

El lugar del otro en la superación del subjetivismo en Merleau-Ponty y Heidegger

Marcos R. Mancini¹
(marcos_ubaxxi@yahoo.com.ar)

Recibido: 13/05/2021

Aceptado: 20/07/2021

DOI: 10.5281/zenodo.5149414

Resumen:

Este artículo busca dar cuenta de los problemas inherentes al subjetivismo desde el concepto del otro a través de dos exponentes de la fenomenología como son M. Merleau-Ponty y M. Heidegger, buscando las similitudes teóricas entre estos filósofos. Desde conceptos como “inter-corporalidad” merleau-pontiano y el *dasein* heideggeriano apreciaremos la necesidad ontológica del hombre por el otro, el cual lo constituye, y lo muestra como un ser inter-subjetivo.

Palabras clave: Merleau-Ponty - Heidegger - Inter-corporalidad- Dasein

Abstract:

The main purpose of this article is to show the inherent problems of subjectivism from the notion of “the other” through two critical exponents of the phenomenology such as M. Merleau-Ponty and M. Heidegger. The endeavor to explain the theoretical similarities between these philosophers lies at the concepts like “inter-corporality” used by M. Merleau-Ponty, as well as the Dasein concept used by M. Heidegger. We appreciate the ontological need of the man for “the other”, the latter constitutes and shows him as an inter-subjective being.

Keywords: Merleau-Ponty - Heidegger - Inter-corporality - Dasein

¹ Pertenece a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Introducción

Entre sus tantas novedades la filosofía del siglo XX se ha destacado por una reivindicación a la cuestión del otro. Grandes pensadores de distintas tradiciones se han abocado a resaltar la función de este concepto como medida paliativa a los problemas que conlleva el subjetivismo. Encontramos dentro de la tradición fenomenológica dos exponentes principales de esta tarea: Maurice Merleau-Ponty y Martin Heidegger.

En el filósofo francés encontramos la cuestión del otro atravesada por su noción de “inter-corporalidad” como sinónimo de inter-subjetividad, donde el cuerpo del otro es reconocido como una otredad irreductible, y no como un producto derivado de nuestra propia conciencia como pretende el pensamiento metafísico y objetivo-científico. El encuentro con el otro será a través de esta “inter-corporalidad” donde estamos “entrecruzados” con su cuerpo por el fenómeno de *quiasmo*. En el filósofo alemán podremos abordar la cuestión del otro a partir de un análisis sobre el *dasein* como ente privilegiado en la pregunta por el sentido del ser, y como ese otro, a través de los “existenciarios” que comparten, se torna indispensable en la constitución del propio *dasein*. Se permitirá apreciar entonces la posibilidad de una inter-subjetividad heideggeriana, la cual, casi siempre, es negada por sus críticos.

Nuestro objetivo será explicitar que el punto común en ambos —más allá de las diferencias semánticas de sus conceptos filosóficos— será un intento de superación del subjetivismo, y una de las herramientas fundamentales para ello será el concepto del otro, que permite generar una teoría de la inter-subjetividad en cada uno.

Para ello, debemos comenzar con una exposición de la “inter-corporalidad” como lugar del otro en Merleau-Ponty, para luego pasar a analizar sobre la posibilidad de una inter-subjetividad en Heidegger, finalizando en una comparación entre ambos en sus similitudes filosóficas con respecto a la función del otro.

1. Merleau-Ponty. “Inter-corporalidad” como límite del subjetivismo

1. a. Críticas al pensamiento objetivo-científico

La filosofía corporalista que recorre la obra de Merleau-Ponty señala una nueva visión de la función que tiene el cuerpo dentro de la percepción del mundo externo. La cuestión del otro surgirá dentro de esta revaloración; aquí el otro puede aparecer en su otredad verdadera, dejando de ser un mero derivado de nuestra percepción. Sin dudas, esto representa un ataque directo a la tradición intelectualista de la filosofía occidental denominada por Merleau-Ponty como pensamiento objetivo. En esta tradición, el otro sería un objeto más ante mi conciencia que lo constituye.² En su dicotomía de conciencia/objeto, el pensamiento objetivo anula la otredad del otro al posicionarlo como un objeto más. Al ser todo lo que existe un objeto de mi percepción, el otro también debería ser constituido por mi conciencia. Desde esta perspectiva, hay una exigencia contradictoria para mí yo: debo percibir al otro como objeto del mundo, pero también debo considerarlo una consciencia diferenciada de esos objetos que percibo.³

² Podemos encontrar posiciones alternativas dentro del pensamiento objetivo que buscaron dar una solución al problema del otro. Este es el caso de Edmund Husserl en la *Meditaciones Cartesianas* donde el otro es un otro “como yo” (*alter ego*). El *ego* del otro para ser tal debe remitirse a mi propio *ego*, siendo una modificación intencional de mí mismo. “Pero el segundo *ego* no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego*; en donde el *ego* aludido como parte por esta expresión («*alter ego*») soy yo mismo en lo mío propio. El «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo: el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo [...]” (Husserl 1996, 154). Con este argumento, Husserl termina cayendo en los mismos postulados del pensamiento objetivo, ya que busca comprender el otro desde la perspectiva dualista de consciencia/objeto, donde el otro necesita ser reflejo de mí mismo para obtener su otredad.

