

El doble “subsuelo” ontológico de la interexistencialidad

The Twofold Ontological “Subsoil” of Interexistentiality

Christian Ivanoff-Sabogal

Universidad del Pacífico, Lima, Perú

Contacto: c.ivanoffs@up.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0003-1978-8670>

RESUMEN

La meta de este trabajo estriba en sacar a la luz el subsuelo ontológico que sostiene el abordaje y el tratamiento de la interexistencialidad en el capítulo IV de la primera sección de *Ser y Tiempo*. Primero, esclarecemos conceptualmente las indicaciones sobre la cotidianidad y la “absorción” en el mundo que aparecen en la introducción general del capítulo mencionado, lo que despeja el camino para demostrar que la interexistencialidad de ninguna forma está ensogada necesariamente con la impropiedad. Segundo, mostramos que el (primer) subsuelo ontológico es la “diferencia radical” entre la existencia y el ser-dado-delante [*Vorhandenheit*] en sentido amplio como “objetualidad”; sobre ella sostiene la necesidad de plantear la pregunta por el quién del Dasein en una forma que corresponda al dinamismo ínsito al “sí mismo”, el cual puede concretarse en un yo-mismo apropiado o un uno-mismo impropio que se pierde en los “otros”. Tercero, se patentiza que el desarrollo de la interexistencialidad entronca en el (segundo) subsuelo ontológico de la “variedad del ser”, argumentando que los tres aspectos fundamentales de la interexistencialidad, a saber, el ser-con, el mundo compartido y la latente comprensión preontológica de los otros Dasein, solo son visibles y comprensibles al amparo de la interpretación ontológica del Dasein propio y del ajeno en cuanto existencias, distinguiendo especialmente a este último de determinaciones ontológicas que no le pertenece originariamente a su “ser”.

Palabras clave: Fenomenología hermenéutica; Heidegger; Maneras del ser; Ser-con; Ser-qué; Ser-quién; *Ser y Tiempo*.

ABSTRACT

The aim of this research is to make explicit the ontological subsoil that underpins the approach to and treatment of Interexistentiality as set out in chapter IV of the first section of *Being and Time*. First, we clarify conceptually the indications about everydayness and “absorption” in the world that appear in the general introduction of the aforementioned chapter; this explains that Interexistentiality is by no means necessarily entangled with impropriety. Second, we show that the (first) ontological subsoil is the “radical difference” between existence and presence-at-hand [*Vorhandenheit*] in the broad sense as “objectuality”; this difference is the basis that sustains the necessity of posing the question of who is Dasein in a way that corresponds to the dynamism inherent of the “self”, which can be performed in an appropriate I-self or an improper one-self who is lost in the “others”. Thirdly, we show that the development of Interexistentiality is grounded in the (second) ontological subsoil: the “variety of Being”; there we argue that the three fundamental aspects of Interexistentiality, namely, being-with, the shared world and the latent pre-ontological understanding of other Dasein, are only comprehensible in the light of the ontological interpretation of Dasein itself and the other as existences, especially distinguishing the latter from ontological determinations that do not belong originally to his “Being”.

Keywords: Hermeneutic Phenomenology; Heidegger; Ways of Being; Being-With; Being-What; Being-Who; *Being and Time*.

1. Delimitación temática

En el marco de la *ontología* fundamental, Heidegger alcanza una amplia constelación de fenómenos radicales. Dejando de lado los que claramente remiten al ser —por ejemplo, la comprensión preontológica del ser o la trascendencia—, hay ciertos fenómenos que *prima facie* no parecen dar con el campo de la ontología o que, a lo sumo, no serían más que “pseudontológicos” —por ejemplo, utensilios, ocupación, intersubjetividad, publicidad, desasosiego, angustia, huida, llamado de la conciencia, resolución, etc.—. Esta apariencia es uno de los pilares por los que la ontología fundamental pudo ser malentendida, ya desde su recepción temprana, como “pragmatismo”, “antropologismo”, “existencialismo”, etc. Con todo, tales fenómenos tienen que poder revelar una vinculación sistemática con la problemática del ser y, con base en tal vinculación, su capacidad para pavimentar un trecho del camino hacia la indagación del ser (Heidegger, 2006a, pp. 17, 131, 194, 200); de lo contrario no tendrían permiso de residencia en una ontología fundamental. Uno de los temas señalados fue la “intersubjetividad”, si bien el Dasein no es un sujeto determinado por la subjetividad, sino un ente determinado por la existencia¹. Por ello, si ahora buscamos indagar el vínculo entre Dasein y Dasein, la interpretabilidad debe apartarse de la intersubjetividad y ajustarse a la interexistencialidad, concepto fijado por von Herrmann (1985, p. 160), en quien recae íntegramente el mérito. De sus variopintos aspectos y matices, aquí escrudinaremos solo el subsuelo ontológico de la interexistencialidad, tal como está expuesta en el capítulo IV de la primera sección de *Ser y Tiempo*, alumbrando así por qué “en este problema del vínculo entre hombre y hombre no se trata de una cuestión de teoría del conocimiento y de la captación del uno por parte del otro, sino de un problema del ser mismo” (Heidegger, 1983, p. 305)².

Esta empresa encaminada a la interexistencialidad en cuanto “un problema del ser mismo” no está exenta de dificultades. Por un lado, “Ser y Tiempo” es el título de un libro filosófico; por otro, también expresa “el nombre de una tarea, es decir, de un *trabajar*” (Heidegger, 1980, p. 212), tarea que se condensa en la “ontología-fundamental” llevada a cabo hasta el “giro” en los alrededores de 1932. Sea que nos refiramos a “Ser y Tiempo” como título o como tarea, el abordaje de la interexistencialidad es complejo porque

esta emerge siempre *in medias res*. Primero, en la obra *Ser y Tiempo* la interexistencialidad no se puede entender aisladamente, porque su tratamiento entronca en un conjunto sistemático de fenómenos que está configurado por los análisis que se llevan a cabo antes de arribar al capítulo IV de la primera sección y, además, tal tratamiento está guiado por la meta directriz de la pregunta por el ser. Segundo, en la tarea *Ser y Tiempo* la interexistencialidad es un fenómeno fundado que se sostiene en la apertura del ser en general. Estos dos escollos prefiguran nuestra exposición. (§2) Frente a la primera dificultad, nos ocupamos con las indicaciones sobre la “cotidianidad” y la “absorción en el mundo” según la introducción del capítulo IV de *Ser y Tiempo*, lo que ubica a la interexistencialidad en su contexto sistemático y nos permite entender cómo se la enfoca. Confrontándonos con la segunda dificultad, nos movemos en dos pasos, en los que exploramos el subsuelo ontológico donde enraízan los fenómenos interexistenciales. (§3) Exhibimos que la “diferencia radical” entre la existencia y el ser-dado-delante [*Vorhandenheit*] estrena la pregunta por el quién del Dasein y la inevitable incorporación de la interexistencialidad para darle respuesta; (§4) mostramos que el despliegue concreto de la interexistencialidad presupone y está entramado en el fenómeno de la variedad del “ser”, por ejemplo existencia, ser-a-la-mano, etc.

