad, respetando la libertad de cada Dasein para que sea él mismo quien se haga cargo de sí mismo en su existir. «El contexto remisional de la significatividad se afinca en el estar vuelto del Dasein a su ser más propio, el cual por esencia no puede tener condición respectiva, sino que, más bien, es el ser por mor del cual el Dasein mismo es como es» (Heidegger, 2012, p. 143)

Heidegger expone que la *solicitud positiva*⁶⁵ puede dividirse en dos posibilidades extremas: la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora. La solicitud, como una estructura existencial del Dasein, se funda en la coexistencia que desarrolla con otros en la ocupación del mundo que comparten entre ellos, así como en la capacidad del Dasein para habérselas consigo mismo en su propio existir respecto de la actividad de otros. El carácter positivo de

⁶⁴ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, § 26, p. 142

⁶⁵ Por positiva se entiende al modo de convivencia entre los Dasein en la cual se le reconoce su *poder-ser* propio

la solicitud radica en que el Dasein cuida de la existencia del otro desde el reconocimiento de su poder-ser, dotándolo de condiciones para que pueda subsistir y desarrollarse por cuenta propia: alimentación, vestido, educación, etc. Conforme el Dasein asume su existencia como un proyecto que le pertenece a sí mismo, puede adoptar alguna de estas dos posibilidades respecto del cuidado que le ofrecen los demás Dasein, con el deseo de hacerse cargo de sí mismo en su propia existencia.

- Sustitutivo – dominante

En este modo de la solicitud, el Dasein asume la ocupación que el otro desempeñaba y toma su lugar reemplazándolo. Heidegger señala que el Dasein es sustituido en el objeto de su ocupación en el mundo, por un *otro* que decide hacerse cargo. El objeto de su ocupación, que puede ser algún un objeto *a la mano* (*Zeugg*) o algún otro Dasein, se le presentan ahora como una “cosa terminada y disponible”, es decir, el cuidado que antes le brindaba ya no es requerido puesto que se muestra como concluido por alguien más. De este modo, se le despoja de su poder-ser-sí-mismo propio por otro que ejerce dominio sobre él. Para el Dasein que ha sido sustituido, se le resta importancia al cuidado que ofrecía y pierde su poder-ser al no haber sido considerado, lo cual lo vuelve dependiente del otro que se apropia de su ocupación. Heidegger describe este dominio como “tácito”, puesto que le fue oculto a sí mismo y después se le presenta como evidente. Asimismo, presenta dos posibilidades que puede asumir: ocuparse del objeto como cosa terminada o, por otro lado, desentenderse por completo de él.

Una situación que ejemplifica este tipo de solicitud entre los Dasein consiste en los procesos de eficiencia y automatización que se presentan bajo el esquema de producción en masa que surge del modelo capitalista. Puesto que los resultados obtenidos en el proceso productivo tienen preeminencia sobre el trabajador, significa que es susceptible de ser reemplazado por alguien más que sea capaz de realizar su función de un modo mucho más eficaz, con la finalidad de maximizar los beneficios y reducir los costos en la producción. Incluso, con el auge y consolidación de la tecnociencia, quien sustituye al Dasein no son únicamente entes de su misma condición ontológica, sino que pueden ser también maquinarias diseñadas para realizar la función en la cual el Dasein previamente se ocupaba.

Por otro lado, otra situación que ejemplifica este tipo de solicitud ocurre en el ámbito intrafamiliar, cuando el hijo o hija sustituye el cuidado que antes le brindaban sus padres respecto de sí mismo. En busca de mayor autonomía en las posibilidades de su existencia y emanciparse de la tutela externa, el hijo puede desvincularse de la ocupación solícita de sus padres y presentarse ante ellos como alguien “terminado y disponible”. Si el objeto de la ocupación de los padres era la manutención, la formación o la protección de sus hijos, el hijo reivindica su propia libertad al atender las necesidades de su existir por su propia cuenta. El hijo, por tanto, asume el cuidado de sí mismo en su totalidad, responsabilizándose de su existencia como una tarea que le incumbe en su poder-ser.

- Anticipativo - liberador

La otra posibilidad que se puede adoptar en la solicitud entre los Dasein, más que simplemente sustituirlo en la ocupación por la existencia del otro, consiste en anticiparse a su *poder-ser* existencial para devolverle el cuidado hacia sí mismo en su propia existencia. De ese modo, el Dasein recupera para sí mismo la preocupación que al otro le brindaba como el objeto de su ocupación. Heidegger expone en este modo de la solicitud la posibilidad que tiene el Dasein de hacer al otro transparente en su propio cuidado, liberándose de cualquier compromiso o responsabilidad con los demás.

En el acto de liberar al otro en su propio cuidado, Heidegger expresa que se funda en el interés del Dasein de ser reconocido en su *poder-ser* con el cual posee la capacidad de afrontar sus propias posibilidades sin que dependa enteramente del cuidado que le ofrecen los demás. Esto supone que tiene las condiciones necesarias en su existencia para asumirla de forma comprometida como un proyecto que le pertenece a sí mismo. Al *hacerse cargo* de su existencia, el Dasein logra responsabilizarse del objeto de ocupación que tenían los otros, que era él mismo en su existir.

Al igual que en el apartado anterior, la dinámica intrafamiliar ilustra bastante bien este modo de la solicitud. Cuando los hijos han alcanzado cierta madurez en su existencia, se pueden anticipar al cuidado que le proporcionan sus padres, para que le devuelvan el cuidado de su propia existencia. Esto se puede ejemplificar existencialmente tanto en la alimentación como en el vestido. Si los padres les enseñan a sus hijos a preparar sus alimentos y a vestirse por sí solos, les están devolviendo a ellos el cuidado de su existencia,

respetando su *poder-ser* propio para que se hagan cargo de sí mismos en sus posibilidades existenciales. Tanto en las dos posibilidades de la solitud, en la “sustitutivo – dominante” y “anticipativo – liberadora”, coincide el interés del Dasein por autodeterminarse a través del cuidado de su propia existencia, lo cual implica asumir lo que otros realizan por él.

En la estructura existencial que Heidegger expone como el *ser del Dasein*, es decir, el cuidado de la propia existencia (*Sorge*) tiene un influjo significativo el horizonte ilustrado a partir de la propuesta ética elaborada por Kant, específicamente en la concepción que desarrolla como «mayoría de edad». Para el filósofo de Königsberg, el individuo alcanza el estado de madurez cuando deja de depender de los otros en el pensar y en la toma de decisiones, para realmente actuar por sí mismo superando su minoría de edad. Según Kant, la realización del proyecto ilustrado consiste en el ejercicio del libre pensamiento, en el cual logra emanciparse de la tutela y el dominio externo, sirviéndose de sí mismo para obrar de forma independiente.

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía del de algún otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración.⁶⁶

La búsqueda de mayor autonomía en la propia existencia expresa el paralelismo entre el proyecto ilustrado de Kant, emancipándose a través del cultivo de su razón, y en Heidegger, por medio de la reivindicación del poder-ser propio. Ambos pensadores coinciden en la independencia del existente para hacerse cargo de sí mismo en su existir, exaltando la suficiencia individual frente a la dependencia a aquellas tareas que los otros proveen con su actividad. En el caso de Kant esto figura en el ámbito del pensar, en el cual, conforme el individuo se ilustra, adquiere la capacidad de asumir por cuenta propia aquellas tareas que los demás le facilitan bajo su tutoría. Asimismo, las dos causas que Kant identifica por las

⁶⁶ Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2013, p. 87

cuales el individuo se mantiene en la “tutela ajena” son la pereza y la cobardía, puesto que ser tutor de sí mismo exige salir de la comodidad en la que había vivido.

¡Es tan cómodo ser menor de edad! Basta con tener un libro que supla mi entendimiento, alguien que vele por mi alma y haga las veces de mi conciencia moral, a un médico que me prescriba la dieta, etc., para que yo no tenga que tomarme tales molestias. No me hace falta pensar, siempre que pueda pagar; otros asumirán por mí tan engorrosa tarea.⁶⁷

En lo que respecta a Heidegger, en *Ser y Tiempo* expone que el Dasein, coexistiendo con otros de su misma condición ontológica, «es dejado en libertad en su propia existencia intramundana». Esto remite a la distinción entre el modo de ser propio e impropio, señalado al inicio de la analítica existencial. Viviendo impropriamente, el Dasein vive absorto en los entes de los cuales se ocupa. Mientras que, desde la propiedad, asume su existencia como el objeto de su ocupación. Como resultado de esto, se determina en su ser como *cada-vez-mío*, lo cual le permite asumir sus propios valores, convicciones y disposiciones personales.

~ ~

En este apartado se revisó, en primer lugar, la coexistencia (*Mitdasein*) como el modo de ser fundamental en la comprensión de su *estar-en-el-mundo*. En la cotidianidad de su existencia, al Dasein le salen al encuentro *otros* con quienes comparte su misma condición ontológica (*Mitsein*), determinando al Ser en la facticidad del *ahí* que constituye a su propio existir, al moverse bajo una cierta comprensión sobre su sentido (del Ser). Esto implica una diferencia respecto del análisis óntico del otro como un *ser-ahí*, el cual se reduce a su mera consideración desde la mirada de la espacialidad o presencia física, como si fuese un ente *a la mano*. Como resultado de la convivencia entre Dasein se construye un mundo *en común* entre ellos (*Mitwelt*).

A la estructura ontológico-existencial que expresa la ocupación entre los Dasein como preocupación por el cuidado de su ser, Heidegger le denomina solicitud (*Fürsorge*), la cual tiene de dos formas: aquella se lleva a cabo de forma deficiente por medio de la

⁶⁷ Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2013, p. 87

indiferencia, y la ocupación solícita que tiene un carácter positivo desde el reconocimiento del otro en su *poder-ser* propio. Asimismo, en este apartado se pudo ejemplificar y profundizar los principales modos de ser que caracterizan la solicitud entre los Dasein: *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*, entre otros.

Posteriormente, se llevó a cabo un análisis sobre la solicitud deficiente o indiferente a partir de los siguientes modos de ser en el Dasein: *prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros*. En ellos se describió el desinterés y la irrelevancia por el otro en su existencia, al punto de desarraigarlos de su carácter personal y reconocer la coexistencia intramundana como algo obvio, como lo es la condición de *a la mano* de los útiles con los cuales el Dasein se ocupa a diario.

Frente a la solicitud de carácter deficiente, también se pudo analizar la solicitud *positiva*, como aquella que reconoce al Dasein que comparece como remitido en su cuidado para determinarse en las posibilidades de su existencia. El modo de ser del Dasein que estudió en la solicitud positiva fue el *ser-uno-para-otro*. Asimismo, en esta forma de la solicitud se reconocieron dos posibilidades que el Dasein puede adoptar respecto del cuidado que los otros le ofrecen: la sustitutivo-dominante y la anticipativo-liberadora. Se concluyó que, como un aspecto común en ambas, el Dasein termina asumiendo sus posibilidades existenciales por cuenta propia, al reconocer su existencia como un proyecto que le pertenece entera y exclusivamente a él mismo en su cuidado.

Finalmente, se compararon las similitudes entre el cuidado del Dasein sobre su propia existencia, postulado en la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, con el proyecto de autonomía individual desarrollado por Kant en su ensayo “*¿Qué es la ilustración?*”. En ambos se reconoce la capacidad del individuo de hacerse cargo de sí mismo y afrontar las posibilidades de su existencia emancipado del influjo de otros.

2.2 El Dasein liberado en su propio cuidado: los límites y posibilidades en el *poder-ser* propio

Una vez que fue expuesta la estructura existencial de la solicitud en el Dasein, atenderé a aquella preocupación que me impulsó a la realización del presente trabajo de investigación: un planteamiento crítico sobre el análisis de la convivencia desde la comprensión de la existencialidad del Dasein. En los dos modos de la solicitud propuestos en *Ser y Tiempo* (sustitutivo –dominante y anticipativo – liberador) se plantea que, tras experimentar la angustia y determinarse en el cuidado de su existencia, el Dasein se dispone a permitir al *otro* que se haga cargo de sí mismo a través de su propio cuidado, como una tarea que pretende darle realización por cuenta propia. No obstante, me parece oportuno explicitar las implicaciones que tiene la liberación del otro en el cuidado de su propio ser, ya que, se presenta como universal y relativa a todo Dasein, sin considerarlo particularmente en su complejidad constitutiva.

Remitir al otro en su propio cuidado supone que el Dasein tiene la capacidad de cuidar de las posibilidades de su existencia, cuando esto también encarna múltiples exigencias, principalmente en atención a las estructuras que vuelven posible la comprensión de su *estar-en-el-mundo*. De fondo, Heidegger está proponiendo una concepción general sobre la existencia del Dasein en la que, al asumir el cuidado de su propia existencia deba hacerlo de forma independiente y autosuficiente. Ante esto, me parece conveniente plantear las siguientes interrogantes: ¿el cuidado de sí implica necesariamente *liberar al otro* y desprenderse de su actividad?, ¿es posible que el Dasein cuide de sí mismo sin que prescinda del cuidado que los otros le proveen en su existir?, ¿la estructura existencial de la solicitud alcanza a exponer la vulnerabilidad e interdependencia constitutiva en el existir fáctico del Dasein? En el presente apartado me propongo problematizar los supuestos que están presentes en la tarea de la *liberación del otro* con la finalidad de ampliar la comprensión de la coexistencia entre los Dasein.