Otro de los filósofos que ofrece una alternativa a la cuestión del otro dentro del pensamiento objetivo será Jean Paul Sartre. Éste nos dirá que el otro aparece en nuestra experiencia como una subjetividad que posee su propia libertad, la cual se nos presenta en conflicto permanente con nuestra propia libertad, ya que nos objetiva a través de lo que él denomina “la mirada”, el fenómeno más importante de la experiencia del otro. Frente a esa mirada tenemos dos posibilidades: o nos afirmamos como sujetos apropiándonos de la libertad del otro, o captamos al otro en su libertad, pero perdiendo la nuestra al convertirnos en objetos para el otro. La mirada del otro abre entonces un horizonte de peligro. Dicho peligro, según Sartre, será parte esencial de nuestra relación con el otro. “Al mismo tiempo, en tanto que soy el instrumento de posibilidades que no son mis posibilidades, cuya pura presencia no hago sino entrever allende mí ser y que niegan mi trascendencia para constituirme en un medio hacia fines que ignoro, estoy *en peligro*. Y este peligro no es un accidente, sino la estructura permanente de mi ser-para-otro” (Sartre 1993, 295). Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible* rechaza la posibilidad de acceso en el otro en la filosofía sartreana, porque termina cayendo en el solipsismo propio del pensamiento objetivo: “Soy extraído de mí mismo por la mirada del otro, pero su poder sobre mí es en la medida exacta al consentimiento que yo he dado a mi cuerpo, a mi situación: sólo hay fuerza alienante si yo me alieno a mí mismo. Filosóficamente, no hay experiencia de otro. El encuentro con otro exige para ser pensado ninguna transformación de la idea que yo me hago de mí mismo, actualiza lo que ya era posible a partir de mí” (Merleau-Ponty 2010, 71).

³ L. Verano Gamboa señala el error originario en el que cae todo el pensamiento objetivo frente al problema del otro: “El problema no radica propiamente en comprender cómo es posible que *existan* para

Con lo cual, Merleau-Ponty se encargará de demostrar que no hay posibilidad de acceso al otro desde dicha perspectiva.

“No hay, pues, cabida para el otro y para una pluralidad de las consciencias en el pensamiento objetivo. Si constituyo el mundo, no puedo pensar otra consciencia, puesto que se requeriría que la constituyera también a ella, y, cuando menos respecto de esta otra visión sobre el mundo, yo no sería constituyente. Aun cuando consiguiera pensarla como constituyente del mundo, todavía sería yo quien como tal la constituiría, con lo que de nuevo sería el único constituyente. Pero precisamente hemos aprendido a poner en duda el pensamiento objetivo, y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas del mundo y del cuerpo, con una experiencia del cuerpo y del mundo que aquellas no consiguen resorber” (Merleau-Ponty, 1993: 361)

Esta nueva experiencia del cuerpo es lo que permite a Merleau-Ponty descubrir en la percepción corporal el lugar de la subjetividad: “[...] mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos” (1993, 100). Según el francés, los objetos son observados por mi cuerpo por su manipulación como “ser-a-la-mano”. Sin embargo, la presencia de mi cuerpo no se compara a estos objetos, porque mi cuerpo no es percibido de la misma manera que lo son aquellos. En la Primera Parte del capítulo II de la *Fenomenología de la Percepción* Merleau Ponty detallará como el cuerpo humano debe dejar de ser considerado un objeto entre otros, para transformarse en sujeto de percepción con características propias que hace que los objetos se adecuen a su propiocepción:

“[e]n cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar nunca “completamente constituido”, es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible. El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estaría ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder” (1993, 109-110).

nosotros —sujetos— los otros, esto es, cómo es posible que de alguna manera «salgamos» de nosotros mismos —de la esfera del yo o del nosotros— para tener la experiencia de los demás. En esto consiste la crítica de Merleau-Ponty a Husserl y a Descartes, especialmente en la Quinta Meditación Cartesiana. La necesidad de explicar una «salida» del sujeto se da justo porque el problema del otro está desde el principio mal planteado, en el sentido que la primacía del *Cogito* cartesiano plantea, de entrada, una dualidad que hace imposible comprender el acceso al otro [...]” (2012, 254). M. Garcés comparte este mismo argumento merleau-pontiano sobre como la dualidad sujeto-objeto está destinada de antemano a la imposibilidad de comprender al otro: “Para Merleau-Ponty, ambas soluciones comparten un planteamiento que es la fuente de su común error: en ambas el problema se formula desde la pregunta por mi relación con el otro, desde el esquema «yo-otro». La aporía en la que desembocan no está pues en el error que contendrían sus respectivas soluciones sino en el punto de partida de su planteamiento, en lo que Merleau-Ponty llama «la trampa del otro ante mí». [...] Lo que hace [Merleau-Ponty] es mostrar la falsedad del problema hasta entonces planteado y cambiar las coordenadas de la pregunta. Salir de la trampa del otro ante mí implica cambiar el punto de partida: ya no puede ser el yo encerrado en su conciencia y frente al otro sino el campo de relaciones de un yo puesto en plural” (2008, 136).

El cuerpo como sujeto de percepción se sustenta sobre el concepto de “comportamiento”. Las posibilidades de hábitos y comportamientos configuran nuestra propiocepción corporal. Estas posibilidades de hábitos y comportamientos las denomina “esquema corporal”. Dentro de este “esquema corporal” se hace distinción de dimensiones temporales de la experiencia corporal en términos de: a) cuerpo actual; b) cuerpo habitual; c) cuerpo orgánico. El cuerpo actual es el cuerpo como lo puedo observar actualmente y que puedo mover a voluntad. El cuerpo habitual es el campo de posibilidades de acción que se han creado por hábitos adquiridos individualmente pero también por las relaciones con otros seres humanos. Los hábitos y comportamientos que alguna vez fueron acciones presentes, ahora son un pasado del cuerpo que se pueden perpetuar en un presente venidero. El cuerpo orgánico son las determinaciones de la herencia biológica, esto es, los hábitos y comportamientos corporales no voluntarios. La dimensión central de este esquema es el cuerpo habitual que sirve como garante y fundamento del cuerpo actual. Por lo tanto, los hábitos y comportamientos que adquiere nuestro cuerpo por la interacción con otros hombres primarían por sobre la actualidad del propio cuerpo. Habitamos un mundo con sentido a partir de la acción (hábitos de movimientos) donde hay una síntesis corporal que no necesita de una categoría intelectual para organizar lo sensible, ya que el conocimiento se adquiere de manera práctica y social.

Esta nueva experiencia del cuerpo y del mundo es lo que permitirá comprender al otro como radicalmente diferente de nosotros. Sin embargo, para tener acceso a este hecho irreductible debemos comprender previamente el concepto de “inter-corporalidad” que conforma el “ser-del-mundo” de la obra merleau-pontiana.