2. El involucramiento cotidiano y la explicitación de la interexistencialidad

En la introducción panorámica al capítulo IV de *Ser y Tiempo*, donde debuta la interexistencialidad, Heidegger señala una primera razón para que la investigación precedente haya tomado metodológicamente al utensilio y al trato ocupacional con él como el comienzo de la penetración al desempeño preteórico, común y corriente, de la precomprensión del ser y de la existencia del Dasein. La razón es que “inicial y regularmente” el Dasein se encuentra “absorbido [*Aufgehen*] en el mundo” (Heidegger, 2006a, p. 113) con el que se ocupa en su cotidianidad. Dejemos la cotidianidad para después y concentrémonos por lo pronto en el primer fenómeno mencionado: el “absorberse” en el mundo. En el pasaje citado, Rivera y Gaos atinan al traducir *Aufgehen* como ‘absorción’, porque el matiz que le adjudica Heidegger es impropio. Este matiz se revela a la luz de que en este contexto se habla del “estar tomado” por los quehaceres ocupacionales:

[...] la interpretación ontológica del mundo a través del ente a-la-mano intramundano está antepuesta, porque el Dasein en su cotidianidad, en vista de la cual siempre se lo tematiza, no solo es en general en un mundo, sino que se comporta con el mundo en una forma de ser predominante. El Dasein está tomado [*benommen*] inicial y regularmente por su mundo. (Heidegger, 2006a, p. 113)

Ahora, ¿el *Aufgehen* es exclusivamente impropio? El *Aufgehen* es la puerta de entrada por la cual se ingresa a la cuestión del quién, y desde esta cuestión se incorpora la dimensión interexistencial. Si el *Aufgehen* estuviese atado únicamente a un sentido impropio, la consecuencia sería condenar a las coordenadas de la impropiedad todo el feudo interexistencial del capítulo IV y no solo, como veremos, el §27 sobre el impropio “uno-mismo”. Que esto no es así implica notar la fundamental ambivalencia del *Aufgehen*, que revela dos sentidos: uno estructural-neutral, ni propio, ni impropio (*cf.* Heidegger, 2006a, pp. 71, 72, 76, 175, 354) y uno modal-impropio (*cf.* Heidegger, 2006a, pp. 129, 130, 146, 167, 175, 225, 239, 252, 289).

El siguiente pasaje cristaliza representativamente lo que llamamos el *Aufgehen estructural-neutral*:

[...] ser-en-el-mundo [...] significa: el involucramiento [*Aufgehen*] no temático y circunspectivo en las referencias que son constitutivas al ser-a-la-mano del todo de utensilios. En cada caso, la ocupación es como es sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en lo que comparece intramundano y ser tomado [*benommen*] por ellos. (Heidegger, 2006a, p. 76)

Salta a la vista que en este pasaje hemos traducido *Aufgehen* por involucramiento; no por absorción. Esto se debe a que aquí el fenómeno no está ligado fatalmente a la impropiedad, porque (a) el Dasein *existe necesariamente* involucrado en el “mundo en cuanto el dónde [*Worin*] del ser-en [*In-Seins*]” (Heidegger, 2006a, p. 202), por ejemplo, incluso paseando por un bosque ajenos al “mundo ocupacional” y conversando sobre la situación amorosa de nuestro amigo, permanecemos involucrados en la comprensión de las referencias del mundo, sea la vestimenta que usamos *para* abrigarnos, el sendero *para* andar, la mochila *para* cargar alimentos, etc. En cambio, (b) el Dasein *no existe*

necesariamente en la impropiedad, sino que “*puede* perderse” y ser tomado eventualmente por su “‘mundo’ en cuanto los entes intramundanos, esto es, en cuanto el junto-a [*Wobei*] de la absorción ocupacional” (Heidegger, 2006a, p. 202). Este “mundo”, con comillas, mienta el respectivo conjunto de entes intramundanos a-la-mano, los utensilios y obras (Heidegger, 2006a, p. 70) que fungen como los correlatos con que se ocupa el Dasein en cuanto ser-junto [*Sein-bei*]. Aquí el Dasein “*puede* ser impropio” (Heidegger, 2006a, p. 193) solo si se pierde y es tomado por este “mundo” y sus quehaceres. En estas vías surge recién lo que fijamos terminológicamente como el *Aufgehen modal-impropio* en cuanto absorción³.

Hemos visto que el Dasein existe *necesariamente* como *ser-en* el mundo. El mundo no mienta esencialmente el entorno geográfico, sino un horizonte tornasolado, (a) que se concreta, nos afecta y nos reclama de diversos modos; (b) al que trasciende la comprensión preontológica del Dasein ya en sus comportamientos cotidianos más elementales; y (c) desde el cual se descubren los entes comparecientes en cuanto utensilios o entes a-la-mano (Heidegger, 2006a, p. 86). La estructura formal que Heidegger denomina mundanidad o, más gráficamente, significatividad (2006a, pp. 87, 123, 364)⁴ consiste en el coligamiento esencial de las referencias significativas constituidas *a priori* por dos momentos: primero, un Dasein que existe “por mor de sí”, lo cual mienta en el nivel de la apertura basal previa a todo altruismo o egoísmo que el Dasein se abre ejecutivamente a sí mismo en su ser en tanto que lo desempeña en posibilidades, por ejemplo construir *por mor de* habitar y habitar “por mor de sí” en el sentido de que se abre en su ser en tal posibilidad (Heidegger, 2006a, pp. 84, 364); segundo, las “condiciones de reposo [*Bewandtnis*]” o “relaciones de para-algo [*Um-zu-Bezüge*]” (Heidegger, 2006a, p. 365) del utensilio, por ejemplo la tinta reposa, está ahí, *para* la pluma, la pluma reposa, está ahí, *para* el escribir y el escribir, nuevamente, es una posibilidad del Dasein. Así, el mundo *qua* mundanidad enfatiza el aspecto neutral, ni propio ni impropio, de que el Dasein en cuanto *ser-en* (el mundo) existe siempre involucrado, solo o acompañado, en casa o en la iglesia, en la ciudad o la playa, en la comprensión de referencias significativas que constituyen la dimensión en la que este “vive”, diferenciándose por ello tanto de un ente que se desarrolla en un espacio geográfico dado —por

ejemplo los animales—, así como de un sujeto aislado frente a un mundo contrapuesto al que observa distanciado. Sea ocupándonos con los quehaceres, como remarca Heidegger (2006a, p. 75), o sea recostados en un sofá, el existir está involucrado *a radice* en tales referencias, pues en cada caso nos comportamos con ciertos entes comprendiéndolos en cuanto utensilios en su “para algo”, por ejemplo el sofá como sostén para reposar. Ahora, dado que probablemente no fabricamos el sofá, al tratar con él ya mora latente la dimensión interexistencial, como veremos.

Por lo dicho, en la introducción panorámica al capítulo IV *el Aufgehen* adopta simultáneamente sus dos sentidos, ya que se indica que la absorción en el “mundo” (sentido *modal-impropio*) está basada en el “ser-en en general” (Heidegger, 2006a, p. 113), siendo su condición de posibilidad el involucramiento *a priori* en el mundo (sentido *estructural-neutral*). (i) Desde la plataforma estructural-neutral del involucramiento en el mundo por parte del Dasein en cuanto ser-en se aborda la interexistencialidad en el §26, ante todo cuando se advierte que justamente ya “el ser-en es *ser-con* [*Mitsein*] los otros” (Heidegger, 2006a, p. 118), por lo que el ser-con y la dimensión interexistencial ya está completamente operativa antes de la posible “absorción” modal-impropia en el “mundo”⁵. (ii) Recién en un segundo paso la dirección analítica se moviliza a la absorción en el “mundo”, atestiguando en ello que la comprensión implícita que el Dasein posee de sí mismo se orilla tendencialmente, no necesariamente, a la impropiedad y desde este ángulo se desemboca en el §27, esto es, en el uno-mismo en cuanto la concreción del quién impropio⁶.