En primer lugar, el acto de *liberar* resulta sumamente problemático y ambiguo, puesto que Heidegger no describe con cabalidad cómo se llevaría a cabo este desprendimiento de la actividad externa en función de la propia y lo que termina ocurriendo con el Dasein que ha sido “liberado” en su propio cuidado. En el parágrafo § 26 de *Ser y Tiempo*, Heidegger

expone esta “liberación” como resultado de la solicitud anticipativo – liberadora asumida como posibilidad existencial por el Dasein. La presenta como un acto de respeto respecto del poder-ser del otro, en el cual se le deja en libertad para que sea él mismo se haga cargo de su existir a través de su cuidado. «Solo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deje al otro en libertad para ser él mismo». (Heidegger, 2012, p. 142) Sin embargo, ante este último punto resulta inevitable cuestionarse si la libertad de que el Dasein sea él mismo implica prescindir del cuidado que los otros le brindan.

En ambos momentos, está implícita una concepción de autonomía existencial del Dasein como ligada a la modalidad existencial de la propiedad, en oposición a la impropiedad, la cual aparece vinculada con la dependencia a lo que otros le proveen y dotan en las posibilidades de su propio existir. Para Heidegger, el camino hacia la autonomía existencial se obtiene por medio de la emancipación e independencia respecto de la ocupación que los demás tienen sobre uno mismo, para así reconocerlos como aquellos con los que *también* se ocupan del mundo. Desde esta concepción, el Dasein logra responsabilizarse de su existencia y recupera su poder-ser, que había estado sujeto a la actividad que los demás le imponían. Mientras que vive *perdido de sí mismo* en la impropiedad, en el modo de ser propio vuelve a ganarse a sí mismo en su poder-ser.

El *poder-ser* del Dasein para determinarse en las posibilidades de su existir es una estructura existencial que tiene un amplio paralelismo con la *voluntad de poderío* postulada por Friedrich Nietzsche. Heidegger, al igual que Nietzsche, se interesa por mostrar el modo de ser propio del Dasein a través de la fortaleza y autonomía, con la capacidad de tener dominio sobre sí mismo sin que dependa del cuidado de los demás. Desde su carácter individual ejerce un señorío sobre el mundo en el que vive, imponiéndose a sí mismo desde su voluntad. En Nietzsche esto significa una elevación en la moralidad de aquellos que viven pasiva y cómodamente hacia una moralidad superior, en la cual la persona vive bajos sus propios criterios y valores (*Übermensch*).

Su fuerza de invención (del ser humano) debe desarrollarse combatiendo una larga presión y constricción, su voluntad de vida debe elevarse hasta una incondicionada voluntad de poderío y de predominio, y que todo lo opuesto a lo que desea el rebaño es condición necesaria para la elevación del tipo humano. Una moral que tenga estas intenciones

contrarias, que quiera educar al hombre para elevarse y no permanecer en la comodidad y lo mediocre; una moral que se proponga educar una casta gobernante ...⁶⁸

En la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la figura del *uno* impersonal es aquella que representa a los otros con los que el Dasein convive cotidianamente con cierta distancia (*Abständigkeit*) y entre los cuales se disuelve su poder-ser propio para fundirse en el de todos los demás. Heidegger describe esta figura empleando como ejemplo “el mundo circundante público”, en el cual los otros Dasein se le aparecen como si fuesen una masa homogénea en la cual han perdido su particularidad al punto de volverse indistinguibles. El dominio que ejerce el *uno* en la existencia del Dasein se expresa en la adecuación de su modo de ser para ajustarse al “de los otros”. Asimismo, Heidegger describe este dominio como una dictadura, en la cual se lleva a cabo una separación del Dasein con su poder-ser, actuando al modo de todos los demás.

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.⁶⁹

La *dictadura del uno* coincide con la moralidad del rebaño propuesta por Nietzsche, debido a la subordinación en la cual vive la persona al estar sometida a la voluntad de otros. Sin embargo, en la existencia cotidiana del Dasein este dominio es sutil, puesto que pasa inadvertido, a pesar de que los otros le han *tomado el ser*⁷⁰. El Dasein se encuentra bajo el arbitrio de los otros en las posibilidades cotidianas de su existencia, perdiéndose a sí mismo en su poder-ser. La homogeneidad que resulta del convivir cotidiano entre los Dasein Heidegger la define como medianía (*Durchschnittlichkeit*), como un carácter existencial del uno. El Dasein, quien vive absorto en su ocupación del mundo circundante inmediato, se mueve en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se suele aceptar o rechazar, de lo que se concede o se niega el éxito.⁷¹ En la medianía de su cotidianidad, las posibilidades en

⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981, § 951, p. 510

⁶⁹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 27, p. 146.

⁷⁰ Cabe recordar que el ser del Dasein se expresa como cuidado por la propia existencia

⁷¹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 27, p. 146

la existencia del Dasein quedan niveladas a la interpretación del mundo que recibe de todos los demás.

La reivindicación del poder-ser propio del Dasein implica una modificación existencial en su estar-en el uno. Por “uno” se alude a una estructura en la existencialidad del Dasein en su ocupación intramundana a partir de posibilidades en las cuales puede y debe comportarse, sino que realmente pueda *llegar a encontrarse* a sí mismo en su propio modo de ser. Tras la apertura hacia sí mismo en su existir, el Dasein se aparta de los encubrimientos y oscurecimientos que le impedían reconocer las estructuras existenciales que constituyen a su *estar-en-el-mundo*, y las disimulaciones por las cuales vive cerrado frente a sí mismo. (Heidegger, 2012, p. 149) Al entregarse a su ocupación intramundana, el Dasein pasa por alto el fenómeno mismo de la aperturidad de su mundo, y su lugar termina siendo ocupado por los entes que están-ahí en el mundo: las cosas.⁷² Por tanto, el modo propio del Dasein de ser-sí-mismo no consiste en un estado excepcional en el cual viva desprendido del uno, sino que implica una modificación existencial en la cual lo reconoce como una estructura que se le impone en el *ser-posible* de su existencia (*existencial*).⁷³

~ ~

A pesar de que ha sido expuesto el modo propio que tiene el Dasein de ser-sí-mismo, la analítica existencial, al centrarse en el análisis de las estructuras ontológicas por las cuales se revela el Ser del Dasein desde su ahí fáctico, no alcanza a describir fenómenos como la vulnerabilidad y la interdependencia que de igual modo son constitutivos a la coexistencia intramundana del Dasein. El poder-ser de cada Dasein para anticiparse a las posibilidades que le presenta el mundo y hacerse cargo de su existencia está constituido por una anterioridad radical que no se plantea explícitamente en la analítica existencial, y que convierte el estudio del Dasein en una investigación insuficiente respecto de la complejidad de la experiencia vital de la persona humana.

Para elaborar cualquier comprensión sobre el mundo circunspectivo del cual se ocupa, el Dasein supone y hace uso de las condiciones que le provee su cuerpo. La complejidad que constituye a su existencia no se mueve bajo una esfera que se desvincule de su carácter

⁷² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, § 27, p. 148

⁷³ *Ibidem*, p. 149

corporal, como si el estudio de la existencialidad se llevase a cabo bajo un cierto solipsismo que se limite a analizarlo desde un poder-ser, puro y absoluto. De acuerdo con Heidegger, el análisis de la estructura corporal del Dasein se ubica en la concepción del *ser-ahí* (ser-como-presencia) por limitar su estudio a una perspectiva óptico-existencial. No obstante, la actualidad de su cuerpo es anterior y originaria a cualquier comprensión sobre el mundo del cual se ocupa y está inmerso. El Dasein que existe en condición de arrojado lo hace siendo cuerpo. Incluso, el-estar-vuelto-hacia-la-muerte, que refiere a la pérdida de su poder-ser, es un fenómeno que experimenta en su corporalidad como una privación de sus funciones vitales.

En el presente apartado he decidido centrar mi reflexión en dos estructuras que considero fundamentales en el análisis de la existencialidad del Dasein: vulnerabilidad e interdependencia. Estas dos estructuras existenciales tienen un vínculo entre sí, puesto que reivindican e integran la corporalidad como imprescindible en el análisis sobre la existencialidad del Dasein. En ellas encuentro un modo sumamente pertinente para abordar su coestar originario, ya que remiten a la actividad posibilitante que los otros efectúan para la constitución y el desarrollo de la propia existencia.

- Vulnerabilidad:

En la idea del desarrollo en su propio *poder-ser* a través del cuidado de las posibilidades en su existir, está supuesta una concepción del Dasein como autosuficiente, desde una aparente independencia respecto de la actividad de otros, la cual se determina como impropia por perder autonomía en su existencia. Y esto no toma en consideración el carácter posibilitante que los demás pueden tener para el cuidado de sí mismo, en el cual se le posibiliten las condiciones para alcanzar la propiedad como modalidad existencial. Viviendo aislado del mundo, el Dasein no podría constituirse como tal, es decir, siendo desde su existir una determinación sobre el Ser mismo, puesto que depende del sostenimiento y la atención de otros en su cuerpo para desarrollar una comprensión sobre el mundo en el cual está inmerso.

Previo a la distinción entre los distintas modalidades existenciales, propia e impropia, auténtica e inauténtica, está presente el supuesto de que la persona ya ha atendido todas las necesidades que le plantea y exige su cuerpo para posteriormente hacerse cargo de las posibilidades en su existencia con autonomía respecto de la influencia del uno impersonal. De igual modo, la determinación de lo corpóreo de un modo categorial, sin llegar a convertirse en una estructura existencial del Dasein, expresa un desdén de Heidegger por lo experimentado como inmediato, que no llega a estar constituido como logos. ¿Por qué limitar entonces el estudio de la existencialidad y no considerarlo en su complejidad constitutiva? Por sí mismo, el cuerpo exige *de suyo* atención, cercanía, sostenimiento y protección de los otros. No subsiste aisladamente, puesto que eso significaría perecer inevitablemente, porque requiere de las instancias y recursos que los demás le posibilitan cuando es incapaz de hacerlo por su propia elección.

La analítica existencial prescinde del estudio de las afecciones que puede recibir la corporalidad y lo remite a una comprensión del ser-ahí, lo cual se vuelve un problema al momento de analizar al existir en su facticidad: ¿por qué plantear la afección en el Dasein sin tomar en cuenta la alteridad de aquello que se le impone en su estar-en-el-mundo, con independencia respecto de sí mismo? Desde que el Dasein nace, en condición de arrojado, lo hace en la actualidad de su cuerpo. E incluso, el ser-para-la-muerte como un no-estar-más-en-el-mundo alude al cese de las funciones vitales de su cuerpo. ¿Es posible plantear la existencialidad desvinculada de la corporalidad?

El *ser-afectado* plantea múltiples implicaciones, principalmente en los primeros momentos de la existencia del Dasein, en los cuales tiene mayor susceptibilidad a contagiarse de alguna enfermedad o experimentar algún accidente, puesto que corporalmente no se ha adaptado aún a las condiciones que le impone el medio en el que vive. El cuidado que los otros le brindan para el desarrollo de sus potencialidades físicas es condición de posibilidad para la maduración y el desarrollo en su existencia. Esta *ocupación solícita* que tienen los demás sobre el recién nacido es posibilitante, ya que, con la atención cercana y constante a las necesidades de su cuerpo, que experimenta en los primeros momentos de su vida como frágil y endeble, logra subsistir y sentirse sostenido en aquellas actividades que es incapaz de realizar por cuenta propia: alimentación, vestido, comunicación, etc. El existir fáctico

del Dasein en su totalidad está constituido por lo que el otro le provee y posibilita en cada momento de su existir. No puede sustituir o liberar al otro en su propio cuidado, puesto que depende de su protección y ocupación solícita. Por *vulnerabilidad*, me refiero a este estado de dependencia de la actividad de los otros que se experimenta en la propia corporalidad. Esta vulnerabilidad no termina nunca, como si fuese un estado que se pretenda superar, sino que, siempre está necesitado de la atención y el cuidado que los demás proveen.

- Interdependencia:

Tras la exposición de la estructura existencial de la vulnerabilidad, en la cual se muestra al Dasein como corporalmente dependiente del cuidado y sostenimiento que le proporcionan los otros, considero oportuno plantear uno de los elementos constitutivos del mundo del cual se ocupa el Dasein por su radical y fáctico *estar-en-el-mundo*: la *interdependencia*. La mundaneidad del Dasein alude a su *coestar* como una estructura originaria en su existencia, en la cual comparecen los otros. Los demás Dasein con los que coincide y comparte su existencia proveen, desde su propia ocupación intramundana, las condiciones necesarias para la ocupación del Dasein que formamos nosotros mismos. Esto implica un replanteamiento crítico de la aparente autosuficiencia del individuo para hacerse cargo de su propia existencia.

Una situación que ejemplifica la interdependencia con los otros es el proceso de producción de un alimento. Aquel Dasein cuya ocupación consiste en preparar alimentos requiere para la realización de algún platillo de los utensilios que le proporcionan quienes se ocupan del mundo a través de su fabricación, y a su vez necesita los ingredientes que son fruto del trabajo de campesinos, quienes se ocupan del mundo por medio de la cosecha de frutas, hortalizas, entre otras; así como del trabajo de ganaderos que se ocupan existencialmente de la crianza de animales de ganado. Y esto es tan solo un ejemplo sencillo, puesto que en cada momento de este proceso también se alcanza a vislumbrar la actividad posibilitante que tienen los otros para la realización de una determinada acción.