1. b. “Inter-corporalidad” y *Quiasmo*

La “inter-corporalidad” es la reformulación que hace Merleau-Ponty de la inter-subjetividad humana. Nuestro “ser-del-mundo” se da siempre cómo una experiencia inter-subjetiva:

“[p]ara que el otro no sea un vocablo ocioso, es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la consciencia que de existir tengo, que envuelva también la consciencia que de ello pueda tenerse, y, por ende, mi encarnación en una

naturaleza y la posibilidad, cuando menos, de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y solo con esta condición podrá la subjetividad trascendental, como dice Husserl, ser una inter-subjetividad” (1993: 12).

Por lo tanto, la percepción y apropiación que cada uno hace del mundo lo hace en simultáneo “con” otros. Esto es lo que Merleau-Ponty denomina *quiasmo*,⁴ o “entrecruzamiento recíproco”, donde nuestra propia percepción será idéntica a la percepción del otro.

“[e]l *ser-con*, el *percibir-con*, debe ser entendido no como un simple acompañamiento, en el modo de un percibir “a dos” sino en el sentido que mi percepción es también la percepción del otro y viceversa. En la experiencia de la percepción del otro no hay, en sentido estricto, un yo “y” un otro sino justo un fenómeno de *quiasmo*, de *entrelazamiento* (*entrelacs; Ineinander*) recíproco, en la forma de la experiencia de *un cuerpo entre dos*” (Verano Gamboa, 2012: 256-257).

Este “ser-con” y “percibir-con” que genera el *quiasmo* releva la “inter-corporalidad”. Esta “inter-corporalidad” hace de mi cuerpo y del cuerpo del otro un “único todo”, donde nuestro cuerpo encuentra en el cuerpo del otro una prolongación propia, casi como si fuéramos “un solo cuerpo”:

“[...] es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez” (Merleau-Ponty 1993, 365).

⁴ El significado de la palabra *quiasmo* (χιασμός) podríamos definirlo como el entrecruzamiento entre dos objetos cualquiera. El concepto es utilizado en campos distintos, tanto en la retórica, donde refiere al entrecruzamiento de frases, como en la óptica, donde refiere al fenómeno de “quiasmo óptico” o entrecruzamiento de los nervios de los ojos. M. T. Ramírez señala la utilización de este concepto en los campos antedichos y como Merleau-Ponty lo utilizo para pensar una “dualidad unitaria” excluyendo la dicotomía identidad/diferencia que recorre toda la filosofía, y que impide el acceso al otro en su diferencia irreductible: “En ambos casos se designa una dualidad reversible, de entrecruzamiento y encabalgamiento recíproco: una unidad dual, diferencial, o, de otra manera, una dualidad unitaria: la composición única que producen dos sentidos inversos (una mismidad en la diferencia y una diferencia en la mismidad)” (2013, 43). Y, continua unas páginas más adelante: “El esquema del quiasmo es lo que nos permite pensar en la dualidad como una unidad en proceso, en devenir, y es la manera en que podemos salvar su realidad sin condenarnos a reproducir las concepciones más simples y pre-filosóficas del dualismo, de la dicotomía. El pensamiento del quiasmo es la subversión de todo monismo cerrado y de todo dualismo simplista; es, pues, la forma filosófica de pensar la dualidad en cuanto tal, que es el dato insuperable de nuestra existencia” (48-49).

Esta “inter-corporalidad” que produce el “entrecruzamiento” con el otro es una experiencia que alberga simultáneamente nuestra experiencia perceptual, pero también la experiencia perceptual del otro. Nunca podríamos percibir individualmente porque nuestra percepción necesita del “entrecruzamiento” de la percepción del otro. De ahí que podemos encontrar en el fenómeno de la “inter-corporalidad” el lugar de la otredad del otro:

“[p]or el contrario, la concepción de la percepción del otro como un fenómeno de reversibilidad descubre precisamente la existencia de una *inter-corporalidad* (*intercorporité; Zwischenleiblichkeit*) como *lugar originario* de su encuentro, esto es, no el lugar de la conciencia reflexiva sino el lugar de *cruce*, de entrelazamiento *corporal* de nuestra experiencia con el otro, en donde es posible que el otro se ha dado —como nosotros para él— como realmente otro” (Verano Gamboa, 2012: 258)

A partir del concepto de “inter-corporalidad” tenemos comprensión del comportamiento del otro, el cual se produce por unos entrelazamientos intencionales a través de nuestras intenciones y los gestos del otro, y no por una representación cognitiva teórica (Ralón de Walton 1996). Sin embargo, el tener una comunicación con el otro a través de nuestras emociones y gestos no significa que nosotros reconocemos al otro a través de estos. Por el contrario, dice Merleau-Ponty (1993), el “ser-con” y el “percibir-con” “inter-corporal” entre nosotros y el otro es lo que posibilita tales emociones y gestos. De este modo, la “inter-corporalidad” nos otorga la certeza de que nosotros y los otros “vivimos la misma vida” dentro de un mundo compartido:

“[c]iertamente, una mínima pizca de atención que presto me persuade de que ese otro que me invade no está hecho más que de mi sustancia: *sus* colores, *su* dolor, *su* mundo, precisamente en tanto *suyos*, ¿cómo los concebiría yo sino según los colores que yo veo, los dolores que yo sentí, el mundo en que vivo? Al menos, mi mundo privado ha dejado de ser sólo mío; ahora es el instrumento con el cual otro actúa, la dimensión de una vida generalizada que se ha injertado en la mía” (Merleau-Ponty, 2010: 23-24).

Esta vida generalizada que se injerta en el hombre nos lleva hacia la necesidad y exaltación del anonimato como inter-subjetividad, donde experimentamos la complicación de los otros. Este anonimato no se debe entender de forma negativa y disoluta, sino que refiere a una dimensión práctica entre nosotros y el otro, de la cual

nosotros no podríamos apropiarnos por más que quisiéramos.⁵ En este anonimato sentimos que hay algo en nosotros que no somos nosotros.