Pasemos brevemente a la cotidianidad. En el texto se menciona que el enfoque sobre el Dasein se realiza “en su cotidianidad, con vistas a la cual permanece constantemente tematizado”. Esta posee tres sentidos que están articulados entre sí en una relación de fundamentación, aunque en los textos Heidegger jamás establece una diferencia entre estos tres sentidos, de modo que a veces se refiere a uno, a veces a otro (2006a, pp. 16, 43, 44, 106, 122, 178, 313, 331, 370, 376)⁷. (i) La *cotidianidad vivencial promedio* mienta la dimensión preteórica del desempeño familiar de todo Dasein involucrado en sus comportamientos no excepcionales o extraordinarios, por ejemplo el “tú-yo” en el campo interexistencial⁸. A este sentido se refiere el título del §26 “El co-Dasein de los otros y el

ser-con cotidiano”. (ii) La *cotidianidad en sentido metodológico* se sostiene en la vivencial, pero no para tomarla como objeto principal de estudio, sino (a) para acceder y descollar en lo cotidiano las “estructuras esenciales” que “persisten determinando el ser” de *todo* “Dasein fáctico” (Heidegger, 2006a, p. 17); (b) mostrando que cada comportamiento cotidiano está posibilitado por el *ser* ya latentemente comprendido; (c) y, finalmente, interpretando tales estructuras en su sentido temporal [*zeitlich*]. (iii) La *cotidianidad modal* está identificada con la impropiedad y a esta se refiere el título del §27 “El ser sí mismo cotidiano y el uno”.

El análisis no se concentra tanto en la cotidianidad del Dasein como sí en atravesarla para conquistar determinaciones y estructuras esenciales que corresponden, no a tal o cual Dasein en tal o cual tiempo y espacio, sino a todo Dasein en cuanto tal (Heidegger, 2006a, p. 17), por lo que al ser-con y a la imbricación *a priori* del Dasein en un horizonte interexistencial coposibilitado por la presencia latente de sus prójimos se llega considerando cómo se muestra el Dasein en su cotidianidad promedio (Heidegger, 2006a, p. 53). Sosláyese este procedimiento hermenéutico-fenomenológico y parecería que las tesis centrales del §26 —por ejemplo que existimos esencialmente como ser-con, que los otros Dasein también constituyen la mundanidad y que de antemano existimos en una comprensión preontológica del “ser” de nuestros prójimos—, no son más que frutos artificiales de una deducción. En realidad, son la cosecha de avistar el desempeño ocupacional del Dasein cotidiano, negándose a afirmar nada que no se muestre, directa o indirectamente, desde la cosa misma. Esta negativa no brota de una incompetencia filosófica o inadecuación metodológica, sino todo lo contrario, de la fiel concordancia teórica solo a lo que se muestra. Por eso, si el Dasein también existiera como ser-con en un mundo compartido en el caso hipotético de vivir aislado en una isla o de ser criado por animales en la jungla, es un problema que desde el ángulo hermenéutico-fenomenológico carece de sentido: siempre se tratará de *alguien* (un Dasein), quien plantea tales experimentos mentales y en tanto que los comunica oralmente o por escrito a sus prójimos ya existe como un ser-con que participa de un mundo compartido.

La *explicitación hermenéutico-fenomenológica* permite: (a) sacar a la luz interpretativamente, (b) abordar temáticamente y (c) poner en conceptos lo que anida

ya en el nivel no temático de un horizonte de sentido precomprendido que posibilita el desempeño cotidiano, por ejemplo la íntima referencialidad a la implícita presencia concomitante de los “otros” en el trato ocupacional con los utensilios y los presupuestos ontológico-comprensivos operativos en él; por supuesto que esto no mienta que los otros Dasein solo se hagan presentes mediante el utensilio⁹ sino que se apunta a que de hecho se anuncian *elementalmente* ya desde el utensilio, por más que al momento no sean corpóreamente perceptibles. Por lo tanto, esta explicitación exige la concentración fenomenológica y la superación de la ingenuidad (Heidegger, 2006a, pp. 37, 67, 323), pues no basta constatar la característica óptica de que hay otros individuos físicamente dados en la inmediatez de nuestro entorno. Esta mirada no diferenciaría *ontológicamente* al Dasein de otros entes —por ejemplo de los animales gregarios—, de forma que la temática podría ser correspondientemente estudiada por ciencias particulares como la “antropología, psicología, biología” (Heidegger, 2006a, p. 45) y sociología. Captar la *pertenencia ontológica* de la interexistencialidad al Dasein demanda reconocer, entre otras cosas, la diferencia de la existencia con el ser-dado-delante en sentido amplio y la abertura, en sus cauces, de un “quién” y un “qué”.

3. La interexistencialidad desde la diferencia radical entre ser-quién y ser-qué

A través de la pregunta por el quién cotidiano en el §25 de *Ser y Tiempo* Heidegger desbloquea “otro campo fenoménico de la cotidianidad del Dasein” (2006a, p. 114). Este campo es el de la interexistencialidad y su desbloqueo es realizado persiguiendo interpretativamente cómo se desempeña el Dasein concreto en sus ocupaciones cotidianas, esto es, es realizado desde la propia inmanencia de la situación en la que el Dasein cotidiano existe necesariamente involucrado en el mundo y posiblemente absorbido por su “mundo”. Desde tal involucramiento o absorción en el quehacer ocupacional cotidiano no se colige o “deduce” a partir de un “yo aislado” la presencia de los otros Dasein a modo de consecuencia, sino que se *explicita su presencia ya latente* en el trato ocupacional básico. Tal proceder deductivo sería artificial por una razón principal: una deducción parte de lo más simple hacia lo más complejo (Heidegger, 1994, p. 217), por lo que se asumiría dogmáticamente la identificación del Dasein

con un yo o “ego” simple, obviando la complejidad de los momentos constitutivos “co-origenarios” de su estructura ontológica, uno de los cuales es precisamente el ser-con. A juicio de Heidegger, recurrir a un yo simple es legítimo para una “fenomenología formal de la consciencia” y la “reflexión puramente perceptiva” con la que accede a sus temas, pero no para la “analítica existencial del Dasein fáctico” (2006a, p. 115), pues el existir fáctico concreto no manifiesta ninguna apertura desde la dación de un “yo” simple hacia los “no-yo”, sino la sumersión en un confuso nosotros (2006a, p. 118), existiendo, literalmente, atiborrados en edificios, calles, aulas, cafés, campos, etc. A este hecho fenoménico de nuestro entretreído con los otros se ajusta el proceder analítico que procura responder “quién es el Dasein”.

Con esta pregunta no se indaga “quién” es cada individuo en su personalidad, carácter, inclinaciones, gustos, etc. Nuestra interpretación defiende que con tal pregunta se profundiza la contraposición *ontológica* entre un quién y un qué, reflejando esta contraposición el subsuelo ontológico de toda la problemática del §25. Este asunto se aclara a la luz de la lección universitaria inmediatamente posterior a *Ser y Tiempo*, donde Heidegger presenta cuatro problemas fundamentales de la fenomenología.

Para nosotros destaca el segundo, la “*articulación fundamental del ser*” (Heidegger, 1975, p. 24), en el que se sostiene que el ser en su complejidad se encuentra internamente articulado por dos momentos: el ser-qué (tradicionalmente “esencia”) y el ser-cómo (tradicionalmente “existencia”). Heidegger no rechaza esta bifurcación, pero sí desvela su insuficiencia, ya que al captar solo un ser-qué se asume “que la región de lo efectivamente dado-delante [*Vorhandenen*] se identifica con el ente en general [...] y que todo ente está constituido por una qué-idad [*Washeit*]” (1975, p. 157). Del lado del ser-qué haría falta, entonces, acoger al ser-quién, pues “el Dasein no está constituido por una qué-idad, sino [...] por la quién-idad [*Werheit*]” (1975, p. 169). Ahora, al Dasein le pertenece una quién-idad gracias a su existencia, por lo que desbordar la restricción del ser-qué e incorporar el ser-quién se sostiene en la “diferencia radical” entre “*existencia*” y “*ser-dado-delante*” (Heidegger, 1975, p. 250). Aunque el “segundo problema fundamental” y la “diferencia radical” se fijan terminológicamente recién en la lección mencionada, también en *Ser y Tiempo* aflora su vi-

gencia y, además, su interrelación, pues “el ente es un *quién* (existencia) o un *qué* (ser-dado-delante en sentido amplísimo)” (Heidegger, 2006a, p. 45).