Para el cuidado de su propia existencia, el Dasein requiere medios que le permitan atender a las exigencias que le impone su corporalidad. Estos medios a los que se hace referencia

pueden ser tratamientos médicos que le permitan afrontar las enfermedades que llegue a experimentar, vehículos que les permitan transportarse de algún lugar a otro, alimentos que le permitan tener los nutrientes necesarios y el agua que le permita estar hidratado. Todos estos medios son facilitados por la ocupación que otros Dasein tienen sobre el mundo. Por tanto, en la propia ocupación intramundana del Dasein está implícita la ocupación que los otros tienen sobre el mundo, los cuales están *dando de sí* para que el Dasein pueda subsistir y desarrollarse en su existir.

Por otro lado, la actividad educativa también posee un carácter posibilitante en la existencia del Dasein puesto que, en su ocupación intramundana, el Dasein desconoce aún la constitución y el modo en que opera la realidad natural y social, así como las distintas formas en las cuales puede desenvolverse en ella. Por su carácter histórico, la tradición se le impone al Dasein en la mundaneidad como una de sus estructuras ontológico-existenciales, pero requiere de una formación y comprensión más honda sobre la tradición en la cual está inmerso para que, a partir de ahí, pueda decidirse de forma crítica y con autonomía en su existir.

Por su inexperiencia, el recién nacido se encuentra en un estado de dependencia de lo que sus predecesores le puedan compartir como condición de posibilidad para la convivencia con los demás: sus padres, la comunidad, agentes formativos (docentes) le proveen los elementos lingüísticos y culturales para integrarse a la dinámica social del entorno en el cual está inmerso. Como resultado del proceso formativo, gracias al cuidado y enseñanza de otros, el Dasein puede asimilar técnicas, habilidades e ideas que amplían su comprensión sobre su *estar-en-el-mundo*. Sin este proceso formativo, el Dasein quedaría desamparado e incapaz de desenvolverse adecuadamente con otros. Ejemplo de esto es la expresión oral y la lectoescritura: el aprendizaje de la lengua no ocurre de un modo autosuficiente, sino al estar rodeado de la presencia y actividad de otros. Su carácter interdependiente le exige que otros le brinden un acompañamiento paciente y cercano a las condiciones, ya que, por sí mismo no cuenta con las condiciones para expresarse a través del *logos*. Por tanto, de esto resulta afirmar que el *logos*, condición de posibilidad para la comprensión significativa de su *estar-en-el-mundo*, supone el cuidado y enseñanza que otros han dedicado.

~ ~

En el siguiente capítulo, abordaré el coestar originario en el existente desde la propuesta de Xavier Zubiri, en la cual expone la *formalidad impresiva de realidad* como aquella estructura radical y fundamental por la cual ocurre el encuentro interpersonal. El autor en cuestión se caracteriza por describir al existente como un *animal de realidades*, brindando preponderancia a la radicalidad de su sentir por el cual, en su peculiar modo de formalizar los contenidos, se le presentan con independencia respecto de sí mismo, con un dinamismo propio (de suyo). Asimismo, este autor expone y desarrolla la dimensión social como constitutiva en la persona humana, en la cual el otro está física y constitutivamente vertido en uno mismo desde el esquema filético de la especie y los modos en los que puede realizarse de un modo personal.

Además de la versión del esquema filogenético, Zubiri describe la convivencia que tiene con otros de su misma especie con el nombre de sociedad. Es desde la convivencia en sociedad el modo por el cual se habitúa a vivir en un «mundo humano». La convivencia puede ser de carácter impersonal o personal. Frente a la solicitud como modo de la coexistencia entre Dasein, que se rige por la libertad de cada Dasein de hacerse cargo de las posibilidades de su existencia por medio del cuidado, se planteará un modelo que reivindica la alteridad del otro en la convivencia interpersonal a partir de lo que el otro «me» impone.

Tercera parte: La *alteridad personal* en Xavier Zubiri

3.1 La formalidad impresiva de realidad en el Ser humano

El filósofo español Xavier Zubiri, siendo discípulo de Edmund Husserl y Martin Heidegger, decidió adoptar un camino original y novedoso respecto de los dos pensadores alemanes. En su propuesta filosófica recupera y sintetiza las investigaciones psíquicas y físicas respecto de las estructuras constitutivas del ser humano empleando un enfoque radical y riguroso, desde el cual pretende realizar una *filosofía primera* cuyo fundamento sea la realidad misma en la cual la persona está siendo afectada por el acto de sentir.

Frente a las distintas concepciones sobre el ser humano desarrolladas por los dos autores anteriormente señalados, Zubiri se distingue por describirlo en su propuesta como un *animal de realidades*. Esta descripción sobre lo humano como un animal que posee un peculiar modo de enfrentarse a las cosas es transversal a toda su propuesta y pone de manifiesto dimensiones que no habían sido consideradas por la fenomenología trascendental de Husserl y la hermenéutica de la facticidad existencial desarrollada por Heidegger: la reivindicación del comportamiento estímulo animal que ocurre en el proceso sentiente, el modo en que «quedan» los contenidos en el sentir con una estructura y dinamismo propio, así como la exposición de la estructura formal que constituye a lo humano, la cual le exige que se haga cargo de los contenidos que se le imponen.

Por un lado, Husserl identifica a la facultad de la *conciencia (yo trascendental)* como el fundamento indubitable y el punto de partida para cualquier descripción sobre los actos que desarrolla a partir de su *darse cuenta*⁷⁴; mientras que en Heidegger el fundamento para todo conocimiento se sitúa en la facticidad existencial del Dasein desde su *estar-en-el-mundo*, quien se mueve en una determinada comprensión sobre sí mismo y sobre el mundo del cual se ocupa. La comprensión originaria a la cual alude Heidegger es de carácter lingüístico, lo cual hace referencia a la significatividad constitutiva en la mundaneidad de su existir fáctico, revelándose como una estructura ontológico-existencial que caracteriza al *ahí* del Dasein: la *historicidad* formada por su carácter tempóreo. A través de la comprensión del

⁷⁴Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 21

Dasein se revelan sus propias estructuras ontológico-existenciales por las cuales el Ser se comprende en el momento específico en el cual está situado fácticamente el Dasein.

Zubiri, por su parte, pone el acento en el acto de sentir, y más específicamente en la realidad de este sentir, la cual alude al modo específico en el cual el ser humano se enfrenta a los contenidos que se le presentan: como realidades. La aprehensión que el humano tiene de los contenidos de su sentir como realidades y el sentido mismo de *realidad* que deriva de la estructura formal del humano son cuestiones que constituyen el objeto de estudio del presente apartado, en el cual pretendo describir la investigación efectuada por Xavier Zubiri sobre la esencia humana en su peculiar modo de formalizar los objetos que se le presentan en el acto de sentir.

El filósofo español postula en *Inteligencia Sentiente*⁷⁵ que todo acto de «darse cuenta» (conciencia) se fundamenta en una anterioridad radical que comunica el mero «estar presente» del objeto de conocimiento «en» el sentir y conforma, por tanto, una unidad indivisa: «darse-cuenta-de» que se lleva a cabo «en» el acto sentiente. La actualidad, que refiere al modo en que la cosa se me presenta, está constituida por dos momentos fundamentales: el «de», que expresa la intencionalidad de aquella cosa que se está captando y el «en», que expresa el modo por el cual la cosa con sus contenidos queda en aquel que se enfrenta a ellos, ya que todo acto de sentir implica adentrarse en el poder y la estructura de la cosa sentida. Este proceso en su unidad recibe el nombre de «aprehensión». Zubiri define este proceso como un “acto de captación «de» lo presente, una captación «en la que me estoy dando cuenta» de lo que está captado”⁷⁶

El modo que tiene el aprehensor de enfrentarse a los contenidos de su sentir y que se «queden» en su estructura física refiere a la *formalidad* en el proceso de aprehensión, lo cual expresa una independencia de los contenidos aprehendidos respecto de sí mismo, los cuales se le «imponen» y «quedan» de un modo propio en su enfrentamiento a ellos. En esta alteridad entre el aprehensor y lo aprehendido, los contenidos quedan en el primero de forma «impresiva», es decir, imprimen sus notas y le modifican en las notas de aquel que las aprehende.

⁷⁵ Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 22

⁷⁶ *Ibidem*, p. 23

Al priorizar el sentir como el principio de todo conocimiento, Zubiri describe tres momentos que configuran este proceso, reivindicando así la complejidad que lo caracteriza: *suscitación, modificación tónica y respuesta*. Este proceso es común tanto al humano como a los demás animales, sin embargo, en el primero se presenta una diferencia formal que será expuesta más adelante: la aprehensión de los contenidos desde la mera formalidad de estimulidad a la formalidad impresiva de realidad por la hiperformalización que ocurre en el animal de realidades. Puesto que se reconoce de antemano el presentarse mismo de la cosa con independencia de quien le afecta, el proceso del sentir será entonces una aprehensión: una aprehensión de carácter sensible. Expondré a continuación los momentos que integran esta unidad procesual.

- Suscitación:

En este momento en el proceso del sentir, Zubiri menciona aquel impulso que desencadena una reacción en la estructura del animal, tanto humano como no humano. Ejemplo de este momento es cuando a algún animal se le presenta una presa y le suscita ciertas excitaciones que le hacen dirigirse hacia ella. En el caso del humano, se presenta al experimentar una contracción muscular que despierte dolor, por ejemplo. Zubiri lo describe como el “exordio de un proceso accional animal, sea cualquiera el modo en que esto acontezca”.⁷⁷

- Modificación tónica:

Al sentirse estimulado físicamente por el objeto de su aprehensión, se modifica el estado en el cual se encuentra el aprehensor. A este estado corporal del animal, Zubiri le denomina «tono vital». La *modificación tónica* alude al cambio que experimenta en su estructura física en la aprehensión del objeto en su sentir. En la unidad de la aprehensión sentiente, Zubiri precisa que el momento de la modificación del tono vital siempre está precedido por la suscitación, que expresa la independencia que tiene el objeto sentido para actuar en el aprehensor.

- Respuesta:

En este momento del sentir, el viviente, «en» la modificación tónica que le ha sido suscitada previamente, queda en tensión. La respuesta, menciona Zubiri, es un «momento

⁷⁷ Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 28

accional» que puede ser de diversas formas, lo cual reivindica su irreductibilidad a una mera *efección* que se limita a expresa un «momento funcional». ⁷⁸ Por *efección* el autor español refiere a la reacción que realizan sus efectores (los movimientos que ejecutan alguno de sus órganos físicos) frente a los estímulos que se le presentan. La respuesta, por lo tanto, no se reduce únicamente al mero juego de efectores, sino que el viviente en su totalidad queda en tensión, cuya resolución se lleva a cabo a través de la formalidad que lo constituye estructuralmente. El momento de la respuesta en el sentir expresa la autonomía del aprehensor para actuar y determinarse por sí mismo.

~ ~

Tras la exposición de los momentos que integran la unidad procesual de la aprehensión sensible, la investigación sobre el sentir exige dar cuenta del modo en que los contenidos sentidos se «quedan» en aquel que se enfrenta a ellos por medio de la aprehensión. El modo específico en el cual se le presentan y se quedan en su sentir, de acuerdo con la formalidad específica del aprehensor, recibe el nombre de *impresión*. Zubiri expresa que toda «aprehensión sensible» consiste formalmente en ser «aprehensión impresiva», es decir, que los contenidos quedan actualizados en el propio sentir de acuerdo con el modo que se tenga en su estructura para formalizarlos. La impresión, tal y como él lo postula, alude a lo formalmente constitutivo del proceso del sentir.⁷⁹ La estructura de la impresión (*impresividad*) tiene tres momentos que conforman una unidad intrínseca en el proceso del sentir: *afección, alteridad y fuerza de imposición*

- Afección:

En este momento de la *impresividad*, Zubiri expone el modo en que el sentiente termina siendo afectado por lo sentido. La cosa misma en su intrínseca unidad está estructurada por un conjunto articulado de notas, que son formalizadas en el sentir de diversos modos como colores, sonidos, temperatura, entre otras que se expresan como *notas-de* la cosa en su unidad. A diferencia del afecto, que expresa un momento del sentimiento, la afección se

⁷⁸ Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p.29

⁷⁹ *Ibidem*, p. 31

vincula con el *padecer*. El “afectado” padece por su propia cuenta la impresión que experimenta en su sentir de una cosa que se le impone a través de sus notas.⁸⁰

- Alteridad

Zubiri describe este momento en la impresión sensible como “la presentación de algo otro en afección”. A esto otro que se le presenta al aprehensor Zubiri le denomina «nota», puesto que tiene una estructura y contenido propio. Por ejemplo, en la aprehensión impresiva de un color, esa nota «queda» aprehendida en el propio sentir como una nota *tal*, con una estructura intrínseca que se distingue de la temperatura o el sonido, por ejemplo. Sin embargo, es respectiva a las demás al ser nota-de una cosa que se impone en unidad sistemática (sustantividad). La alteridad en la aprehensión consiste en el reconocimiento de la autonomía de la cosa que se impone en su unidad sistemática de notas, la cual tiene su constitución específica respecto del sentiente.