“[e]s necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato” (Merleau-Ponty, 1993: 456)

Por lo tanto, el encuentro con el otro se revela, no como pretendía el pensamiento objetivo a través de un acceso a su conciencia con la cual estamos enfrentados, sino como una co-existencia inter-corporal “quiasmática” que permite la comparecencia entre nosotros y el otro como seres inter-dependientes existencial y perceptivamente.

2. Heidegger. Inter-subjetividad y el *Dasein* del otro

2. a. El “estado de abierto” del *Dasein*

Para comprender cómo Heidegger busca la superación del subjetivismo moderno debemos explicitar brevemente uno de sus conceptos fundamentales: el *dasein*. Hay solamente un ente privilegiado que puede hacer la pregunta por el sentido del ser, y este sería el *dasein*. Este *dasein* que es en “cada-caso-mío” (hombre individual) tiene una “ec-sistencia” (*Ek-sistenz*),⁶ esto es, un “estado de abierto” por ser un “ser-en-el-mundo”. Heidegger caracteriza esta “ec-sistencia” como la esencia del *dasein*. Por lo tanto, al *dasein* hay que comprenderlo en una “apertura” (*Erschlossenheit*) frente al mundo debido a que siempre está referido a los entes y al ser. El mismo se caracteriza en su cotidianidad por estar fuera de sí (“ec-sistir”), y esta apertura lo lleva a

⁵ “Ésta podría ser también la definición de anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty. Un campo preobjetivo primordial en el que tiene lugar la diferenciación y sobre el que se inscriben, desde su entrelazamiento, los procesos de subjetivación. Relacionado con la intercorporeidad, con el intermundo y con la carne, el anonimato no es una sustancia trascendente, dotada de una entidad autónoma y autosuficiente, sino que es una dimensión y una práctica: una dimensión de la subjetividad concreta en tanto que ésta no puede ser pensada sino encarnada en un cuerpo e implicada en un mundo compartido y una práctica colectiva de institución de significado” (Garcés 2008, 139-140).

⁶ A. Carpio señala la diferencia en el uso de los términos “existencia” y “ec-sistencia” por parte de Heidegger como búsqueda de realzar esa “apertura” del hombre: “El término «existencia» (*Existenz*) señala esa relación-al-ser que constituye el ser del hombre; indica que el *Dasein* no es un ente cerrado en sí, sino esencial «apertura» al ser (y, por tanto, a los entes en general, incluido el ente que en cada caso él es). Por ello en posteriores obras suyas Heidegger escribirá *Ek-sistenz*, «ec-sistencia», para poner de relieve ese carácter de abierto del hombre” (Carpio 1995, 440).

comprender, cuidar y preocuparse por los otros que lo rodean, los cuales lo afectan y lo determinan. Este “estado de abierto” del *dasein* permitiría eliminar el problema de la “trascendencia del conocimiento”, tópico de la filosofía moderna, donde ésta se pregunta cómo sale el sujeto de sí mismo para establecer contacto con el mundo.

Con esta caracterización del ser humano como *dasein*, Heidegger no solo busca dar por tierra al subjetivismo moderno que establece una dicotomía entre sujeto-objeto para la comprensión de la realidad, sino que propicia el terreno para poder referirse a una inter-subjetividad que otorga sentido al mundo y permite la apertura del ser, ya que el *dasein* no es un sujeto absoluto o aislado, sino un ente “arrojado” en la existencia como un “proyecto”, y en este “proyecto” está afectado y determinado tanto por los útiles intra-mundanos, como por otros *dasein* que tienen un “estado de abierto” como él:

“[s]i el punto de partida es el ser-en-el-mundo en su carácter de aperturidad, no podemos concebir el ser del *Dasein* como un ser aislado inicialmente. Su facticidad implica la “intervención” de otros para que su ser sea posible. El carácter de apertura, gracias al cual el *Dasein* se halla a la intemperie, brinda la posibilidad de que su ser sea afectado por otros. [...] el encuentro con las cosas y los demás *Dasein* se realiza como espontaneidad receptiva: afectando y dejándose afectar, y en el manifestarse el ser de los entes que lo rodean, comparecen para él mismo las posibilidades de su propio ser” (González Cruz, 2010: 230)

Esta receptividad afectiva del *dasein* se genera por los “existenciaros” sociales que permiten la comunicación del *dasein* con el mundo y con otros *dasein*. Por ello, es necesario explicitar estos “existenciaros” para poder fundamentar una inter-subjetividad heideggeriana y la importancia del concepto del otro en la misma.

2. b. Carácter social de los “existenciaros” del *dasein*

El “estado de abierto” del *dasein* permite el develamiento de los útiles intra-mundanos como “ser-a-la-mano”. Quien aprende a utilizar estos útiles lo realiza de manera práctica e inmediata debido a la familiaridad que estos útiles comportan para el *dasein* por ser ambos “ser-en-el-mundo”. Hay que resaltar que esta familiaridad no se produce por una operación intelectual, sino por una práctica cotidiana del *dasein*. Este

conocimiento práctico originario que se produce por ser un “ser-en-el-mundo”, es sobre el cual, según Heidegger, se fundamenta y deriva el conocimiento teórico: “el conocimiento es una forma de ser del «ser en el mundo».” (1951: 74).

Sin embargo, estos útiles en su uso permiten el develamiento de otros *dasein*: “el útil que se está elaborando comparecen «también» los otros, aquellos para quienes la «obra» está destinada. En el modo de ser de este ente a la mano [...] hay una esencial remisión a posibles portadores.” (Heidegger 1997, 143). Hay que destacar que el encuentro entre el *dasein*, el útil y otro *dasein* se da simultáneamente en un solo acto. Esta está remisión del útil hacia otro *dasein*, insistimos, no es un acuerdo teórico entre los *dasein*, sino una forma práctica en que se da sus relaciones por estar dentro del mismo mundo:

“[e]stos otros que así “comparecen” en el contexto de útiles a la mano en el mundo circundante, no son añadidos por el pensamiento a una cosa que inmediatamente sólo estuviera ahí, sino que esas “cosas” comparecen desde el mundo en que ellas están a la mano para los otros, mundo que de antemano ya es siempre también el mío” (143).