Con el trasfondo implícito de esta diferencia radical en su íntima vinculación al primer momento de la “articulación del ser”, compuesto por el ser-quién y el ser-qué, se inaugura y clausura el perfilamiento del §25 en sus coordenadas ontológicas. Por un lado, la problemática del quién concluye con la referencia positiva a la *existencia* en cuanto el “ser” del Dasein, complementando *ex post* que la pregunta por el quién adquiere una respuesta preliminar, vaga y cautelosa en que el Dasein existente es “en cada caso mío [*je meines*]” (Heidegger, 2006a, p. 114)¹⁰, pues debe volver a preguntarse: *¿cómo soy mío, cómo me tengo?* Por otro lado, la misma problemática se abre con la demarcación prohibitiva contra el *ser-dado-delante* en sentido amplísimo en cuanto el representante del “ser” que les corresponde a los entes no humanos, por ejemplo animales, utensilios, objetos, etc.

A lo largo del primer párrafo del §25, el concepto central del cual el enfoque busca deslindarse reside en el ser-dado-delante y en el ente-dado-delante. La tesis fundamental de Heidegger consiste en mostrar que la indeterminación explícita del horizonte ontológico a partir del cual se comprende a la *persona*, por ejemplo en Scheler (Heidegger, 2006a, p. 47 ss.), no es teóricamente inofensiva, sino que tal indeterminación se rellena implícitamente con el ser-dado-delante: por más que se diferencie ónticamente a la persona de una substancia, una cosa o un objeto “su ser adquiere explícitamente o no el sentido de ser-dado-delante” (Heidegger, 2006a, p. 114). Al ente que somos lo podemos mentar con diversos conceptos, por ejemplo animal racional, alma, espíritu, sujeto, yo, cuerpo, construcción social, etc. Sin embargo, al ente mentado se lo toma “implícitamente y por adelantado como un ente-dado-delante. En todo caso, la indeterminación de su ser implica siempre este sentido de ser. El ser-dado-delante, sin embargo, es el tipo de ser de un ente que no es Dasein” (Heidegger, 2006a, p. 114). A juicio de Heidegger la tradición filosófica accedería a los entes tematizados a la luz de un único “ser”, según el cual el ente tematizado se presenta a la mirada investigadora bajo la forma de algo (o alguien) que simplemente está dado ahí delante, sea ante la observación perceptiva o la consciencia. Cualquier intento de acceder y tratar al Dasein

en su quién cotidiano desde el enfoque orientado a su “mera dación” (Heidegger, 2006a, p. 116) fracasa, ya que soslayaría su existencialidad al interpolar y absolutizar unilateralmente el ser-dado-delante, tal como se realizaría en la tradición (Heidegger, 2006a, pp. 22, 24, 46, 60). Pongamos dos ejemplos. Ciertamente, Descartes resalta el “quién” cuando pregunta “*quisnam sim ego ille* [quién soy]” (1904, VII, p. 25); pero al dejar indeterminado el horizonte ontológico permanecería ceñido implícitamente al ser-dado-delante, lo que se revela cuando determina el quién o yo como *res* y *substantia*; más explícitamente afirma Scheler que

[...] todo posible ente posee *necesariamente* un *ser-esencial* [*Wesensein*] o *ser-qué* (*Essentia*) y una *realidad* [*Dasein*] (*Existencia*), y esto con total independencia de qué pueda ser y a qué esfera del ser pertenezca según otras posibles divisiones de tipos y formas del ser. (1954, p. 96)

Dejamos abierta la verdad o falsedad de esta tesis de Heidegger sobre la tradición *in toto*; para nosotros es pertinente en la medida en que alude la contraposición entre existencia y ser-dado-delante.

Con el fin de determinar el horizonte ontológico de la problemática existencial referente al quién, en los dos últimos párrafos que cierran el §25 se vuelve la mirada a la existencia en cuanto la manera del ser “más propia” (Heidegger, 2006a, p. 15) del Dasein. La indeterminación del horizonte ontológico y, por consiguiente, la atadura por defecto al ser-dado-delante se superan en dos pasos: (a) viendo la diferencia entre el ser-dado-delante y la existencia; y, (b) gracias a ella, abriendo las vías para ver la diferencia entre un ser-quién y un ser-qué. La indagación del quién del Dasein se desenvuelve, por tanto, bajo la égida no solo de la pre-tenencia [*Vorhabe*] del Dasein en su cotidianidad (Heidegger, 2006a, p. 233), sino de la pre-visión [*Vor-sicht*] del Dasein en su existencia (Heidegger, 2006a, p. 232). Advirtiendo la cautela expresada por las cursivas y el entrecomillado, se distingue que “la ‘*substancia*’ del hombre es [...] la *existencia*” (Heidegger, 2006a, p. 117). Y en el horizonte ontológico de la existencia se recuesta el análisis hermenéutico-fenomenológico sobre el quién y la interexistencialidad. Esto no quiere decir que se coloque la existencia dogmáticamente para luego distorsionar los fenómenos con vistas a que se adecuen a parámetros previamente estipulados. La existencia es acreditada a lo largo

de *Ser y Tiempo* a través del análisis de fundamentales comportamientos, comprensiones y entonamientos afectivos del Dasein¹¹. Sobre la base de la pre-visión de la existencia, el quién (o sí mismo) no está captado como férreo núcleo substancial o lábil acompañante de actos y representaciones, sino que se llama la atención sobre el hecho de que las “estructuras del ser del Dasein” (Heidegger, 2006a, p. 114) cristalizan modos de posibles comportamientos y comprensiones, por ejemplo que se comprende propia o impropia. Precisamente la tesis de que somos nuestro “sí-mismo en cada caso solo existiendo” (Heidegger, 2006a, p. 117) acentúa en esta trama que el quién es dinámico y modificable, pues siempre se concreta o en el cargarse a sí mismo (propiedad) o en el descargarse de sí mismo (impropiedad) (cfr. Heidegger, 2006a, pp. 116-117). Como veremos luego, el paso a los parágrafos existenciales 26 y 27 es una necesidad temática dado que aquel sí-mismo está determinado esencialmente como un ser-con y que, además, aquel sí-mismo puede ser desempeñado en la modalidad de la impropiedad, la cual se orienta a la interpretación del uno-mismo que está posibilitada por la “comunidad humana”¹².

Por lo dicho, al inicio del §25 el “yo” solo puede tomarse como una indicación formal, dejando todavía en el aire la respectiva concreción propia o impropia de lo mentado, ya que “podría ser que el quién del Dasein cotidiano justamente *no* sea yo mismo” (Heidegger, 2006a, p. 115). En esta frase ya se está dando un guiño a lo que aparecerá en el §27, a saber, que el “yo” se interpreta terminológicamente como el yo-mismo (apropiado), contrapuesto a un quién impropio, el “uno-mismo [*Man-selbst*]”. Desempeñándose como uno-mismo el Dasein “se bloquea contra sí mismo” (Heidegger, 2006a, p. 129), mentando este sí-mismo nada menos que el yo-mismo apropiado (Heidegger, 2006a, p. 129), el cual no consiste en una voluntad desbordante que decide y actúa heroicamente, sino en adoptar positivo-modalmente la *propia existencia*. Ahora, en un sentido formal, sea que exista propia o impropia, todo Dasein siempre se está comprendiendo en su existencia. Lo que llamamos la “comprensión formal de la existencia” prosigue activa en la propiedad e impropiedad, pues “el Dasein se comprende a sí mismo siempre desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o de no ser sí mismo” (Heidegger, 2006a, p. 12)¹³ No obstante, en un sentido modal puede comprenderse

propia o impropia. Esta comprensión impropia que puede tener de sí mismo no implica que se desembarace de su existencia, sino que sigue comprendiéndose y teniéndose en su existencia, pero en este caso impropia.