- Fuerza de imposición:

En el momento anterior se describió la independencia que tiene cada cosa sentida, la cual se le presenta e *impone* al aprehensor como afección. En la afección que ocurre en el sentir del aprehensor, las notas-de la cosa en su unidad sistemática se le presentan en conjunto como una “constelación de notas”. La «alteridad impresiva» en cada cosa significa que el modo específico de quedarse en el sentir tiene su fundamento en la formalidad del aprehensor: aprehenderlas como estímulos que desencadenan una respuesta o como realidades con contenidos que son intrínsecos a la estructura de la cosa sentida, con notas que están abiertas entre ellas. El reconocimiento de la alteridad en lo sentido es uno de los novedosos aportes que distinguen al sistema filosófico elaborado por Xavier Zubiri.

Tal y como se mencionó al inicio de este apartado, todos los animales comparten el mismo proceso del sentir, es decir, de «aprehensión impresiva». Sin embargo, el modo de enfrentarse a los contenidos y que se *queden* en su estructura es radicalmente distinto entre los animales humanos y los no humanos. Zubiri señala a la *formalización* que surge como una modulación de la formalidad, es decir, una modificación en el modo específico que tiene el aprehensor de «habérselas» con las notas.⁸¹ Mientras que los no humanos

⁸⁰Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 32

⁸¹ *Ibidem* p. 36

formalizan la constelación de notas por estar constituidos desde un esquema filogenético estímulo que lo deja en tensión en función de la propia supervivencia, en el humano no ocurre de esta manera, sino que las notas se le presentan de forma abierta a lo que pueden «dar de sí» en su estructura como *de suyo*.⁸² La peculiaridad del humano, de acuerdo con Zubiri, consiste en su hiperformalización⁸³. Su carácter abierto a lo que cada nota, en unidad sistemática con otras, impone en su poder también ocurre en las notas de la propia realidad. Las aprehende como notas que son «de» una realidad que le pertenece y, por tanto, queda abierto a lo que él mismo puede «dar de sí», está en el poder de sus notas.

Al ser un animal hiperformalizado por su formalidad impresiva de realidad, se enfrenta a los contenidos en su sentir para hacerse cargo de ellos, es decir, estar abierto a lo que las notas pueden dar de sí en la propia realidad. Esto expresa una radical autonomía que tiene lo aprehendido respecto del aprehensor, en el cual se presentan los contenidos en el sentir como «en propio», «de suyo». En la formalidad de realidad, propia del animal humano, la *suidad* alude a su estructura fundamental: los contenidos del sentir se le imponen con un contenido que es *suyo*.⁸⁴ La especificidad del humano frente a la formalidad estímulo radica en la formalización impresiva de los contenidos en su sentir como «de suyo», la cual recibe el nombre de «aprehensión primordial de realidad».⁸⁵ En ella están constituidos en unidad los tres momentos de la impresión: afección, alteridad y fuerza de imposición.

~ ~

Pese a que ha sido expuesta la aprehensión primordial de realidad en el humano como la formalidad del «de suyo» en los contenidos del sentir, la cuestión que concierne en concreto a este trabajo de investigación es la peculiar y específica forma de realidad «en» el humano, que es el enfrentamiento con su propia realidad. Respecto de la propia realidad, los contenidos se reactualizan en tres momentos que conforman una intrínseca unidad: me, mí y el yo. Los contenidos que quedan formalizados en el acto de sentir «me» afectan, modificándome tónicamente y dejándome en tensión en el modo de enfrentarme a ellos. Asimismo, la afección ocurre en una realidad que es «mía», con las notas que «me»

⁸²Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998, p. 38

⁸³ *Ibidem*, p. 63

⁸⁴ *Ibidem*, p. 121

⁸⁵ *Ibidem*, p. 67

constituyen en unidad sistemática. Por tanto, el humano se enfrenta a una realidad que es suya *de suyo*, por el modo peculiar que tiene de enfrentarse a los contenidos en el sentir reconociéndoles con alteridad radical respecto de sí mismo. Son sus propias notas con las cuales tiene que hacerse cargo y realizarlas, notas-de su propia realidad. Finalmente, en el momento del «yo», son los contenidos del sentir los que quedan reactualizados en la realidad propia del humano, como el fundamento para su realización.

Más que acciones determinadas por su estructura físico-biológica, en el humano se presentan *actos* que surgen por la autonomía que tiene para determinarse frente al todo de lo real. En el siguiente apartado describiré el peculiar modo de ser que caracteriza la realidad humana: ser persona.

3.2 Persona: el modo de ser de la realidad humana

Después de haber expuesto la estructura y momentos que constituyen la formalidad impresiva de realidad en el sentir humano, la cuestión que constituye el objeto de estudio del presente apartado es el modo en que se enfrenta a sí mismo como una realidad que se pertenece: queda en su sentir como «en propio», «de *suya*», por la formalidad específica del animal de realidades, y al mismo tiempo es *propia*, porque esa realidad en la unidad constitutiva de sus notas es «mía». El humano, al estar trascendentalmente abierto a los contenidos de su sentir por el modo con la cual se le imponen, se enfrenta a una realidad que se le presenta como inconclusa, es decir, como pendiente de darle realización y hacerse cargo de ella a través de sus propios actos. A esta forma de realidad abierta hacia sí mismo Zubiri le denomina «*autos*», lo cual alude a la autoconfiguración que realiza el humano en su existir.⁸⁶ El filósofo español describe al modo de ser *personal* como aquel que expresa la posesión que tiene el humano de sí mismo a través de los actos que realiza, en una realidad que le pertenece como *suya*.⁸⁷

La autoría que tiene el humano sobre sus actos se funda en dos dimensiones fundamentales: inteligencia y volición. La ejecución de los actos personales, en tanto que míos, es una unidad configurada por dos momentos: uno intelectual, y otro volitivo, consistente en una decisión. Sin embargo, lo crucial en los actos humanos consiste en que esos actos sean un

⁸⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 104

⁸⁷ *Ibidem*, p. 106

apropiamiento «en» los contenidos que se le imponen en su realidad, en los cuales se actualiza su carácter personal (la coactualidad del me, mí y el yo). “La persona no está en poder ejecutar actos intelectivos o de voluntad, sino en que la inteligencia, voluntad y libertad sean «mías»” (Zubiri, 1986, p. 106). Apropiándose de su realidad, en lo que sus notas pueden dar como suyas, la persona se autodetermina a través de sus actos.

En la propuesta antropológica llevada a cabo por Xavier Zubiri se reivindica la tendencialidad como un aspecto esencial y constitutivo de la voluntad del humano, lo cual indica que está sujeto a apetitos o tendencias del mismo modo en que se determina de forma intelectual sobre ellos. Conforman, por tanto, una unidad de acción: *voluntad tendente*.⁸⁸ Siendo un *animal de realidades*, la diferencia del humano respecto de los demás animales radica en su capacidad de ejecutar actos intelectivos y volitivos a partir de su carácter *personal*, es decir, que sean realmente «míos». Por ser suyos, la realidad personal no se agota en las notas que la constituyen, sino que está constitutivamente abierta.

La ejecución de los actos en una realidad que es «mía» alude a la *propiedad* en el modo de ser de la realidad personal. “Yo soy mi propia realidad, sea o no sea dueño de ella. Y precisamente por serlo, y en la medida en que lo soy, tengo capacidad de decidir» (Zubiri, 1986, p. 111). Por propiedad, Zubiri no refiere a los componentes que integran la estructura de una cosa, sino al pertenecer a ella misma como realidad. A la cualidad con la cual los actos ejecutados se imprimen en la realidad del ejecutor, por la propiedad que tiene de sí mismo, Zubiri le denomina *personalidad*. Esto significa que su realidad queda modulada por lo que el *yo* va haciendo a lo largo de su vida, configurándose por la apropiación a través de sus actos frente a las cosas que le afectan.⁸⁹

Por otro lado, para distinguir el carácter estructural de la persona, en el cual es autora de sus actos en su propia realidad, Zubiri le denomina *personeidad*, lo cual expresa una diferencia respecto de la personalidad, que supone una configuración del *yo* a partir de los actos que ejecuta, los cuales quedan impresos en su realidad. No obstante, la personeidad le exige al ejecutor que adopte una determinada forma de su personalidad en su realidad. “Por el hecho de ser sentiente, la persona humana, que es constitutivamente persona (personeidad), tiene

⁸⁸ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 105

⁸⁹ *Ibidem*, p. 113

que desplegar forzosamente una serie de actos y cobrar una figura constitutiva de personalidad” (Zubiri, 1986, p. 114).

Pese a que se ha enfatizado el carácter de «autor» que tiene la persona humana en la ejecución de sus actos, también se distingue por ser «agente» y «actor» de ellos. La *agencia* de la persona humana expresa que la ejecución de sus actos se lleva a cabo como modulación de sus notas reactualizándolas como *suyas* a través de sus potencias y facultades: inteligencia, voluntad y el sentimiento. Por otro lado, el carácter de actor en la propia realidad personal hace referencia a la realización que tiene de sí mismo en las cosas concretas que se imponen, como modos de habérselas con ellas en un mundo humano, el cual se funda en su radical co-situación de realidad con otros de su mismo *phylum*. Su condición de actor lleva a la persona a enfrentarse a las cosas que se le imponen en su sentir para apropiarse de ellas, desde los distintos modos que los otros le han transmitido para hacerlo, con roles y tareas a desempeñar que tiene como *de suya* la cosa al ser formalizada. Estos modos de apropiación de las cosas hacen referencia a un proceso de humanización que recibe gracias a otros: me hago humano por el enfrentamiento con las cosas que se me imponen, ante las cuales me apropio de ellas tal y como se me ha capacitado. La capacitación como posibilidades forjadas por otros en el proceso de humanización refiere a la dimensión histórica que tiene la persona al formar parte de una tradición. Esto será abordado con más profundidad más adelante como la *transmisión tradente*. Al ser agente en su realidad, la persona puede modular el modo de habérselas con las cosas, presentándose como posibilidades de realización propia que asume volitivamente. La persona humana es, por tanto, agente de sus actos, así como actor y autor de las notas que configuran su realidad a través su autoposición. Realizarse personalmente alude a la unidad de estos tres momentos en su realidad.⁹⁰

El carácter absoluto en la realidad personal hace referencia a las tres dimensiones que la constituyen en su personidad: ser agente, autora y actora de su propia realidad. Se apoya en la realidad de sus propias notas, enfrentando situaciones que le imponen modos de hacerse cargo de ellas, a partir de las hábitos que ha recibido de otros. Respecto de su carácter absoluto, Zubiri lo define como la capacidad que tiene la persona de ser *suya* frente

⁹⁰ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2007 p. 78

al todo de la realidad, estar suelta frente a cada realidad como susceptible de ser aprehendida siendo sostenida en una realidad que es la propia.⁹¹ Sin embargo, este absoluto como es solo relativamente, ya que la inconclusión en su realidad implica que la persona tiene que hacerse cargo de sus notas que se le imponen como suyas a lo que son y pueden llegar a ser. Ser relativamente absoluto conlleva una apertura de la persona a lo que las propias notas pueden dar de sí en la unidad constitutiva de su realidad, las cuales no están terminadas, sino que están haciéndose por la agencia personal. De tal modo que la persona se va definiendo en la realidad de sus notas en una forma concreta y precisa según el modo que tiene de ser absoluto.

La remisión que tiene la persona humana desde su *absoluto relativo* hacia el poder que imponen cada una de las realidades en la unidad constitutiva de sus notas es un proceso que se denomina *religación*: la actitud radical hacia el todo como la ultimidad fundamentante en la cual se ponen en común modos posibles de ser persona.⁹² Estar fundado en la realidad le impone a la persona la realización de su propia realidad, frente a lo que cada situación impone como de suyo en su poder como posibilitante. Este poder con el cual cada realidad en la unidad de sus notas ejerce imposición frente a la persona humana Zubiri le denomina *impelente*. Por la formalización de las notas aprehendidas como *de suyo* a la cosa en su unidad, la persona humana se encuentra en el régimen de los contenidos que le afectan en su sentir, lo cual significa que está sostenida en la cosa permaneciendo en el dominio de su poder. De igual modo, en la unidad de notas que configuran su propia realidad, la persona se encuentra en el dominio de su propia realidad, haciéndose cargo de su personabilidad. «El humano no solo vive en la realidad y desde la realidad, sino que vive también por la realidad» (Zubiri, 2007, p. 46). Asimismo, Zubiri describe tres caracteres con los cuales la realidad personal está constituida a partir del poder que tiene lo real sobre ella, a partir de una unidad intrínseca y formal denominada *fundamentalidad de lo real*: ultimidad (en), posibilitación (desde), e impelencia (por).