De este modo, el útil —como expresión del conocimiento práctico del *dasein*— tendría de antemano rasgos sociales que permitirían un mundo de referencias y relaciones entre los *dasein*.

Esta referencialidad que nos muestra a otros *dasein* que tiene nuestra misma forma de ser (“ec-sistencia”) y con el cual compartimos los útiles, se expresa a través del principal “existenciario” social heideggeriano: el “ser-con” (*mit-sein*). El “ser-con” es un momento estructural del “ser-en-el-mundo”, donde engloba tanto la presencia de los entes intra-mundanos (cosas, útiles, etc.) como a los otros *dasein*. Dentro de la relación de nuestro *dasein* con los otros *dasein*, la presencia de los últimos dentro del mundo es denominada por el fenómeno de la “co-existencia” (*mit-dasein*). Esta “co-existencia” -fundamentada en el “ser-con”- es un espacio compartido de mutua comparecencia entre nuestro *dasein* y el *dasein* del otro. Por lo tanto, el mundo del *dasein* en la “co-existencia” siempre será un “mundo en común” (*mit-welt*). Este “mundo en común” se hace indispensable para que los *dasein* puedan moverse dentro de sus quehaceres cotidianos:

“[e]n 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*]” (Heidegger, 1997: 197)

El “mundo en común” está caracterizado por otro “existenciarior” denominado “ser-unos-con-otros” (*mit-einander*), el cual permite demostrar como nosotros y el otro nos comportamos de diferentes maneras con respecto a lo mismo. Esa mismidad significa compartir lo común (comunidad) del ente junto a otros. Esto común del ente compartido con el otro será la verdad del ente (des-ocultamiento), en la cual se sustenta el origen de la comunidad humana en sus distintas etapas y variaciones (Heidegger 2001). El “ser-unos-con-otros” es condición de posibilidad de la relación “yo-tú”, ya que estas categorías solo son pensables por crecer en el suelo del “ser-unos-con-otros” como punto originario indiferenciado (Vigo, 2008). Por ello, el condicionamiento que generan estos “existenciarior” sociales hacen imposible la existencia de un *dasein* en soledad.⁷ De esta manera, en Heidegger, cualquier intento del solipsismo subjetivista queda trunco porque siempre el *dasein* estará determinado por otro para constituirse como *dasein*.

2. c. Crítica a la inter-subjetividad heideggeriana: “el uno”

La posibilidad de fundamentar una teoría de la inter-subjetividad heideggeriana choca con la crítica mancomunada de varios detractores, los cuales achacan al filósofo alemán cierta actitud “egológica” en su obra magna *Ser y tiempo*, donde se analizaría la experiencia del otro a través de un *dasein* individual y sus modos de acceso al ente.⁸ La

⁷ El aislamiento, según Heidegger, vendría a ser una manera privativa y deficiente del “ser-con”, porque el *dasein* siempre está “co-existiendo” con otros, aun cuando estos no estén presentes ópticamente. Ontológicamente no existiría la soledad. La única manera de estar solo es cuando estamos con otros, porque para estar solo, hay que estar referidos a otros. “El coestar determina existencialmente al Dasein incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí y que sea percibido. También el estar solo del Dasein es un coestar en el mundo. Tan sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* el otro. El estar solo es un modo deficiente del coestar, su posibilidad es la prueba de éste. [...] Faltar y “estar ausente” son modos de la coexistencia, y sólo son posibles porque el Dasein, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al Dasein de los otros. Coestar es una determinación del Dasein propio; [...] El Dasein propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros.” (1997, 145-146).

⁸ Esto podemos encontrarlo –entre tantos trabajos– en J. Coll *La intersubjetividad en Heidegger* donde se busca explicitar como Heidegger no termina saliendo de la inter-subjetividad husserliana que niega la alteridad del otro debido a que el análisis del “ser-con” (*mit-sein*) se lo realiza a través de la relación con los útiles como “ser-a-la-mano” haciendo que el otro quede cosificado dentro de la constitución del mundo del *dasein*: “Y así, la intersubjetividad heideggeriana, porque parte del «ser ahí» perdido en el mundo, debe llegar al «ser ahí» caído en el *Man*; porque interpreta la relación interpersonal desde la

mayoría de las críticas se centran sobre el “existenciario” denominado “el uno” (*das man*). “El uno” genera la nivelación anónima de la cotidianidad social la cual es entendida por Heidegger, según los críticos, de manera peyorativa:

“[a]hora bien, en esta distanciación inherente al “ser con” [*mit-sein*] entra esto: en cuanto cotidiano “ser uno con otro” [*mit-einander*] está el “ser ahí” [*dasein*] bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del “ser ahí” [*dasein*]. Más estos otros no son otros *determinados*. Por lo contrario, puede representarlos cualquier otro. [...] El “quien” no es este ni aquel; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El “quien” es cualquiera, es “uno”” (Heidegger, 1951: 143)

Este arrebatamiento del ser del *dasein* por el señorío de los otros en “el uno” expresaría la “impropiedad” donde el *dasein* tendría un comportamiento de rebaño. Debido a esta “existencia impropia”, el *dasein* deberá separarse de la masa social y redescubrir su “sí mismo” personal entrando en una “existencia propia” privilegiada. De ahí la asociación de este tipo de existencia con el filósofo, el poeta, el héroe, etc.

Sin embargo, dichas críticas contradicen los postulados básicos de la filosofía de Heidegger que busco denodadamente eliminar los problemas que conllevan el subjetivismo. Las mismas parecerían incurrir, como bien señala A. Vigo,⁹ en descontextualizaciones de la filosofía heideggeriana y, cuando no, en un desconocimiento de su método en general. En el caso específico de la crítica sobre “el uno”, la misma se basa en una comprensión inexacta y superficial tanto del concepto “el uno”, como de los conceptos de “propiedad” e “impropiedad” de la “ec-sistencia”.¹⁰ Si

relación con las cosas, acaba en una clara cosificación del otro, que sobre todo los autores personalistas se han visto obligados a juzgar severamente.” (1990, 195).