La imposibilidad de sacudirse del *tener que asumirse a sí mismo* de uno u otro modo, ya que la impropiedad también es una forma de asumirse (aunque sea rehuyéndose), es *uno* de los motivos por los que la existencia está impregnada ínsitamente de un “desasosiego” (Heidegger, 2006a, p. 278) amenazante que motiva el posible autobloquearse en el uno-mismo. El uno-mismo se genera en el Dasein como un bálsamo defensivo con el que este *se* bloquea *modalmente* respecto al desasosiego de su existencia. Este desasosiego se visualiza considerando que el Dasein no está comprometido solo con tal o cual actividad —por ejemplo visitar a su madre o entregar un trabajo—, o con tal o cual esfera —por ejemplo ética, política, social, etc.—, sino ante todo consigo, con el encargo *ontológico* de sí mismo con vistas a en qué posibilidades se desempeña y cómo se desempeña. De este en-cargo el Dasein impropio se *des-carga modalmente* en el uno-mismo al recurrir, por ejemplo a que ama como *uno* ama, estudia carreras que *uno* estudia, se divierte en lo que *uno* se divierte, etc. (Heidegger, 2006a, p. 127). Sin detenernos en los entresijos del uno-mismo, este no mienta la pérdida “de la vida mundana” que omite “prestarle atención a lo trascendente” (Philipse, 2003, p. 583), sino el determinarse del quién-soy desde la interpretación “pública” dada y disponible de antemano cuyo contenido se impregna históricamente¹⁴: a modo de ejemplo, ¿se hace lo que *uno* hace porque realmente lo quiere o porque es lo que toca y es “válido” hoy? ¿Si no se hubiera nacido el año 2000 sino en 1980, *se* escucharía Pearl Jam o N.W.A. y no reguetón? ¿No es más fácil dejarse llevar y “configurarse” por lo que ofrece la radio que asumir el peso de explorar diversa música hasta encontrar la que nos apasiona? Volviendo al acento ontológico, una tarea central del uno-mismo estriba en viabilizar que el Dasein no asuma el peso de su existencia en-cada-caso-suya. Esto se logra encubriéndola, lo que sería imposible *solo* a través del quehacer ocupacional o los entretenimientos ociosos que acaso nos permiten “no pensar” en nosotros, porque estos reflejan meros *comportamientos* y, en cambio, las modalidades (propiedad e impropiedad) ni se refieren ni están sujetas esencialmente a com-

portamientos —por ejemplo ver a un amigo o asistir a un círculo de lectura—, ni tampoco a entornos —por ejemplo un bosque—, ni al ámbito público o privado —por ejemplo un café o la habitación personal— (cf. Heidegger, 2006a, p. 297)¹⁵. En las modalidades se pone en juego *cómo se comprende el Dasein a sí mismo* en su “ser”, como existencia en-cada-caso-suya o no. Este su “ser” o —más precisamente— su existencia, puede encubrirse solo bajo una instancia que le sea *ontológicamente equivalente* y que se ubique en el nivel de la comprensión.

A nuestro juicio esta simetría demandada aclara el retorno del *ser-dado-delante* al final del §27. El encubrimiento mencionado se efectúa, al menos en parte, desdibujando la “diferencia radical” entre la existencia y el *ser-dado-delante* en sentido amplio, posibilitando que uno: (a) se descargue modalmente de la carga *a priori* que conlleva la existencia, y (b) se recueste del lado ontológicamente inofensivo de determinaciones categoriales exentas de amenaza. A modo de ejemplo, una función sobresaliente del uno-mismo es procurar “un *constante apaciguamiento respecto a la muerte*” (Heidegger, 2006a, p. 253). “Negativamente”: oblitera la muerte en su sentido existencial como una posibilidad eminente e inminente con la que existimos ya vinculados y hacia la que nos comportamos (Heidegger, 2006a, p. 250) constantemente aquí y ahora. “Positivamente”: la distorsiona interpretativamente en “algo dado [*Vorhandenes*] ‘en el tiempo’” (Heidegger, 2006a, p. 373) que como “algo indeterminado recién debe llegar desde algún lugar, pero que por el momento *todavía no está dado* para uno mismo y que, por ello, no es amenazante” (Heidegger, 2006a, p. 253). Aquí la muerte, en su sentido “existencial”, es encubierta en favor de la muerte “natural”, permitiendo el *sosiego comprensivo-ontológico* aspirado en la impropiidad.

En este apartado hemos sacado a flote que la recta tematización del *quién del Dasein* cotidiano (§25) y la examinación de su concreción impropia en el uno-mismo (§27) tienen su lugar sistemático en el “segundo problema fundamental de la fenomenología”, por ejemplo en la distinción ontológica entre el *ser-quién* y el *ser-qué*, los cuales conforman el primer momento de la doble articulación del *ser mismo*. Tal primer momento funge como el subsuelo ontológico de los parágrafos mencionados y recién a su amparo

entendemos la necesidad: (a) de que el enfoque sobre el *quién del Dasein* no se ciña de antemano a la dación de un *yo* dado, sino a los cauces fundamentalmente modificables del desempeño concreto del *Dasein*; (b) de que a este le pertenece la posibilidad de asumirse propiamente (*yo-mismo*) y de rehuirse impropiamente (*uno-mismo*) en su *quién* es; (c) de que la indeterminación del horizonte ontológico que alumbraba la captación del ente tematizado no es una omisión filosóficamente inofensiva, sino que guarda compromisos teóricos que encarrilan la totalidad de la tematización respectiva; y (d) de que en el capítulo IV aquel horizonte ontológico se determine cabalmente por la existencia.

A modo de tránsito al siguiente apartado recordemos que, más arriba, mencionamos que la incorporación del *ser-quién* al lado del *ser-qué* en el primer momento de la articulación interna del *ser* asume el desvelamiento de la “diferencia radical entre las maneras del *ser*” (Heidegger, 1975, p. 250), pues el *ser-quién del Dasein* se apoya en la *existencia*, mientras que el *ser-qué* de los entes no humanos en el *ser-dado-delante en sentido amplio*. Si bien la articulación interna del *ser* implica que sus dos momentos (1. *ser-qué/quién* y 2. *ser-cómo*) son igual de originarios, hay una tímida primacía del *ser-cómo* o maneras del *ser*, pues este prefigura si al ente respectivo le corresponde un *ser-qué* o un *ser-quién*; prefiguración que solo es posible una vez liberado el terreno de la “diferencia radical entre las maneras del *ser*”, ante todo, de la “*existencia y del ser-dado-delante*”. Este sutil predominio prefigurativo del *ser-cómo* o maneras del *ser* está supuesto cuando Heidegger afirma, sin profundizarlo ni esclarecerlo, que “la articulación del *ser* varía con la respectiva manera del *ser* de un ente” (1975, p. 170). Estamos en deuda con un esclarecimiento de tal diferencia entre las maneras del *ser*, y la subsanación de esta deuda abre la senda para el tránsito hacia la cuestión de la variedad del *ser* en su relación con la interexistencialidad.