⁹¹ Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2007, p. 52

⁹² Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 151

~~

La persona humana está configurada por tres dimensiones que constituyen su realidad: individual, social e histórica. Tras la exposición de la *personalidad* como el modo de ser (autoposición) y la forma de realidad (absoluto relativo) que la caracterizan desde la propiedad de su realidad, en el siguiente apartado me enfocaré en el análisis que Zubiri realiza sobre su dimensión social. Desde esta dimensión, la persona humana convive con otros con los cuales comparte su misma formalidad impresiva de realidad. De igual modo, pretendo describir el modo en que los *otros* están estructural y constitutivamente vertidos en el yo a través del esquema filético de la especie (*phylum*). A la agrupación entre aquellos que comparten el *phylum* humano, Zubiri le describe como *sociedad*, cuyas características serán descritas en el siguiente apartado. Como introducción a la dimensión social, considero oportuno enfatizar el proceso por el cual la persona humana formaliza los contenidos aprehendidos como realidades que son independientes al yo. Este esquema de formalidad de realidad es lo que funda la dimensión social en el *animal de realidades*:

El momento de realidad es lo que constituye el carácter radicalmente distinto y propio de lo que es una sociedad frente a una agrupación animal. Es lo que constituye el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. Sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad.⁹³

3.3 La dimensión social en la persona humana

Frente al modelo contractualista propuesto por los filósofos de la modernidad, en el cual se plantea que el fundamento de las sociedades humanas consiste en la cohesión entre individuos racionales a través de un contrato establecido entre ellos, Zubiri sitúa la reflexión en un nivel mucho más radical. El filósofo español plantea que el *animal de realidades*, antes de establecer algún consenso sobre las normas y estatutos que rigen la convivencia entre actores sociales, ya está previamente situado en convivencia con otros de su misma especie. Esto se debe a que la persona humana es constitutivamente social en su estructura física al recibir y compartir el esquema filogenético que constituye la formalidad de realidad, en la cual se reconoce a las notas que le afectan en su sentir como notas-de una

⁹³ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones sobre el ser humano*, Alianza, Madrid, 2006, p. 39

cosa en su unidad sistemática. Este esquema filogenético, que Zubiri denomina «phylum», se transmite en el humano desde su nacimiento por versión de los progenitores a los generados. Por versión se alude al modo en que el esquema refluye para garantizar la continuidad y permanencia de la especie misma del animal de realidades

Esto significa que, a pesar de que subsiste y se hace cargo de su propia realidad de forma individual (personidad), las personas conviven entre sí como *diversas*, afirmándose a sí mismos en un modo individual desde su propia realidad frente a otros con los cuales comparte el mismo esquema filogenético que ha recibido por versión de sus progenitores. «La individualidad (diferencial) es la determinación del ser humano por la diversidad filética, específica» (Zubiri, 1986, p. 192).

Mientras que los animales conviven en *grupo*, por la versión del esquema genético de estimulidad, la convivencia entre seres humanos adquiere el carácter de *sociedad*. Zubiri enfatiza que solo existe sociedad en los seres humanos por el *phylum* que constituye a la especie humana, esto significa que la versión del esquema se lleva a cabo entre el *animal de realidades*. En los demás animales, Zubiri describe su convivencia como agrupación por convivencia estímulo. Cuando un animal no humano y el humano conviven entre sí, no forman sociedad, sino que, el humano, al acoger la vida del animal, simplemente lo «incorpora» en su vida, mientras que en el humano al acoger la vida del otro convive formando sociedad.⁹⁴

Por estar vertido a los demás estoy en co-situación con ellos. Mi vida parte de la vida de los demás y recíprocamente. Ahora, como en el caso del hombre el engendrado es un animal de realidades, y como la versión que tiene ese momento intrínseco y formal de ser una versión al hombre en tanto que realidad, entonces quiere decirse que la co-situación es una co-situación pura y absolutamente específica: a saber, es una co-situación de realidad.⁹⁵

Además de recibir el esquema filogenético de la especie, desde su nacimiento la persona humana está co-situada en un «mundo humano», en el cual se habitúa a vivir con otros formando en su realidad un carácter «humano»: el individuo se capacita gracias a la actividad de los otros a enfrentarse y habérselas con la realidad de cada cosa, sostenido en

⁹⁴ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 194

⁹⁵ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones sobre el ser humano*, Alianza, Madrid, 2006, p. 42

el poder que estas impelen en la unidad sistemática de sus notas. La formación del carácter humano es entonces una configuración, que se funda a su vez en la constitutiva formalidad de realidad en el humano, por la versión que los otros tienen no solo del *phylum*, sino de modos de habitar el mundo. A esta versión que los demás le proveen para hacerse cargo de las realidades que se le imponen, Zubiri la denomina proceso de co-hominización.

En este proceso la persona humana adquiere modos concretos de hacerse cargo de las notas que se quedan en su sentir y se realiza a sí mismo apoyado en el poder de sus propias notas. En la configuración de modos de actuar estando bajo el poder de cada cosa, la persona se habitúa a vivir en relación con otros con los que comparte su misma estructura formal, integrando disposiciones y prácticas para la convivencia (*hexis*). A este proceso de apropiación de las acciones de los otros para hacerse cargo de la propia realidad en el mundo humano, Zubiri le asigna el nombre «habitud». La persona humana se habitúa a estar con otros de su misma estructura formal “Lo humano de nuestro mundo, el haber humano, le viene al niño de la convivencia, pero de una convivencia que está exigida desde dentro de sí mismo, por su primaria versión a los demás” (Zubiri, 2006, p. 45)

La versión del *phylum* en el engendrado, la convivencia desde la co-situación de realidad y la habitud al mundo humano son tres momentos que en unidad integran la *socialidad* en el animal de realidades. Zubiri reconoce que cada momento está co-determinado y fundado en el anterior, por lo que física y estructuralmente la persona humana es social, como una dimensión que le pertenece *de suyo en* su realidad.⁹⁶

Pese a que el animal de realidades se hace cargo de su realidad de forma individual, por la dimensión social que conforma su estructura (socialidad) es formal y constitutivamente «común». Y esto tiene su origen en el esquema filogenético que refluye por parte de los otros, que lo hace estar vertido hacia los demás para recibir formas en las que logra hacerse cargo de las notas que se le imponen en su sentir. Ser-individual y ser-común conforman una unidad, son co-dimensiones de un mismo ser. El carácter *absoluto* que distingue a la forma de realidad de la persona humana, por la posesión que tiene de su propia realidad, se presenta como intimidad consigo mismo, pero, por la exigencia de su esquema filogenético, lo hace en «común». Aquí se expresa con cabalidad la condición de diverso la cual se

⁹⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 196

presenta en la realidad personal: los otros están vertidos en uno mismo tanto en el *phylum* como en los distintos modos en los que se puede ser persona, no obstante, la persona humana se define propia e individualmente frente a ellos.

~ ~

Como resultado de este apartado, se logró exponer el modo en que la realidad humana es estructural y constitutivamente social. El fundamento físico de esta dimensión consiste en la versión de un esquema filogenético (*phylum*) que es transmitido en el *animal de realidades*. No obstante, esto no significa que esté determinada enteramente en su actuar, puesto que, gracias a su carácter personal, se distingue por la autoposición que tiene de su realidad. A pesar de compartir el mismo *phylum* con otros de su misma especie y recibir por versión distintos modos en los que puede ser persona, se define individualmente frente a ellos, es decir, es *diverso*.

El segundo momento que se describió como constitutivo a la socialidad del humano consiste en el modo específico que tiene de habérselas con las notas de cada realidad en su unidad sistemática y de convivir con otros con quienes comparte la formalidad de realidad. En este apartado se planteó que, por la versión que tienen por su co-situación de realidad, su convivencia adquiere el carácter de sociedad, a diferencia de los animales que se mantienen en la mera convivencia por agrupación.

Finalmente, el tercer momento que integra a la socialidad en el animal de realidades es la *habitud*. En ella el animal de realidades se configura en su propia realidad al vivir con otros de su misma especie, asimilando prácticas, disposiciones y significados que configuran su carácter «humano». Asimismo, se reconoció que el animal de realidad aprende se configura como humano a partir de la convivencia con otros.

En el próximo apartado pretendo exponer los dos modos de convivencia que constituyen a la realidad humana. Mientras que el primero se caracteriza por su carácter impersonal, en el segundo se reivindica su carácter «común» con los demás.

3.4 La sociedad y la comunión personal: los dos modos de convivencia entre personas

Tras la versión del esquema filogenético entre el animal de realidades, la convivencia que tiene con otros posee un carácter peculiar: entre ellos forman sociedad. Respecto de la convivencia social, Zubiri describe a la “actualidad” como uno de los elementos que la constituyen, por la cual el otro se hace presente físicamente. Ese otro que se le impone a la persona humana lo hace siendo cuerpo, por lo que la actualidad de su convivencia se lleva a cabo desde su corporeidad. La convivencia consiste, esencialmente, en formar un *cuerpo social* con los demás miembros de la especie humana. “Convivir es que mi vida tome cuerpo en la vida de los demás. Tomar cuerpo es constituir mi realidad en co-principio con otros, y como principio de presencialidad actual” (Zubiri, 2006, p. 55)

La forma en la que se lleva a cabo la convivencia puede ser de dos maneras: impersonal y personal. En el presente apartado expondré cada uno de estos modos que Zubiri propone para el convivir que se pueden llevar a cabo por la persona humana. En ambos modos se presenta el *otro* bajo la actualidad de la corporeidad. Sin embargo, el modo específico de «formar cuerpo» con él puede cambiar de acuerdo con el modo de relacionarse mutuamente en la convivencia.

El primer modo de la convivencia entre el animal de realidades es el impersonal. Zubiri define lo impersonal como “aquellos actos o aspectos de la vida personal cuyo carácter personal queda en cierto modo en suspenso”.⁹⁷ Bajo el carácter impersonal, lo *personal* del otro, que alude al modo propio en el cual se hace cargo de las notas que configuran su realidad, se reduce a ser simplemente *de la persona*. Esta reducción se presenta en la convivencia entre personas como la *mera alteridad*. La sociedad humana, que alude al modo específico en que convive el animal de realidades por la estructura formal que lo constituye, está configurada de forma impersonal, ya que, al formar un cuerpo social, cualquier persona tiene un lugar en ella. Asimismo, este cuerpo está formado por instituciones y tiene un funcionamiento organizacional. Un ejemplo que la describe es como un organismo o mecanismo engranaje en el cual cada persona se desenvuelve y tiene una función. Si una persona que se desempeña laboralmente en una corporación fallece, se pretende sustituir su ocupación con la de alguien más.

⁹⁷ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones sobre el ser humano*, Alianza, Madrid, 2006, p. 56

Por el contrario, el segundo modo de convivencia expresa la versión que se tiene hacia los demás no como otros, sino como personas. Se «toma cuerpo» con el otro precisamente desde su carácter personal, lo cual expresa un carácter distinto al meramente societal. Zubiri denomina este modo de convivencia como «comunidad personal». La describe como “la absoluta insustituibilidad y la importancia de cada una de las personas: cada cual ocupa su lugar y es absolutamente insustituible por otras”⁹⁸

Desde este modo de convivencia se acoge al otro para acompañarlo, sostenerlo, cuidarlo e interesarse particularmente por su vida. A diferencia del carácter impersonal en la convivencia societal, que se expresa como pura alteridad con el otro que puede ser sustituido por alguien más en la dinámica del cuerpo social, en la comunidad existe un interés genuino por una persona concreta y específica, a la cual se le reconoce su libertad para realizar en su propia realidad personal. La comunidad personal se puede ejemplificar con el fenómeno del amor, que expresa gratuidad, entrega y compromiso por la otra persona, respetándola en su voluntad para determinarse. En la unión entre personas que emana del amor, este acto se fundamenta en una elección libre y consciente que realizan recíprocamente.

La condición de posibilidad para una comunidad entre personas radica en la dimensión común que constituye a la socialidad de la persona humana. Desde el carácter absoluto que constituye a su autoposición individual, el animal de realidades es formal y constitutivamente común por la versión que tienen los demás respecto de la propia realidad, desde la radicalidad del *phylum* y los distintos modos de ser que recibe para su realización como persona. A este carácter común en la sociabilidad de la persona humana Zubiri le denomina «comunal».⁹⁹ Es gracias a su carácter comunal que el *yo* puede estar comunicado con los demás y tener algo en común con ellos, es decir, existe «comunalidad» entre las personas por su socialidad.

~ ~

En este apartado se describieron de forma detallada los dos modos de la convivencia entre personas: el societal y el de la comunidad personal. En el primero se precisó su carácter

⁹⁸ Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones sobre el ser humano*, Alianza, Madrid, 2006, p. 59

⁹⁹ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 198

impersonal, en el que se reconoce la pura alteridad de los *otros*, es decir, que destacan por su sustituibilidad y por desempeñar una función en el engranaje del cuerpo social. Mientras que, en el segundo modo de convivencia, se reconoce su carácter *personal*. Es decir, se «toma cuerpo» con otra la persona, que resulta absolutamente insustituible, puesto que existe un interés por ella en su particularidad.

Desde aquí pretendo desarrollar mi crítica a la solicitud llevada a cabo entre los Dasein en su ocupación intramundana. En primer lugar, busco señalar que Heidegger, al exponer la actualidad del otro en la facticidad existencial del Dasein en su poder-ser, carece de una descripción del modo del cual por el otro se impone impresivamente en la propia existencia, delegándolo a un ámbito impropio, por limitar el poder-ser propio del Dasein a un nivel óntico. Personalmente, pretendo reivindicar como, desde la radicalidad de su constitución física como un *animal de realidades*, el otro está ya vertido a partir del esquema filogenético, así como en los modos de ser que recibe para su realización personal conviviendo en un «mundo humano» del cual adquiere modos de habérselas con la realidad de sus notas.