⁹ “En el caso concreto de la problemática de la “(inter)subjetividad”, dos suelen ser los principales defectos en los que se incurre al evaluar la compleja concepción que elabora Heidegger, a saber: por una parte, el de no tomar adecuadamente en cuenta su orientación metódica básica; por otra parte, y en conexión con lo anterior, el de pretender extraer del texto, por vía de descontextualización, justamente aquello que el texto mismo, de modo declarado, no pretende ni puede ofrecer, esto es, una concepción antropológica o ética, en el sentido habitual de tales términos. [...] Siendo, así las cosas, es claro que el peor camino para capturar en su especificidad la posición elaborada por Heidegger consiste en recurrir a etiquetas prefabricadas. Más bien, el único camino viable transita por una consideración atenta de los textos, que haga justicia, en cada caso, al marco sistemático en el que aparecen insertos.” (2008, 261-262).

¹⁰ El tránsito de la “impropiedad” (*Uneigentlichkeit*) a la “propiedad” (*Eigentlichkeit*) se produce cuando el *dasein* asume a través de una “decisión” aquello que rehúye habitualmente en la cotidianidad, y afronta las posibilidades de su ser atravesado por la finitud. En la “propiedad” el *dasein* se asume como finito mientras que en la “impropiedad” se cierra y busca olvidar esta finitud a través de la cotidianidad anónima. “En efecto, el *Dasein* «puede» abrirse a la existencia, es decir, aceptar plenamente lo que este modo de ser implica, con todos sus riesgos, con toda su precariedad e indigencia, en la plena aceptación de la finitud: ésta es su *eigenste Möglichkeit*, su «posibilidad más propia» — «propia», porque su

bien es cierto que en “el uno” se genera la “caída” (*Verfallen*) del *dasein* —donde éste se olvida de su finitud y su “poder ser”—, esta “caída” es necesaria para que éste *dasein* pueda encontrar su “sí mismo” en la “angustia” y la “cura” (*Sorge*) —donde éste se anticipa en el “proyecto”, estando ya “arrojado al mundo” y perdido entre los entes que lo ocupan y solicitan—. El hecho de que “el uno” acuda a la nivelación y al anonimato no debe ser visto negativamente porque permite la generación del mundo público. Sin esta nivelación, no podríamos movernos en la cotidianidad, y realizar las acciones con los útiles que tenemos a la mano. Como señala C. González Cruz: “[...] esto no es una desgracia, pues, debido a esa nivelación del uno, podemos movernos en la cotidianidad. Gracias a que me han tomado como uno entre tantos, indiferenciado, *Dasein* de término medio, puedo ocupar el elevador, manejar una bicicleta, leer un libro y usar una cuchara” (2010, 234). De ahí que Heidegger defina taxativamente la nivelación de la cotidianidad de “el uno” como un fenómeno positivo del *dasein*: “[e]l uno es un existencial, y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del *Dasein*. También él presenta distintas posibilidades de concretarse a la manera del *Dasein*” (1951, 153). Sin esta uniformidad anónima de “el uno” el *dasein* estaría en permanente cuestionamiento sobre los útiles que estaría usando, en vez de familiarizarse con ellos en la rutina práctica y, por ende, dejar de definirlos cada vez que deba usarlos. El “olvido de sí mismo” que provoca la cotidianidad es parte necesaria del “ser-en-el-mundo”. No podríamos existir “propriadamente” sin la “impropiedad” que nos genera la “solicitud” de los otros.

En definitiva, a pesar de las críticas, podemos encontrar en Heidegger una intersubjetividad como condición de posibilidad de la “ec-sistencia” del *dasein* al estar definidos originariamente por un “ser-con” los otros:

“[l]os entes que tienen nuestra misma forma de ser, pero que, sin embargo, no somos nosotros mismos [...] sino que es en cada caso el otro [...] no es algo que simplemente esté ahí delante junto a nosotros, y entre ambos quizá algunas

«propio» ser es la existencia. O bien puede cerrarse a ella, desconocerla, negarla, huir de ella (lo cual no deja de ser una manera de existir, es decir, una determinada relación con su propio ser, así sea la de ocultárselo): esta es la impropiedad o inautenticidad.” (Carpio 1995, p. 443). Tanto la “propiedad” como la “impropiedad” nunca son propiedades fijas, sino posibilidades de este *dasein*, y dependen de la elección de éste: “A causa del ensimismamiento, o sea el «poseerse» en cierto modo, pertenece a la existencia, el *Dasein* existente puede *escogerse a sí mismo de un modo propio* y determinar su existencia primariamente a partir de esta elección, dicho de otra forma, puede existir propiadamente. Pero puede también dejarse determinar en su ser por otros y existir de *modo impropio* por existir primariamente en total olvido de sí mismo” (Heidegger 2000, 214). Por lo tanto, la “propiedad” e “impropiedad” no deben entenderse desde una perspectiva ético-moral sino ontológica (Martínez Matías, 2005).

otras cosas, sino que [...] ese otro *Dasein*, es ahí con nosotros, co-es-ahí, es co-existencia, es *Mit-dasein*; nosotros mismos, es decir, somos nosotros mismos los que venimos determinados y definidos por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros” (Heidegger, 2001: 93)

3. El lugar del otro en Merleau-Ponty y Heidegger. Similitudes

Como apreciamos en los puntos anteriores, la dicotomía sujeto-objeto que marcó toda la filosofía moderna hasta el siglo XX termina diluyéndose tanto en Maurice Merleau-Ponty como en Martin Heidegger. En base a nuestro recorrido podemos marcar algunas similitudes entre los pensadores en la utilización del concepto del otro para la superación del subjetivismo.