4. La variedad del *ser* y la interexistencialidad

En el segundo párrafo del §26 Heidegger expone una segunda razón por la que su análisis pone pies en polvorosa a partir del comportamiento comprensivo con el utensilio y no con los otros *Dasein*:

[...] en el análisis realizado hasta aquí, el ámbito de lo que comparece intramundaneamente fue estrechado en un primer momento al utensilio a-la-mano [*zuhandene Zeug*] y a la naturaleza dada-delante [*vorhandene Natur*], por lo tanto, a antes que no tienen el carácter de Dasein. Esta limitación era necesaria no solo con vistas a la simplificación de la explicación, sino sobre todo porque el tipo del ser [*Seinsart*] del Dasein de los otros que comparecen intramundaneamente se diferencia del ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] y del ser-dado-delante [*Vorhandenheit*]. (2006a, p. 118)

Del pasaje se desprende que antes del capítulo IV la exploración se restringió metodológicamente al “utensilio a-la-mano” y la “naturaleza dada-delante”, si bien esta última solo cuando el estudio lo exige para clarificar *ex negativo* al primero. Que la restricción esté al servicio de la simplificación expositiva insinúa que analizar el utensilio es más sencillo que al “coexistente [*Mitexistierende*]” (Heidegger, 1978, p. 175). En efecto, a la recta tematización de los otros Dasein también se extiende el peligro que acecha a la analítica existencial en general, a saber, que se inmiscuyan “tendencias interpretativas” (Heidegger, 2006a, p. 67) que distorsionen la presentación originaria del Dasein al interpolar en la investigación una tácita objetualización del mismo, desdibujando su existencialidad. Sin duda, tales peligros también acosan al análisis del utensilio, por ejemplo cuando se “pasa por alto” el fenómeno del mundo (Heidegger, 2006a, p. 65); pero a propósito del Dasein, sea el propio o el ajeno, la dificultad se intensifica por el posible autoencubrimiento a raíz de la impropiedad. La dificultad del análisis del otro Dasein se sostiene en que este también está determinado por la *existencia*, diferenciándose *ontológicamente* del *ser-a-la-mano* del utensilio y del *ser-dado-delante* de la naturaleza. En esta diferencia Heidegger asume la imbricación de la problemática referente al otro Dasein en “las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser [*Seinsweisen*]”, por ejemplo en la “posible *variedad del ser*” (1975, pp. 25, 170)¹⁶.

Esa imbricación es una consecuencia necesaria de una de las metas programáticas de *Ser y Tiempo*, a saber, el despliegue de una “genealogía que no construya deductivamente las diversas maneras del ser [*Weisen von Sein*]” (Heidegger, 2006a, p. 11), buscando explicitar que muchas de ellas ya se encuentran implícitamente comprendidas en comportamientos

elementales del Dasein cotidiano, por ejemplo el bolígrafo en su *ser-a-la-mano*, el gato en su *vida*, etc. Concorde a ello, en la introducción a *Ser y Tiempo* mana una primera manera del ser, la existencia, pero solo de modo preparatorio; el primer desvelamiento *in concreto* toma por base al utensilio en el “mundo” de la ocupación. Interpretándolo como correlato del trato ocupacional, no solo se penetra hasta los entramados significativos del mundo que aclaran el ser-en-el-mundo, sino a los caracteres *ontológicos* del utensilio mismo (Heidegger, 2006a, pp. 63, 84), por ejemplo por parte del ser-cómo, el “*ser-a-la-mano es la determinación ontológico-categorial del ente*” (Heidegger, 2006a, p. 71)¹⁷. Ahora, no puede desatenderse que siempre hay un alguien, un Dasein, que se comporta con los utensilios y los comprende en su “ser”, por lo que la existencia no está ausente, por ejemplo beber vino con un amigo conlleva la comprensión, al menos formal, de la propia *existencia* y la del coexistente, simultáneamente el *ser-a-la-mano* de la copa, etc. Esta integración de la existencia en toda posible situación fáctica revela su entrelazamiento *a priori* con otras maneras del ser (Heidegger, 2006a, p. 13)¹⁸, de modo que el estudio ha de iniciar con la “existencialidad de la existencia” (Heidegger, 2006a, p. 38)¹⁹.

Aflora una tensión: ¿el análisis inicia con el utensilio en su *ser-a-la-mano* o con el Dasein en su existencia? Inevitablemente con ambos, porque el Dasein “está arrojado” (Heidegger, 2006a, p. 364) a una trabazón con los entes y la existencia está determinada por un entrelazamiento *a priori* con el respectivo “ser” de los entes (Heidegger, 2006a, p. 56)²⁰. Al respecto es crucial advertir que el vínculo entre el Dasein y los demás entes es ontológico, por lo que a este vínculo von Herrmann (2023, p. 149) lo llama con toda razón “existencial-categorial-ontológico”, ya que se trata del entrelazamiento entre el ser del Dasein (la existencia) y el ser de los entes que no son Dasein (categorialidad en sentido amplio). El Dasein ni es un sujeto aislado ni tampoco se desempeña primariamente como un espectador distanciado que tiene ante su consciencia meros objetos dados delante, sino que se comporta con la *banca* en que se sienta, el *árbol* que admira, el *amigo* al que espera, el *viento* que ulula, *consigo* al peinarse, etc., esto es, no existe primariamente *ante* objetos, sino *junto* a utensilios en su *ser-a-la-mano*, *con* coexistentes en su existencia, *cohabitando* con animales en su vida, etcétera²¹. Por eso,

la existencia y claramente el ser-en-el-mundo no pueden tematizarse en aislamiento, sino en concomitante avistamiento de algún otro ente y su “ser”. El §39 de *Ser y Tiempo* alude tímidamente a este estado de cosas, porque recordando que la “problemática fundamental ontológica” consiste en la “pregunta por el sentido del ser en general”, enfatiza que

[...] los fenómenos que están en una estrecha conexión con la pregunta directriz por el ser [...] son prioritariamente las maneras del ser explicitadas hasta ahora: el ser-a-la-mano y el ser-dado-delante, los cuales determinan al ente intramundano que no posee el carácter de Dasein. (Heidegger, 2006a, p. 183)

No se dice *ex profeso*, pero “hasta ahora” se han ido desvelando no solo dos, sino tres: el ser-a-la-mano (§§15-18), el ser-dado-delante en sentido amplio (§16) o en sentido estricto (§§19-21) y simultáneamente la existencia del Dasein propio y ajeno, ya que esta pertenece a *todo Dasein en cuanto tal*.

Si ahora volvemos la mirada a la existencia del otro Dasein, a *su* existencia, se requieren algunas precisiones conceptuales que, pareciendo “bizantinas”, aportan distinción a los fenómenos. Ya planteamos que todo Dasein, el otro también, está determinado por la existencia. Por eso, desde los propios fenómenos no es sostenible la tesis de Heidegger que parece asomarse en algunos pasajes acerca de que el co-Dasein [*Mitdasein*] de los otros (1975, p. 396; 2006a, p. 125) es una soberana manera del ser, junto a existencia, ser-dado-delante, vida, etc. En efecto, “la palabra ‘Dasein’ [...] no mienta en absoluto una manera del ser [*Seinsweise*]”, sino que a “la manera del ser del Dasein la determinamos terminológicamente como *existencia*” (Heidegger, 1975, p. 36). Por razones anejas a los fenómenos es incongruente hablar del co-Dasein como una manera del ser, aunque ciertamente la existencia pueda designarse en perspectiva como “*existencia ajena* [*Fremdexistenz*]” (Herrmann, 2005, p. 301) o “co-existencia [*Mit-existenz*]” (Uscatescu Barrón, 1992, p. 210), lo que no mienta que dos o más Dasein convivan en armonía, sabiendo llevarse bien, sino el “ser” del coexistente. Las determinaciones “existencia” del Dasein propio o “co-existencia” del ajeno dependen de a quién se tome angularmente como punto inicial de orientación temática, pues “el propio Dasein, solo por

cuanto tiene la estructura esencial del ser-con, es un co-Dasein para otros que le salen al encuentro” (Heidegger, 2006a, p. 121), por ejemplo Francisco e Inés son ambos esencialmente existencias y seres-con; pero Francisco es un co-Dasein para Inés e Inés un co-Dasein para Francisco.