Cuarta parte: Desde la inmanencia del poder – ser propio al encuentro concreto con el otro en la convivencia interpersonal

4.1 Replanteamiento del solipsismo existencial del Dasein a partir de la versión

En la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, Heidegger enfatiza el cuidado que el Dasein tiene de su propia existencia (*Selbstsorge*), reivindicando el poder-ser que tiene para configurarse a sí mismo a través de la modalidad existencial de la propiedad. *El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser. El «irle» se ha aclarado en la estructura de ser del comprender en cuanto proyectante estar vuelto hacia el más propio poder-ser.* (Heidegger, 2012, p.209). Este cuidado de su existencia, en el cual se compromete a la tarea de realmente desarrollar sus posibilidades existenciales como propias, requiere que el Dasein sea verdaderamente libre, es decir, que se anticipe-a-sí frente a las posibilidades que el uno le dispone cotidianamente.¹⁰⁰

La angustia, como la disposición afectiva fundamental en el Dasein que le permite volverse hacia la propiedad en su ser, le hace sentirse *desazonado*, insatisfecho e incómodo ante las posibilidades que el uno le proporciona en su *estar-en-el-mundo*, haciéndole sentir como «no-estar-en-casa»¹⁰¹. Como consecuencia de esto, a través del cuidado de sus posibilidades, el Dasein se aísla en su *estar-en-el-mundo* para «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo», en medio de entes que comparecen intramundaneamente. Tras experimentar la angustia en su existencia, el Dasein queda aislado del mundo en su comprensión, pero abierto como un *solus ipse*, estando-en con un «poder-ser aislado, puro y arrojado».¹⁰² Desde este “solipsismo existencial”, el Dasein queda ante *su mundo* reconociéndolo como una estructura que lo constituye existencialmente (mundaneidad) y ante sí mismo en la estructura del *estar-en* como habitándolo.

En la solicitud que el Dasein tiene con otros de su misma condición ontológico-existencial en su coexistir intramundano, Heidegger prioriza la libertad que tiene cada Dasein para

¹⁰⁰ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §41, p. 211

¹⁰¹ Ibidem, §41, p. 207

¹⁰² Ibidem, §41, p. 206

atender a las posibilidades de su existencia en su poder-ser-propio. Esos *otros* que configuran el coexistir fáctico del Dasein, están remitidos también al cuidado de sí mismos en su ocupación intramundana. De un modo ontológico-existencial, se les reconoce como aquellos que comparecen en la propia ocupación del mundo como portadores o productores de los útiles, a quienes se les provee y está destinada una obra, los dueños de un espacio determinado, etc.

En la mundaneidad constitutiva del Dasein los otros comparecen como aquellos «con» los que comparte su ocupación, quienes «también» se ocupan del mundo en su propio existir. No obstante, su ocupación intramundana es analizada a través de un *solipsismo existencial* en la comprensión del Dasein de su estar-en-el-mundo, en la cual, a diferencia de la concepción óptica del ser-ahí que reconoce la alteridad con la cual el otro se presenta espacialmente con sus diferencias, empleando un enfoque ontológico-existencial simplemente se limita su descripción a estar absortos en su propia ocupación intramundana.

Los otros no comparecen en una aprehensión de sí mismo que empezaría por distinguir al propio sujeto, inmediatamente presente, de los otros sujetos, también presentes, es decir, no comparecen en una primaria mirada sobre sí mismo, que haría posible establecer el término de comparación de una diferencia. Los otros comparecen en el mundo en el que el Dasein circunspectivamente ocupado se mueve por su misma esencia.¹⁰³

Está inmanencia del Dasein en *su mundo* regido por su poder-ser propio se convierte en una descripción insuficiente sobre la complejidad del coexistir intramundano, puesto que se desarrolla en el supuesto de que en su ocupación intramundana el punto de referencia es siempre la comprensión de *sí mismo* y no lo que los otros pueden posibilitar en un encuentro interpersonal desde el sentir. En esta concepción solipsista, se prescinde del análisis sobre el modo en que los otros se imponen por la formalidad de realidad, propia del humano y se «quedan» en el propio existir, con cada una de sus notas. En contraparte con un proceso aprehensivo, Heidegger opta por describir la convivencia con los demás Dasein como una comparecencia desde la propia comprensión desarrollada por el Dasein, una presentación de los otros que ocurre siempre en referencia con el propio *estar-en-el-mundo*.

¹⁰³ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §26, 139

En relación con el comparecer de los otros como remitidos a su propio cuidado que se desarrolla en la comprensión del *estar-en-el-mundo* del Dasein, asumo en este trabajo la tarea de una revisión crítica en la cual se pongan en evidencia los supuestos que están implicados en dicha concepción sobre la convivencia intramundana. En ella se plantea que, a través del cuidado de su existencia, el Dasein queda aislado del mundo para quedar libre para sí mismo en su propio *poder ser*. Los otros ya no le determinan desde la figura del uno impersonal, sino que el Dasein se anticipa a las posibilidades que le imponen para quedar liberado para sí mismo. No obstante, me resulta inevitable plantearme las siguientes interrogantes: en la existencia de ese Dasein liberado en su propio cuidado, ¿comparecen otros sin que le afecten? Este cuidado que el Dasein tiene de sí mismo en su propio poder-ser, ¿lo puede realizar de un modo autosuficiente y aislado de la ocupación que tienen los otros?, ¿por qué determinar la actividad de otros sobre sí mismo como impropia si es condición de posibilidad para el propio cuidado? En el cuidado que tiene el Dasein de su existir, ¿está considerado su carácter vulnerable e interdependiente respecto de las demás personas en su existencia?

En el presente apartado me propongo replantear el solipsismo existencial del Dasein desde la *socialidad* en la persona humana que Xavier Zubiri describe como una dimensión constitutiva en su realidad, junto a la individual y la histórica. Este pensador afirma que los otros ya están vertidos en uno mismo por la refluencia de sus progenitores del esquema filogenético de la especie (*phylum*), en el que le ofrece un modo específico de habérselas consigo mismo en las notas que lo constituyen, así como de convivir con los otros. Por lo cual, retomo entonces la tesis que me he propuesto, según la cual es que la concepción de la persona como Dasein en la cual queda aislado en su puro y propio poder-ser, no atiende al modo en que está constituida la estructura formal de su existencia, en la cual los contenidos se imponen como realidades.

Heidegger, al situar el análisis de la existencialidad del Dasein en la comprensión de su *estar-en-el-mundo*, prescinde en su análisis de aquellas estructuras físicas que posibilitan ese acto comprensivo y las remite al ámbito óptico del *ser-ahí*, que es categorial y no existencial. La “*naturaleza*”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la

mundaneidad. (Heidegger, 2012, p. 87). Sin embargo, las estructuras existenciales del Dasein como el estar-en-el-mundo, la temporalidad, el cuidado, el ser-para-la-muerte o el ser-con están fundadas a su vez en su estructura formal específica que recibe del esquema filogenético de la especie humana, que están presentes y describen su ocupación intramundana. Ese *phylum*, transmitido por versión, refluye desde sus progenitores sobre sí mismo y le proporciona un modo específico de hacerse cargo de su realidad, con la unidad sistemática de sus notas.

Como previo a la comprensión, Zubiri reivindica la anterioridad radical del sentir y estudia al existente a partir de la formalidad por la cual se hace cargo de los contenidos de su sentir como realidades, es decir, formalizando las notas sentidas como *de suyo* a la unidad estructural de cada cosa. Por ello describe al ser humano como un *animal* (dimensión que en Heidegger no está considerada), puesto que comparte la unidad procesual del sentir con todos los demás animales (suscitación, modificación tónica, respuesta). Sin embargo, el peculiar distintivo del humano frente a los demás animales consiste en la formalidad de realidad que recibe por el *phylum* que le ha sido transmitido por versión, el cual le proporciona un modo específico de hacerse cargo de los contenidos sentidos y que «queden» en su sentir como realidades, es decir, como *de suyo* a la cosa. Por la formalidad que ha recibido desde su esquema filogenético, el ser humano es un *animal de realidades*.

El anticiparse-a-sí en las posibilidades de su existencia para que sean asumidas desde el poder-ser más propio lo que Heidegger lo describe en *Ser y Tiempo* como la estructura existencial del cuidado¹⁰⁴, en Zubiri se expresa como la *personalidad* por el carácter absoluto de la propia realidad personal, una configuración que realiza de su *personidad* a través de los actos que realiza, es decir, por la cualidad que dejan estos actos en su realidad. La personidad, implícita desde su nacimiento por el *phylum* que recibe de la especie, alude a la autoposición que tiene de las notas de su realidad en apertura a lo que pueden dar de sí, es decir, a su carácter *absoluto* que lo caracteriza como persona. Esto implica una modulación del contenido que le imponen sus propias notas en alteridad radical como *de suyas*, por la formalidad específica que lo constituye en su impresión, y que al mismo tiempo son *suyas*, porque son sus propias notas (*de suyo suyo*). Por tanto, cuidar de la

¹⁰⁴ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §41, p. 210

propia existencia, que en un sentido heideggeriano se describe como un existenciario, en Zubiri expresa fundamentalmente la modulación que realiza la persona de su propia realidad a través de su voluntad, proceso que tiene su origen en primera instancia en la radical versión del *phylum* que han tenido otros sobre uno mismo y que le proporciona un modo de habérselas y hacerse cargo de las notas en el poder que estas imponen.

Por otra parte, Heidegger describe la convivencia con otros Dasein como una comparecencia que se rige siempre desde el mundo circundante propio que tiene el Dasein en su comprensión. Asimismo, el filósofo alemán afirma que el estar-en-el-mundo del Dasein es esencialmente coestar, porque en su ocupación intramundana los otros también se presentan en ella. Sin embargo, su modo de estar presentes ocurre desde la espacialidad existencial del tiempo y no desde el encuentro físico en el que se logre aprehender su estar-ahí, en el cual imponen su propia realidad en la unidad de sus notas. Así lo expresa el filósofo alemán:

El Dasein inmediata y regularmente se comprende desde su mundo y de un modo semejante, la existencia del otro comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo. Pero, incluso cuando los otros son de alguna manera tematizados en su Dasein, no comparecen como personas-cosas que estuvieran-ahí, sino que los encontramos «en el trabajo», es decir, primariamente en su estar-en-el-mundo. Incluso cuando vemos al otro simplemente como «estando ahí ocioso», no lo aprehendemos como una cosa humana que estuviera ahí, sino que el «estar ahí ocioso» es un modo existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El Dasein coexistente comparece en el mundo.¹⁰⁵

Para describir la convivencia que tiene el Dasein con en la ocupación de su mundo circundante propio, Heidegger toma distancia el proceso de aprehensión, puesto que a este modo de conocer lo determina en la comprensión óptica del ser – ahí. A pesar de ello, si reconoce a *los otros* como estando ya presentes en la propia comprensión intramundana. Como resultado de lo anterior, el filósofo alemán deja sin aclarar el modo en que los otros llegan a estar presentes en el complejo remisional que significa el mundo como una estructura existencial del Dasein. Si no se ha llevado a cabo un proceso de aprehensión, ¿cómo han llegado a la comprensión desarrollada por el Dasein? La peculiaridad de *lo otro*

¹⁰⁵ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §26, p. 140

respecto de lo propio consiste precisamente en imponer sus diferencias, pero ¿cómo se puede imponerse lo otro si no ha habido un proceso de reconocimiento y encuentro concreto?, ¿no se presentarían entonces en una homogeneidad de todos los demás, perdiendo su particularidad?, ¿en qué se funda esta comprensión sobre los otros?

Tal y como se señaló anteriormente, Zubiri le brinda preponderancia al sentir como la ultimidad fundamentante en el conocer, cuya formalización está configurada por la formalidad impresiva de realidad en el humano, es decir, el modo de quedarse de los contenidos sentidos como *de suyo* a la cosa. En la unidad procesual que configura el sentir, se reconoce de antemano el poder con el cual lo real se impone con la unidad de sus notas como *impelente*. Esto significa que las notas se imponen con independencia y con una apertura a lo que pueden dar de sí. Por lo que, captar el poder con el cual la cosa en su unidad de notas se «me» impone, implica un acto de «aprehensión impresiva», en el que, por la formalidad de realidad, se me queda como una realidad, es decir, la constelación de notas como de *suyo* a la cosa.

A partir de esta impelencia de lo sentido como real con su poder, la persona humana se enfrenta a los contenidos sentidos y «quedan» en el propio sentir como realidades. La realidad de las otras personas, con la unidad de sus notas, se me presenta también como impelente desde la versión que tienen sobre «mí». Por la formalidad de realidad en la persona humana, las notas con las cuales los otros se imponen con su poder se me presentan como «*de suyo*» en su propia forma de realidad por la cual ellos se configuran individualmente, teniéndose en autoposición. Esto significa que, a pesar de compartir el mismo esquema filogenético, los otros se afirman en su propia realidad como «diversos». Desde la diversidad que tiene cada persona en su dimensión individual está intrínseca y formalmente vertida hacia los demás: es una realidad común a otras.

El reflujo del esquema filético sobre cada uno de los hombres los constituye «diversos», con lo cual el ser es dimensionalmente individual. El reflujo del esquema filético sobre cada hombre no solo lo diversifica frente a los demás, sino que lo vierte asociadamente a ellos, con lo cual el ser es dimensionalmente común ¹⁰⁶

¹⁰⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p. 198

La socialidad como una dimensión que le pertenece a la persona como «de suyo» a su realidad, además de la versión del esquema filogenético, está configurada por otros 2 momentos que se presentan en unidad: la convivencia y la habitud. La persona convive con aquellos que se han vertidos en «común» en un «mundo humano», es decir, como co-situado con quienes comparte el mismo *phylum* de formalidad de realidad. Como resultado de la convivencia con otros, la persona adquiere modos de «habérselas» con ellos (habitudes) estando bajo el poder de su realidad. De igual modo, adquiere formas en las que puede hacerse cargo de la propia realidad, configurándose a través de la cualidad que dejan los actos que ejecuta.