La primera es la búsqueda de construir una ontología humana que este atravesada por la inter-subjetividad, donde el concepto de otro es el punto central. Con Merleau-Ponty podríamos decir que estamos en presencia de una ontología de la carne y de lo “relacional”. Esto se aprecia en el énfasis del cuerpo como subjetividad y en la “inter-corporalidad” como inter-subjetividad inherente al hombre por ser un “ser-del-mundo”. El mundo que transitamos y sobre el cual actuamos con nuestro cuerpo como punto de referencia siempre lo hacemos con y por los otros. La “inter-corporalidad” revela el estado íntimo de conexión con los otros, al punto que Merleau-Ponty nos habla de un “único cuerpo” entre nosotros y el otro, un “único todo” que se traslada incluso a nuestra vida privada. La diferencia con el otro es irreductible, y debido a esta diferencia es que podemos constituirnos. De este modo, el “ser” en Merleau-Ponty es el *quiasmo*, el entrecruzamiento corporal con el otro (Ramírez, 2013). Con Heidegger y su concepto de *dasein* el ser humano aparece abierto al mundo, “ec-sistiendo” y, por ende, determinado por aquellos que lo rodean. Por supuesto que Heidegger no definirá el ser como “entrecruzamiento” de individuos o entre los *dasein*, pero ha quedado claro que el *dasein* necesita para su “ec-sistencia” (esto es, su apertura al mundo) del otro *dasein*; sin éste, él no puede constituirse. Por ello, a través de sus “existenciaros” los *dasein* se revelan como inter-dependientes y receptivos entre sí. Y, esta inter-dependencia es ontológica, expresándose en la estructura formal del “ser-con”, como en los fenómenos de “co-existencia”, de “ser-unos-con-otros”, etc. El *dasein* jamás podría estar ontológicamente en soledad por más que lo esté ónticamente, esto es, por más que no

contemos fácticamente con la presencia del otro en ese momento y lugar. Precisamente, esta soledad óptica proviene porque “ec-sistimos” unos-con-otros (Heidegger, 2001).

En segundo lugar, podemos apreciar que la primera adquisición del conocimiento es de manera práctica y a través del otro. El conocimiento comienza inter-subjetivamente. En Merleau-Ponty esto se aprecia de manera meridiana en dos conceptos fundamentales. El primero es el de “esquema corporal” donde el cuerpo se transforma en sujeto de percepción que adquiere conocimiento por sus hábitos comportamentales. Estos hábitos de comportamientos se generan por el contacto e influencia del otro. Esta influencia se produce, como ya vimos, por la percepción inter-corporal entre nosotros y el otro. Esto nos lleva hacia al segundo concepto: el *quiasmo*. Percibimos el mundo cuando se produce un *quiasmo* perceptivo inter-corporal con el otro. No hay una conciencia que sale de sí para conocer otra conciencia u objeto del mundo. Hay dos sujetos (si es que todavía se pueda utilizar este término) que debido a una conexión íntima entre ellos terminan conformando el mundo que los circunda. La experiencia no se da entre un yo y un otro, sino que ambos se entrelazan y perciben simultáneamente. En Heidegger, con su concepto de *dasein*, podemos apreciar, nuevamente, que no hay una conciencia aislada que sale de misma en búsqueda de algo exterior para confirmarse y así confirmar el mundo y a los otros sujetos, sino que por sus “existenciarios” se revela inter-dependiente de los otros para llegar al conocimiento. Ya no se trata de explicar un acceso al otro, sino mostrar la co-implicación que tenemos con ellos en un mundo común. Esto se grafica en el momento de ese acto único, donde el *dasein* utiliza el útil como “ser-a-la-mano” y que el mismo tiene una referencia no solo al mundo, sino a otros *dasein*. Heidegger expresa aquí que el conocimiento teórico es una forma derivada del “ser-en-el-mundo” donde el *dasein* aprende a utilizar los útiles en su uso junto a los otros *dasein*. Esta primera comprensión será pre-teórica y práctica. Pero, insistimos, esta comprensión no la hace el *dasein* individualmente, ya que, los útiles en su uso siempre tienen una referencialidad hacia a otros.

Otra de las similitudes que podemos señalar es la positividad del concepto de anonimato para referirse al lugar del otro. Para Merleau-Ponty, en el anonimato se expresa el otro sin que nosotros podamos constituirlo. El anonimato forma parte constituyente de la inter-subjetividad humana, y no es un signo negativo o de déficit, porque en éste podemos expresar que hay algo en mi existencia que no es mío, y sin

embargo me implica y yo lo implico a él. En este lugar, mi yo se incorpora a la vida privada del otro, pero sin menguar su diferencia irreductible. El anonimato no uniforma y disuelve la vida, sino que singulariza al hombre, ya que esta singularización se produce cuando él se entrecruza con el otro “inter-corporalmente”. Por lo tanto, hay una reivindicación del anonimato como dimensión de apertura social, siendo un condicionamiento para un mundo en común. Para Heidegger, el concepto de anonimato surge con el “existenciario” de “el uno”. Sin embargo, aquí pareciera que el anonimato de la cotidianidad arrebatara el ser del *dasein* por estar bajo el yugo de los otros, y el *dasein* estaría viviendo una vida “impropia”. Pareciera que el anonimato uniformiza y no singulariza, porque dentro de lo cotidianidad social cualquiera es “uno”. Pero como señalamos, si bien el anonimato generado por “el uno” conlleva la “impropiedad” de la existencia, ésta no debe entenderse de manera ético-moral, sino ontológica. “El uno” es un “existenciario” positivo que permite al *dasein* tener un mundo público. Sin éste el *dasein* no tendría movilidad práctica en la sociedad. Sería imposible imaginar una vida sin la rutina que conlleva el uso de los útiles mundanos los cuales son generados por el estado de interpretación cotidiano del *dasein*; estado de interpretación del cual no se puede liberar. Para todo esto, el anonimato resulta indispensable.