De ahí que la finalidad teórica del §26 no pueda pretender desvelar un nuevo “ser”, sino indagar cómo existimos entreverados en una dimensión interexistencial *a priori*, cómo los otros Dasein ya están tácitamente “abiertos”. Acaso se podría objetar que es una palmaria “obviedad” que haya otras personas junto a nosotros; pero “observar” alrededor la dación de otras personas junto a nosotros revela, más bien, un “ultraje constructivo [...] un enfoque no fenomenológico” (Heidegger, 1975, p. 231) que lastima a la interexistencialidad de doble modo. (i) Desfigura la manera “obvia” y “autoevidente” con que comparecen y comprendemos cotidianamente a los coexistentes antes de reparar explícitamente en ellos y mucho antes de observarlos como entes que simplemente están dados, por ejemplo advertir explícitamente y detenerse observacionalmente en alguien en la calle se debe a que nos llamó la atención por algún motivo, de lo contrario pasamos de largo. El énfasis analítico en el mundo ocupacional para desenvolver desde ahí la presencia implícita de los coexistentes no imagina que el Dasein habite inicialmente un ámbito solitario sin otros, sino que resalta la “no llamatividad y obviedad” (Heidegger, 2006a, p. 121) de la presencia elemental de los otros, por ejemplo incluso en una oficina abarrotada de gente²². (ii) Observar a otros entes semejantes a nosotros y considerar su dación resultaría en una generalización a partir de tales “datos”, pero no lograría acreditar que el Dasein existe esencialmente como ser-con y que su propio “ser”, su existencia, está traspasado *a priori* por la interexistencialidad. La dimensión interexistencial no es el fruto de observar a otros semejantes, sino que antecede al movimiento observacional. Independientemente de que observemos a otros individuos o no, nuestro quehacer presupone, por ejemplo utensilios fabricados o usables por otros, nuestra tarea fue encomendada por otros o dirigida a otros, etc. Por eso, solo persiguiendo el desempeño cotidiano del Dasein se explicita que los coexistentes, presentes corpóreamente o no, están ya involucrados tácitamente en el trato ocupacional, incluso en el solitario.

Los dos puntos mencionados se aúnan en que la investigación no puede acceder a los coexistentes desde una disposición que se aboca a observar la “concurencia de muchos ‘sujetos’” (Heidegger, 2006a, p. 125) entre sí y a nuestro alrededor. Aquí la dimensión interexistencial se confundiría con un “una multitud de sujetos en su puro estar-dados-delante” (Heidegger, 2006a, p. 121). Y precisamente interpretar aquella dimensión en el horizonte del ser-dado-delante sabotearía la posibilidad de que el coexistente sea “interpretado de forma ontológicamente apropiada” (Heidegger, 2006a, p. 116), porque se trata de investigarlo *en cuanto existencia*, que ya está afluyendo implícitamente con la nuestra propia, incluso cuando no prestamos ninguna atención a alguien ajeno al ocuparnos de nuestros quehaceres cotidianos. El punto de partida que marca todas las coordenadas de la tematización interexistencial es, entonces, que “frente a las ‘explicaciones’ teoréticamente elucubradas, y que se entrometen fácilmente, orientadas a la dación presente de los otros, debemos aferrarnos al hecho fenoménico ya mostrado acerca de su comparecencia *en el mundo circundante*” (Heidegger, 2006a, p. 119)²³. Esta comparecencia se refiere a que en la comprensión del utensilio no solo yace supuesta la comprensión de la propia existencia, sino también la de los otros.

A partir de este trato ocupacional se va desenrollando la paulatina ampliación espiralada de la voluta de entes que son atendidos por el análisis. Esta ampliación toma lugar *in extenso* en el §26, donde los coexistentes no son incorporados a la fuerza en el análisis del utensilio, sino que la expansión hacia ellos se logra a través del movimiento desenvolviente-explicitante de su latente comparecencia intramundana elemental (Heidegger, 2006a, p. 71), inicialmente “no llamativa” y “obvia” en el trato ocupacional (Heidegger, 2006a, pp. 113, 117), por ejemplo escribiendo a solas en la oficina, los otros están presentes concomitantemente como los receptores, por más que no pensemos en ellos, pues en el papel se escribe algo que *puede* ser leído por otros, estar dirigido a otros, ser plagiado o ignorado por otros, etcétera²⁴. Esta comparecencia de los coexistentes no es ni la única ni la más originaria desde la perspectiva de las determinaciones ontológicas más propias del coexistente, porque ya veremos que el coexistente no se reduce a un posible punto de referencia “a partir del ente intramundano a-la-mano” (Heidegger, 2006a, p. 120). Lo único que

se busca subrayar es que incluso solos estamos atravesados *a priori* por la interexistencialidad, para lo cual se desenvuelve cómo comparecen los otros de modo obvio en “la cotidianidad más próxima” (Heidegger, 2006a, p. 116), sin saltar *ex abrupto* a la situación tú-yo. Eminentemente no existimos insertados en una extraordinaria relación tú-yo, sino en una dimensión interexistencial constituida *elementalmente* por un nosotros entremezclado (Heidegger, 2006a, p. 121), a cuyos miembros ni “observamos” ni “pensamos” explícitamente; recién por contraposición a ello se destaca y establece la relación tú-yo. Visualicemos dos situaciones. “Entremezclados” en la calle con gente a la que no “observamos” nos topamos con un amigo en su presencia perceptible y se establece el tú-yo. Escribiendo a solas una carta, “entremezclados” con la gente latente que hizo posible el papel, el bolígrafo, la mesa, etc., comenzamos a “pensar” explícitamente en el colega querido a quien escribimos y, haciéndolo presente, se establece el tú-yo.

La elemental y latente comparecencia del coexistente va de la mano con la interrelación esencial entre el mundo ocupacional y el mundo compartido²⁵. Fácticamente ambos van siempre entreverados el uno con el otro; pero uno puede destacarse situacionalmente por encima del otro según que él estimule y que en él se pose con prioridad nuestra atención, por ejemplo si en una conferencia nos concentramos más en la incomodidad de la silla que en el conferenciante. Ello se debe a que el mundo ocupacional, donde ciertos entes están “a-la-mano para los otros”, por ejemplo la banca usada por otros Dasein en el parque o el libro que encontramos en un aula universitaria vacía, es “ya desde siempre también el mío”, siendo fundamentalmente un “*mundo compartido [Mitwelt]*” (Heidegger, 2006a, p. 118). Esto no quiere decir que el mundo se revele como “compartido” y el Dasein como “ser-con-en-el-mundo” (Heidegger, 1975, p. 394; 1976, p. 225; 2006a, p. 194) solo cuando algunos Dasein comparten *de facto* un mismo recinto geográfico, ya que esta compartición no es propia del Dasein, sino de todo ente espacialmente ubicado. Lo propio de todo Dasein en cuanto tal, esté solo o acompañado, es participar comprensivamente de la estructura significativa *a priori* (mundanidad o significatividad) que determina todo mundo, aun los “incomprensibles”. Solo proyectándonos de antemano e *implicite* a la significatividad podemos experimentar desconcierto

respecto a algún mundo ajeno, por ejemplo vamos a alguna tribu y no comprendemos sus rituales, por mor de qué posibilidad y para qué los ejecutan (Heidegger, 1999, p. 71).