~~

A modo de conclusión, como respuesta a la ocupación intramundana del Dasein, propuesta por Heidegger, en la cual los otros comparecen en la existencialidad a partir de la propia comprensión del mundo, Zubiri postula que la persona humana es estructural e inherentemente social, conviviendo con otros por la radical versión del esquema filogenético de formalidad de realidad, que lo hace «ser común» a otros con los que comparte su «co-situación de realidad». Por dicha estructura formal, los otros se «me» imponen como realidades «diversas», por el modo individual en el cual se hacen cargo de su propia realidad.

La impelencia de la realidad del otro por el poder de sus notas, las cuales se presentan en unidad sistemática, afectan la propia realidad, modificando el tono vital y dejando en tensión. Estos momentos de la unidad del sentir son formalizados en la persona a partir de la alteridad radical del *de suyo*, con una apertura a todo en cuanto el otro puede dar de sí a través de sus actos. De este modo, el otro no queda determinado en la inmanencia de la propia comprensión, sino desde el reconocimiento de su diferencia y autonomía en su propia realidad como *de suyo*. Esto representa una posibilidad de todo en cuanto el otro puede imponer como suyo en una realidad que es «mía», por el carácter absoluto que distingue a la realidad personal.

En el siguiente apartado atenderé al modo en que Heidegger expone que los otros comparecen en la ocupación intramundana desde la comprensión, para reivindicar el encuentro concreto e inmediato que exige la convivencia interpersonal, con las

posibilidades que brinda el otro desde su realidad. Por la refluencia del esquema filogenético de formalidad de realidad, la persona ya está situada en convivencia con otros de su misma especie, quienes están vertidos a los demás por la estructura formal de su realidad. Esta versión que tiene la persona en su propia realidad a la realidad de otros expresa su carácter común como co-dimensional a su individualidad, es decir, la comunalidad que constituye a su realidad personal.

4.2 La ocupación solícita fundada en la alteridad personal

Moviéndose en su propia ocupación intramundana, en la comprensión que desarrolla el Dasein sobre su *estar-en-el-mundo* comparecen otros con los que se comporta de un modo distinto al útil que está la mano; son entes con los que también comparte su misma estructura ontológico-existencial: tener su ser como propio. Heidegger señala que este trato con otros Dasein no consiste en ser objeto de ocupación, tal y como ocurre con los útiles que son susceptibles de ser empleados y manipulados para la realización de las tareas cotidianas, sino que se define como *solicitud*. La actividad de estos entes se distingue por su voluntad, la cual les permite ocuparse del mundo bajo una cierta comprensión sobre los entes que configuran su cotidianidad. Frente a los demás entes, la peculiaridad óptica que caracteriza a los Dasein consiste en desarrollarse bajo una comprensión sobre el ser. Esta comprensión sobre el Ser de los entes ocurre en el *ahí* de su existir y lleva a cabo a través del *λόγος*, aquella estructura que le permite comunicarlos y mostrarlos a través del *decir*, que consiste esencialmente en ser comunicación vocal empleando palabras. “El decir «hace ver» desde, *ἀπὸ*..., desde aquello mismo de que se habla.” (Heidegger, 2012, p. 52)

En la analítica existencial del Dasein desarrollada en *Ser y Tiempo*, los entes que comparecen en su mundo circundante propio se hacen presentes a través de la comprensión llevada a cabo de su estar-en. El mundo, como una estructura que funda y constituye a su ocupación en su *ahí* existencial, se distingue por la significatividad, es decir, a una cierta comprensión y referencia sobre el ser de cada ente. En el análisis de las estructuras existenciales del Dasein se pone en evidencia que, al vivir absorto en su ocupación del mundo, deja en el olvido la estructura misma del *ocuparse* que lo constituye en su propio ser. De este olvidarse de analizar las estructuras que constituyen la ocupación

intramundana, Heidegger encuentra una justificación la realización de su investigación sobre la existencialidad del Dasein¹⁰⁷

El acceso fenomenológico al ente que comparece de esta manera se logra, más bien, repeliendo las tendencias interpretativas que se precipitan sobre nosotros y nos acompañan, las cuales encubren completamente el fenómeno de parejo “ocuparse” y, con mayor razón también, al ente tal como comparece desde él mismo en la ocupación y para ella.

Tal y como fue expuesto en el apartado anterior, por la formalidad de realidad que le ha sido transmitida a partir de la versión del esquema filogenético humano, la persona está ya situada en un modo específico de formalizar los contenidos de su sentir como *de suyo* a la cosa sentida, es decir, como realidades. Como anterior a la conceptualización de los entes a través del logos, ha ocurrido un acto de intelección sentiente, en el cual se les «aprehende impresivamente» con el poder que imponen en la unidad estructural de sus notas. Por tanto, Zubiri reconoce que toda determinación conceptual está fundada en el «poder de lo real» en el sentir, la apertura que tienen las notas para dar de sí y de quedarse en aquel que las aprehende.

En el comparecer de los otros en la comprensión del Dasein se hace alusión, de forma implícita, a una estructura que es aún más anterior y radical: la constitución de los otros como «otros» respecto de «mí». Y esto se fundamenta en la formalidad de realidad que constituye al humano. En el reconocimiento de lo otro en el sentir, sus notas se imponen con su poder y quedan con autonomía e independencia respecto de «mí» propia realidad, afectándome. De esto se concluye que, la reticencia de Heidegger por el uso del método aprehensivo en el análisis de la existencialidad del Dasein pone en evidencia una falta de reconocimiento de la estructura formal que resulta fundamental en su constitución como persona humana, por la cual se vuelve posible la convivencia interpersonal siendo una co-situación de realidad por el *phylum* humano.

Por otro lado, Heidegger describe en la ocupación solícita entre los Dasein el estar vuelto hacia un mundo del cual se ocupan en común, a través del respeto y la indulgencia. Esto se puede ejemplificar con el *hacer las mismas cosas* como la raíz de la convivencia entre los Dasein. No obstante, esta convivencia gira en torno a la comprensión que ha desarrollado el

¹⁰⁷ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §15, p. 89

Dasein sobre su *estar-en-el-mundo*, con las estructuras existenciales que lo constituyen, y no tanto en lo que el otro impone impresivamente en su existir. Esto alude a una convivencia llevada a cabo desde el solipsismo existencial de la comprensión intramundana expuesto en el apartado anterior, en el cual el Dasein permanece aislado de lo que está-ahí, comprendiéndose a sí mismo y la actividad de otros desde el propio poder-ser en una espacialidad existencial. Ante esto resulta inevitable plantear, ¿qué ocurre entonces con la particularidad y especificidad que impone el concreto y singular *otro* con su actividad en el propio sentir? Este menoscabo por lo posibilitante del otro en el poder de su realidad, con la unidad sistemática de sus notas, expresa una pretensión abstracta de describir la actividad de otros, sin esos otros específicos que la integran. Así lo expresa Heidegger en *Ser y Tiempo*:

El estar vuelto hacia los otros es sin duda ontológicamente diferente del estar vuelto a las cosas que están – ahí. El «otro» ente tiene, él mismo, el propio modo de ser del Dasein. 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 éste tiene de sí mismo una comprensión de ser y, de ese 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.¹⁰⁸

En el análisis ontológico - existencial sobre la convivencia con otros en la ocupación intramundana, tampoco está considerado el modo en que los pueden afectar y lo que esa afección puede dejar en la propia realidad como impresión. De igual modo, la posibilidad de que uno mismo también sea *afectante* para el otro, tampoco está plasmado en el estudio de la existencialidad del Dasein. Sin estos aspectos, el análisis de la convivencia es vacío, puesto que se pretende llevar a cabo desde un ámbito eidético, perdiendo de vista las posibilidades particulares y concretas que brinda y exige el encuentro interpersonal, con actores específicos que la integren.

Sobre la convivencia resulta, por tanto, contradictorio establecer generalidades, puesto que convivir implica enfrentarse a un «otro», concreto y específico, que impone un modo específico de habérselas con su realidad, en cada una de las notas que lo constituyen como *suyas*. El poder con el cual el otro se impone desde su realidad expresa una apertura a lo

¹⁰⁸ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012, §27, p. 144

que puede dar de sí. El «otro» en su darse, «me» despierta novedad a través de la afección, modifica «mi» tono vital y «me» deja en una tensión abierta para habérmelas con él.

La novedad con la cual el otro irrumpe desde el sentir tiene un carácter posibilitante, puesto que plantea modos distintos de habérmelas con las cosas, así como formas de hacerme cargo de mi propia realidad, con las notas que «me» constituyen en mi personidad. La alteridad que ocurre entre personas es un espacio de encuentro con «habitudes» que aún no habían sido exploradas, una oportunidad para adquirir formas distintas para la realización personal. El enfrentamiento con lo otro cuestiona y replantea lo propio, pone a la persona en suspenso, pero al mismo tiempo lo deja en una tensión abierta a lo que puede dar en su poder, por la estructura formal de realidad que la constituye.

Siendo actora, agente y autora de su propia realidad, son los modos por los cual la persona se hace cargo de sí misma (personidad), enfrentándose a los contenidos de su sentir de un modo abierto a lo que pueden dar de sí. El carácter personal que distingue a la realidad humana consiste en la apropiación de sí que tiene en las cosas, siendo absoluto desde su carácter de autora sobre su realidad: modos posibles de habérselas con los contenidos que se le imponen en su sentir, los cuales quedan actualizados en sí misma por la forma propia que tiene de estar en ellos y lo ellos que pueden dar en el poder de su realidad. El carácter de agente sobre su propia realidad se expresa en esto último: es por el modo que tengo de habérmelos con ellos como quedan actualizados en mí. El proceso de personalización, hace referencia a la forma de realidad que ella misma ha adquirido como actora de su realidad, la configuración de su personidad a partir del enfrentamiento con las notas.

La otra persona, al estar vertida hacia «mi», también «me» dota de posibilidades de realización, modos en los que puedo «hacerme cargo» de mi propia realidad. Esta versión de posibilidades hace alusión a la dimensión histórica en la persona humana: la transmisión de posibilidades de realización para la propia realidad. La historia es, para Zubiri, una capacitación que los demás me ofrecen para mi proceso de humanización, condiciones que consisten en instancias y recursos para realización de mi carácter humano, que en su conjunto se determina como *tradicción*. Y en esa capacitación en el modo de habérmelas con las cosas, no consiste en una repetición de lo que otros me transmiten, sino que es una reactualización en el presente, en la actualidad que caracteriza el enfrentamiento con lo que

lo real impone en el sentir. La dimensión histórica, por tanto, es una «transmisión tradente» puesto que incluye dos aspectos: la transmisión del esquema filogenético en el enfrentamiento con las cosas como realidades (personeidad), así como diversos modos de habérmelas con ellas a través de una configuración de mi propia realidad que queda actualizada (personalidad).

En la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la estructura existencial de la historicidad no alcanza a describir el carácter último que constituye a la tradición en la cual el Dasein se mueve en la medianía de su existencia, por la estructura formal que lo configura como un *animal de realidades*: formas de habérselas con la actualidad de lo real, en las cuales se apropia de sus propias notas en una determinada forma de realidad como personalización. Esta forma de habérselas con su realidad en la unidad sus propias notas refiere a la estructura de su personeidad la cual, en *Ser y Tiempo*, sitúa como su fundamento el proceso de comprensión que tiene el Dasein de su *estar-en-el-mundo*, desarrollada a través del logos y no desde el esquema filogenético que lo constituye. Es a partir de este *phylum*, que la persona se enfrenta a las notas que se le imponen en su sentir, así como a las de su propia realidad.

La convivencia en una co-situación de realidad por el *phylum* humano, tal se logró exponer en la tercera parte de este trabajo, puede ser de dos tipos: impersonal y personal. A la convivencia impersonal, que Zubiri define como “sociedad”, consiste en ser una mera alteridad con el otro, fundada en la versión del esquema filogenético de realidad, en la cual se imponen en el poder de sus notas como notas *de* la persona. Asimismo, está estructurada por instituciones, se caracteriza por poseer una organización, modos de funcionamiento, etc. Su carácter impersonal consiste en constituir un “cuerpo” en el que cada individuo, formal y constitutivamente «diverso», ocupa un lugar con una función específica dentro de él, una asociación sistemática en la cual formalizan al otro con una convivencia en una función con el *todo social*. En el análisis de la mundaneidad en la ocupación del Dasein, como una totalidad significativa que es horizonte de la comprensión, lo «diverso» del otro no está planteado en la reflexión, así como la versión del *phylum* que es un modo primario de convivencia. Frente a esto, Zubiri reacciona frente a Heidegger desarrollando su análisis

de la convivencia reconociendo la radicalidad de la *socialidad* fundada en la versión del *phylum*, así como «mi» definición propia desde esa versión.