Por último, podríamos señalar que en ambos pensadores hay una necesidad de una referencia compartida hacia algo común para la elaboración de un “nosotros”. Ese algo común en Heidegger sería la des-ocultación (verdad) del ente generado a través del “existenciario” “ser-unos-con-otros” como un punto originario indiferenciado de la relación entre el *dasein* de cada uno. Estaríamos frente a un modelo de inter-subjetividad referencialista. A. Vigo señala este modelo en la inter-subjetividad heideggeriana, pero nosotros creemos que también podría aplicársela también a Merleau-Ponty:

[e]l rasgo común a todas estas teorías viene dado por su orientación esencialmente referencialista, que intenta dar cuenta de los fenómenos intersubjetivos sobre la base de modelos de triangulación, en los cuales la convergencia de dos (o más) subjetividades viene posibilitada por la mediación de algo que no puede reconducirse ya, como tal, a la esfera privada de ninguna de ellas, y que provee, por así decir, el punto de convergencia para las intenciones significativas que dan lugar al correspondiente intercambio comunicativo, sea de tipo verbal o bien no verbal (2008: 289).

En el francés tenemos la co-implicación con los otros generada por nuestros cuerpos, donde quedamos indiferenciados en un tejido común que nos une y supera, co-existiendo en el mismo mundo, mundo el cual no nos trasciende, porque necesita de nuestro cuerpo para conformarse. Por ello, no hay una unidad en una esencia, sino dimensión práctica donde mi cuerpo y el del otro convergen en una operación común donde ninguno es creador, sino colaboradores recíprocos. Este tejido común donde se da “un ser de dos” lo encontramos, como vimos anteriormente, en el concepto de anonimato como campo pre-objetivo indiferenciado, el cual no debe entenderse como una mezcla mística carnal sino una búsqueda de la conquista de nuestra libertad a través del *quiasmo* (Garcés, 2008)

Conclusión

Comenzamos con Merleau-Ponty exponiendo la crítica que realiza al pensamiento objetivo como negador del otro al reducirlo a un objeto de nuestra conciencia. Esta crítica se sustenta en su teoría del cuerpo como sujeto de percepción, el cual posee un “esquema corporal” donde nuestro “cuerpo presente” se define por sus habitualidades (“cuerpo habitual”); habitualidades que son generadas por el contacto con el otro y con el mundo. Esta re-definición ontológica y gnoseológica del cuerpo nos lleva al concepto de “inter-corporalidad” ontológica y perceptiva como lugar irreductible del otro. A través de la noción de *quiasmo* pudimos apreciar esa irreductibilidad donde nosotros y el otro conformamos una relación única, la cual preserva nuestra subjetividad pero que nos hace inter-dependiente del otro. Dentro de esa relación pudimos apreciar el rol positivo que adquiere el anonimato para explicar la inter-subjetividad merleau-pontiana.

En segundo lugar, tratamos de arrojar luz sobre un tópico discutido en el pensamiento heideggeriano como es la inter-subjetividad, y como la cuestión del otro se mueve dentro de ella. Mostramos como la crítica de Heidegger al subjetivismo comienza ya desde su definición de *dasein* como “ec-sistencia”, donde el *dasein* se muestra como receptivo y dependiente del mundo circundante de útiles y de otros *dasein*. Esto nos llevó a exponer los “existenciaros” sociales que permitían la relación entre los *dasein*. Desde el “ser-con” pasando por el “ser-unos-con-otros” hasta “el uno”

pudimos apreciar la necesidad de existencia ontológica del otro para la constitución del propio *dasein*. Con lo cual, pudimos objetar la crítica que se le realiza a una posible actitud “egológica” en Heidegger.

Terminamos exponiendo las ideas fundamentales en donde convergían nuestros filósofos para pensar el lugar del otro dentro de la superación del subjetivismo. Esta convergencia se produce en el plano ontológico y gnoseológico. También mostramos la coincidencia en la positividad del concepto de anonimato y como ambos pertenecen a una tradición que podríamos denominar de inter-subjetividad referencialista. Tanto Heidegger como Merleau-Ponty buscaron desde distintas vías la superación del subjetivismo a través de una teoría de la inter-subjetividad, que adquieren diferentes improntas fenomenológicas y existenciales, pero en ellas resulto indispensable la necesidad de pensar el lugar del otro y como nuestra vida es simultáneamente una unidad en la diferencia irreductible que nos representaría su presencia.

Referencias bibliográficas

- Carpio, Adolfo, 1995. *Principios de Filosofía*. Glauco. Buenos Aires, 1995.
- Coll, Josep. “La intersubjetividad en Heidegger”. *Taula: quaderns de pensament* 13-14: 191-207. Illes Balears, 1990.
- Garcés, Mariana. “Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 44: 133-142. Murcia, 2008.
- Gonzalez Cruz, Consuelo. “El ser-unos-con-otros en la ontología fundamental de Heidegger”. *Revista Estudios* (8) 95: 223-237. México D. F. 2010.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1951.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1997.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta. Madrid, 2000.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Cátedra. Madrid, 2001.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 1996
- Martínez Matías, Paloma. “Propiedad e impropiedad en *Ser y tiempo*”. *Pensamiento* (61) 231: 395-420. Madrid, 2005
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Planeta De Agostini. Barcelona, 1993.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 2010.
- Ralón de Walton, Graciela. “La reversibilidad de silencio y lenguaje según Merleau-Ponty”. *ÁGORA. Papeles de Filosofía* (15) 1, 151-161. Galicia, 1996.
- Ramírez, Mario Teodoro. *La filosofía del quiasmo. Introducción al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*. Fondo de Cultura Económica. México D. F., 2013
- Sartre, Jean Paul. *El ser y la nada*. Ediciones Altaya. Barcelona, 1993.
- Verano Gamboa, Leonardo. “El lugar del otro: el problema de la alteridad en la filosofía de Merleau-Ponty”. *Revista Universitas Philosophica* (29) 58: 251-275. Bogotá, 2012.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y Aletheiología y otros estudios heideggerianos*. Biblos. Buenos Aires, 2008.