Como un segundo modo de convivencia, Zubiri plantea la “comunidad personal”. En ella, destaca el carácter absoluto de la persona, por tener las notas de su realidad como *suyas*. En la convivencia interpersonal, a diferencia de la social, se «toma cuerpo» frente a las demás realidades, ya no como meros *otros*, sino como personas, en todo lo que ellas pueden «dar de sí» en la apropiación de las notas que configuran su realidad: el habérselas consigo mismos. La otra persona resulta insustituible, se vuelve fundamental lo que «me» impone en el poder de su realidad personal: «me» vierto concreta y específicamente a ella.

En los demás Dasein siendo que comparecen en la propia comprensión de su estar-en-el-mundo como *libres* en el cuidado de las posibilidades de su existencia, Heidegger pierde de vista en la analítica existencial del Dasein el encuentro interpersonal con la otra persona, en la cual existe un interés concreto y específico por ella, un deseo genuino de estar «vertido» hacia la otra persona, de entregarse y sostenerla desde un acto personal: libre y voluntario. Para el filósofo alemán, la convivencia entre los Dasein se funda en la ocupación común que tienen del mundo. Al *ocuparse solícitamente* entre ellos, Heidegger toma como eje central el cuidado en un sentido propio, es decir, hacerse cargo de las posibilidades de su existencia en su puro y absoluto *poder-ser* y no tanto el existir que puede ser *para otros*, en un modo concreto e inmediato, más allá de la comprensión intramundana, sino en la fundamentalidad del sentir.

En relación con este problema, Zubiri plantea en su propuesta sobre la socialidad de la realidad humana un tipo de convivencia «impelida» por todo en cuanto la otra persona, concreta y específica, «me» puede dar con la novedad de su realidad personal, por el modo propio que tiene de habérselas con las notas que la constituyen. Esto se expresa como un interés por las hábitos de la otra persona, es decir, los distintos modos en los cuales se «hace cargo» por sí misma que se le imponen en su sentir como *de suya* a las cosas sentidas.

El amor, como una experiencia profundamente humana, consiste en estar *vertido* libremente hacia otra persona, que es concreta y específica, por el poder con el cual se me impone en «su» realidad, y de ese modo, «tomar cuerpo» con ella. Al llevarse a cabo en una

convivencia interpersonal, es un acto: el acto de estar vertido y poner mi individualidad en «común» con la de otra persona. Esto implica que la persona esté abierta al poder de la realidad personal de otra en la unidad de sus notas, desde la cual puede modular su voluntad con independencia y autonomía, para aceptar o rechazar la versión que tiene la persona. El amor es, por tanto, una versión en la que convergen ambas voluntades, una apertura a realidad de otra persona para la realización de la propia realidad personal.

~ ~

Atendiendo al problema del *solipsismo existencial* en la comprensión intramundana del Dasein, en el presente apartado se le abordó desde el proceso de intelección sentiente, en el cual la persona, antes de conceptualizar al otro por medio del logos, lleva a cabo una formalización los contenidos de su sentir de acuerdo con su formalidad específica que ha recibido por parte de la especie: la formalidad de realidad. Como consecuencia de la versión del *phylum* por parte de sus progenitores, ya está en primer modo convivencia con otros por tener una co-situación de realidad en un cuerpo social. No obstante, la convivencia interpersonal resulta irreductible a la mera alteridad con el otro, es una versión entre personas, en la cual destaca el carácter insustituible de cada una de ellas en lo que puede «dar de sí» en el poder de su realidad, a través de sus actos en los cuales logran entrar en comunión. La comunión personal implica una apertura a lo que la otra persona puede dar de sí en sus actos.

Conclusiones:

El análisis sobre las estructuras, los distintos modos y la ultimidad fundamentante que constituye a la convivencia interpersonal fueron los ejes transversales en el desarrollo de este trabajo de investigación. En la analítica existencial del ente ontológicamente privilegiado identifiqué un problema que fue explicitado a lo largo de este trabajo: el solipsismo existencial del Dasein en la comprensión de su *estar-en-el-mundo*, en el cual se pierde el análisis sobre el encuentro concreto y específico con la otra persona en su particularidad se impone impresivamente como una realidad distinta a la propia. A través del cuidado de su existencia, el Dasein se anticipa a las determinaciones del uno, quedando desde su propio, puro y absoluto *poder-ser* para decidir por sí mismo. Este poder-ser, que representa la modalidad existencial propia del Dasein, expresa un aislamiento de las determinaciones del mundo para ganarse a sí mismo en su existir, sin atender a lo que la otra persona ofrece en el poder de su realidad y el modo en que se presenta por la estructura formal humana.

En lugar de situar como fundamento para el análisis de las estructuras existenciales a la comprensión intramundana, Xavier Zubiri reivindica la radicalidad del proceso sentiente como el modo por el cual la otra persona irrumpe con el poder de su realidad, afectando en la propia realidad. El carácter personal en la realidad humana, que Zubiri describe como absoluto, se expresa en la convivencia de un modo distinto al de la mera alteridad: es entrar en comunión con la otra persona, con las posibilidades que ella me impone para habérmelas con mi propia realidad. Esto implica un acto de unión de voluntades, un encuentro con el poder de la realidad del otro, que se lleva a cabo de un modo radical por medio del sentir.

En este apartado final me propongo realizar una exposición en la que se presenten los resultados obtenidos en esta investigación, así como las últimas reflexiones sobre los mismos. En este camino recorrido, la metodología que se adoptó fue precisar al final de cada apartado los frutos ganados para llegar con claridad a un planteamiento hondo y detallado del problema que conduce esta investigación: un replanteamiento del solipsismo existencial en el poder-ser propio para llegar a la novedad que aporta el encuentro con la realidad personal del otro, en la radicalidad del sentir.

El esfuerzo de Heidegger por desentrañar las estructuras que constituyen la existencialidad del Dasein supone una autosuficiencia en el cuidado de sus posibilidades existenciales, anticipándose a las determinaciones que el mundo le impone en su ocupación. Siendo *libre para sí* se prescinde del reconocimiento de dos estructuras fundamentales que también son fundamentales en su existir: la vulnerabilidad e interdependencia con los otros. El estudio de sí mismo, a través de la comprensión fáctica de su *estar-en-el-mundo*, pierde de vista aquellas situaciones que son condición de posibilidad para cualquier comprensión llevada a cabo a través del logos, entre las cuales destacan la crianza y la atención al cuerpo enfermo, frágil y endeble como ejemplos que expresan el sostenimiento interesado de otros que facilitan instancias y recursos para la propia realización.

Tanto la vulnerabilidad como la interdependencia exigen el encuentro con otra persona, concreta y específica, que esté dispuesta a dar de sí para el sostenimiento y acompañamiento en la propia realidad. Es una convivencia en la cual la persona se afecta por la realidad de la otra persona, le suscita interés, modifica su tono vital y lo deja en una tensión abierta a lo que sus puede dar de sí en la unidad sistemática de sus notas. A diferencia de la convivencia societal, la otra persona, al afectarle en su realidad, se vuelve absolutamente insustituible, se forma un vínculo de comunión entre personas.

Para superar el solipsismo existencial en la comprensión su *estar-en-el-mundo*, el análisis sobre la persona humana llevado a cabo por Xavier Zubiri la considera desde tres dimensiones que conforman una intrínseca unidad en su realidad y que están implicados de forma mutua: la individual, social e histórica. Al recibir por versión el esquema filogénético de realidad, la persona se afirma individualmente frente a los demás como diverso, con los cuales comparte este mismo *phylum*. Asimismo, este acto de versión del *phylum* expresa un primer nivel de convivencia por co-situación de realidad, en el cual los otros quedan formalizados en las notas que le son *de suyas* en su realidad. A esta convivencia por el *phylum* humano, Zubiri le determina como convivencia social. Por la estructura formal que lo constituye desde el *phylum*, tiene que habérselas con las notas de su personidad y adoptar una forma de realidad propia, es decir, personalizarse. Los distintos modos de habérselas con las cosas es lo que denomina como dimensión histórica: por la versión que

los demás tienen hacia mí, también me dotan de posibilidades para la realización de mi realidad personal, modos de habérmelas con mi propia realidad y humanizarme.

En estas tres dimensiones, el momento fundamental y posibilitante consiste en la versión del esquema filogenético el cual, de un modo radical, expresa un enfrentamiento específico con las cosas: como realidades. El enfrentamiento con las cosas como realidades significa el reconocimiento de las notas como *de suyo* a la cosa en su unidad sistemática. Y esto ocurre radicalmente desde el sentir. Al convivir con otros, ellos irrumpen con sus notas y quedan en mí sentir como tuyas, distintas a las mías, pero posibilitándome modos de habérmelas conmigo mismo. Es desde el poder de su realidad, con autonomía e independencia, que el otro se me impone. El otro, por el poder de su realidad, me impele, por lo cual quedo en una tensión abierta, pero forzado a habérmelas con su realidad.

Finalmente, la convivencia *interpersonal* se distingue frente a la *social*, caracterizada por la mera alteridad con el otro, puesto es un encuentro con aquellos que se han apropiado de sus notas y deciden ponerlas en común con otras, es un convivir entre actores, autores y agentes de su realidad. Al estar vertido hacia la realidad impelente del otro, puedo poner mi individualidad en común con otra persona, concreta y específica, que me resulta absolutamente insustituible.

En la realidad que se me presenta como la otra persona, Zubiri destaca su carácter posibilitante, puesto que me transmite formas de habérmelas con mi realidad en las notas que me constituyen. Lo que Heidegger describe como la concepción óptica del ser-ahí, la cual limita la comprensión del Ser a una espacialidad o presencia física a través de la existencia del Dasein, Zubiri la recupera y reivindica, poniendo un énfasis fundamental el modo en el cual la otra persona se impone impresivamente en la realidad que formamos nosotros mismos. ¿Cómo se pretende describir el existencial del ser-con del Dasein si no es a partir de la versión de otra persona, concreta y específica, con el cual está haciéndose presente en mi propia realidad. Alude a la trascendencia que realiza un otro que me aporta novedad, que plantea instancias, recursos y modos para la realización de *mi* realidad personal.

Frente a la vulnerabilidad que constituye a la propia realidad, la otra persona, con la novedad que aporta su realidad acompaña, sostiene y dispone las condiciones para que *me*

pueda realizar las notas que caracterizan a mi propia realidad. En este trabajo se plantearon varios ejemplos como respuesta a la propia vulnerabilidad que realiza la otra persona con sus actos, desde el cuidado del cuerpo hasta la formación de la persona por medio del lenguaje y la cultura. Asimismo, en el último apartado de la segunda parte se expresó que la vulnerabilidad de la persona remite a otra estructura fundamental en su existencia: la interdependencia con las demás personas. Esta interdependencia se presenta como una circularidad: así como el otro en su vulnerabilidad depende mi cuidado, de igual modo nosotros dependemos de lo que la otra persona dispone con su actividad para responder a la propia vulnerabilidad.

Como síntesis de este trabajo, puedo afirmar que la capacidad de amar consiste en lo siguiente: poner mi individualidad en común, no con un simple otro, sino con una persona que al imponerse en mi sentir resulta insustituible para mi realidad. Esta otra persona me dota de posibilidades, modos de habérmelas con mi realidad para realizar las notas que me constituyen en mi personidad. El solipsismo existencial que emana de la analítica existencial en *Ser y Tiempo*, al privilegiar la *voluntad de poder* individual en el poder-ser propio, pierde de vista este carácter posibilitante de la otra persona por el cual me puede resultar total y absolutamente insustituible al imponerse en el poder de su realidad. Amar exige estar abierto a todo lo que la otra persona puede dar de sí en sus notas, estar en su régimen, con la libertad de que me afecte, modifique mi tono vital y me dejé en tensión. La novedad y la riqueza del encuentro interpersonal estriba en todos aquellos actos con los que la otra persona puede imponer su realidad en mí.

Fuentes documentales

Culleton, Alfredo, *Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)*, Revista Española de Filosofía Medieval, Córdoba, 2010, Núm. 17

Craenen, Olof, *“Heidegger y el anarquismo: Una valoración ética desde Dasein, Mitsein, Fürsorge, y Geschick”*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2019

Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Península, Barcelona, 1986,

Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México

Duarte, André, *“Heidegger y el Otro (Ser y Tiempo: una ética postmetafísica)*, Daimon; revista internacional de Filosofía, N° 37, 2006, 73-84

Grodin, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999

Heidegger, Martin, *Ontología: Hermeneútica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999

Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012

Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2013

Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1981

Paredes-Gascón, Antonio, *“La trascendencia en Xavier Zubiri y su relación con Heidegger y Lévinas”*, UNED, 2011,

Pintor – Ramos, Antonio, *“Zubiri y la filosofía griega”*, Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea, Tomo 46, N° 139-141, 1995, págs. 393-418

Rivera, Jorge Eduardo, *Comentario a Ser y Tiempo de Martín Heidegger*: Vol. II, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010

Rivera, Jorge-Eduardo, “*La crítica de Zubiri a Heidegger*”, *Revista de filosofía* (Universidad de Chile) Vol. II(Núm. 1-2), pp. 41–66, 1964, Santiago

Rojas, Alejandro, “*El cuidado*”, *Daimon; revista internacional de Filosofía*, suplemento 1, 2007, 157-164, 2007,

Zubiri, Xavier, *Inteligencia Sentiente*, Alianza, Madrid, 1998

Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986

Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2007

Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones sobre el ser humano*, Alianza, Madrid, 2006