Veamos brevemente tres estaciones de la comparecencia interexistencial que están articuladas entre sí según el criterio de la mínima llamatividad cotidiana del coexistente respectivo y a través de las cuales transita el análisis desenvolvente-explicitante.

En una primera estación, a la que ya conocemos, el coexistente comparece en el modo “más próximo y elemental” “intramundano” (Heidegger, 2006a, pp. 119, 118, 125)²⁶, a saber, como un posible punto de referencia del mundo ocupacional que, por eso mismo, va siempre amalgamado con el mundo compartido, por ejemplo solos en la oficina los otros están presentes en tanto que guardan la posibilidad de usar o estropear el bolígrafo que empleamos, de leer o ignorar el libro que redactamos, etc. *Donde hay un trato ocupacional con el utensilio se da concomitante la comparecencia latente de los otros.* No se trata de que los utensilios puedan o no remitirse pragmáticamente a los coexistentes en tanto que los pueden usar, ya que alguien puede no saber manejar ciertos utensilios; el punto es que las determinaciones ontológicas del ente en cuanto utensilio son un campo de fuerza centrifugal que expiden la mirada a su entretendido con la mundanidad e interexistencialidad. Del lado del ser-qué la “condición de reposo es el ser del ente intramundano” (Heidegger, 2006a, p. 84) y “en su condición de reposo yace una referencia esencial a posibles usuarios” (Heidegger, 2006a, p. 117), lo cual no mienta por ejemplo que un gato no pueda jugar “usando” la pelota, sino que los coexistentes son posibles usuarios *porque participan de la mundanidad.* En tal sentido entendemos que “la mundanidad del mundo constituida así”, interexistencialmente, “deja comparecer de modo tal al ente a-la-mano del mundo circundante que simultáneamente con este [...] comparece el co-Dasein de los otros” (Heidegger, 2006a, p. 123). La apertura de los otros y la apertura de la mundanidad están trenzadas *a priori*, si bien en *Ser y Tiempo* su relación se ilumina metodológicamente a partir del trato ocupacional: primero, gracias al utensilio en sus determinaciones ontológicas se llega a la mundanidad, y desde esta los otros se muestran como compareciendo intramundano; segundo, ya alcanzada la mundanidad se devela que los otros ya estaban concurriendo en ella y que por

eso la co-configuran, por ejemplo como remitentes o destinatarios de posibilidades ocupacionales.

Su coparticipación en la mundanidad pone de manifiesto que, si bien los coexistentes comparecen en un sentido elemental como entes intramundanos, ellos no son propiamente intramundanos²⁷, sino mundanos (Heidegger, 2006a, p. 65), otros seres-en-el-mundo (Heidegger, 2006a, p. 118) que se diferencian ontológicamente del ser-a-la-mano del utensilio y del ser-dado-delante de la cosa, porque existen comprendiendo el mismo mundo que “yo”. Coparticipando del mundo, donde *todos confluimos gracias a la existencia*, los coexistentes “son co-ahí [*mit da sind*]” (Heidegger, 2006a, 116; *cf.* Heidegger, 2001, p. 85). En dicho contexto, el “ahí” se identifica con la apertura del mundo y refleja que los coexistentes poseen un acceso comprensivo al mundo, que por eso es compartido. Esta compartición acredita la lacónica afirmación de Heidegger de que el Dasein en cuanto ser-con existe no solo “por mor de sí” sino siempre también “por mor de los otros” (2006a, p. 123). Gracias a la compartición *a priori* de la mundanidad, cristalizada *elementalmente* a partir del trato ocupacional con el utensilio, todo lo que desempeñamos en la cotidianidad implica la apertura de los coexistentes y puede repercutir en ellos, directa o indirectamente. La compartición del mundo y el existir tácitamente “por mor de los otros” acredita, por su parte, que “en la comprensión del ser que pertenece al Dasein ya yace, porque su ser es ser-con, la comprensión de los otros” (Heidegger, 2006a, p. 123). Siempre dentro de los márgenes de “lo que el Dasein, con los otros, encuentra y con lo que se ocupa circunspectivamente” (Heidegger, 2006a, p. 124), los coexistentes son tácitamente comprendidos (abiertos) en su “ser” como otros seres-en-el-mundo que *existen* en sus posibilidades mundano-ocupacionales, por ejemplo habiendo inventado, fabricado, edificado, traído, etc., el utensilio que usamos —sea una casa, un bolígrafo, etc.—, o también pudiendo aceptar, rechazar, usar, mejorar, estropear la obra a que nos abocamos.

En una segunda estación, los coexistentes se pueden tornar “temáticos” en el sentido preteorético de “explícitos” (Heidegger, 2006a, pp. 120, 124), por ejemplo salimos de casa y nos topamos con otros en la calle o permaneciendo solos en casa pensamos *directe* en un estudiante que nos visitará más tarde. Esta estación se sostiene en los resultados de la segunda estación, a saber, la compartición esencial del mundo

sobre la base de la comprensión común de la mundanidad. En efecto, “en la estructura de la mundanidad del mundo”, en la que los otros son esenciales puntos de referencia y a la que tienen *a priori* un acceso comprensivo, “reposa que los otros inicialmente no estén dados como sujetos que flotan en el aire al lado de otras cosas” (Heidegger, 2006a, p. 123), pues al advertir explícitamente a los coexistentes estos nos salen al encuentro *familiar y obviamente* “en su estar ocupados en el mundo circundante” (Heidegger, 2006a, p. 123), involucrados en posibilidades laborales —por ejemplo alguien repara la acera—, o en posibilidades ociosas por ejemplo alguien pasea por la playa— (Heidegger, 2006a, p. 120). Sin duda, también podemos ver a un cuervo resolviendo un problema, a un gato abriendo una puerta, a un perro acercando su correa para ir a pasear, a unas orcas operando tácticamente para cazar, etc. No obstante, el documento de que *inicialmente* no esperamos eso de ellos, *porque no están siendo descubiertos implícitamente en cuanto entes existentes*, es la sorpresa e incluso extrañeza que nos generan esos casos, lo que supone ausencia de familiaridad y obviedad. Por último, una tercera estación debuta con la destacada relación de un “tú-yo” que se arañó más arriba, y que se basa en la posible “apertura explícitamente solícita del otro” (Heidegger, 2006a, p. 124); ahondar en ello desbordaría nuestros límites temáticos²⁸.

Especialmente en la primera estación entrelucen las tres tesis protagonistas que descuellan en el §26: (i) el mundo ocupacional de los quehaceres cotidianos es *a priori* un mundo compartido; (ii) la estructura ontológica del Dasein está determinada esencialmente como ser-con; (iii) al menos formalmente, todo Dasein acusa una comprensión preontológica del “ser” de sus coexistentes en cuanto existencias que se desempeñan como otros seres-en-el-mundo. Estas tres tesis podrían parecer *prima facie* imposturas artificiosas, acaso por la forma comprimida y “en módulos” con que Heidegger las expone. Esta apariencia se amortigua al captar el tallo desde el que brotan y en que se sostienen: la mostración hermenéutico-fenomenológica de la comparecencia tácita del coexistente, que aflora a la luz del trato ocupacional con el utensilio desde la arista de sus determinaciones ontológicas y la mundanidad. Es más, tal tallo y sus frutos —las tres tesis protagonistas— hunden sus raíces en un subsuelo ontológico configurado por la existencia y el ser-a-la-mano, por lo que la constelación de fenómenos interexistenciales adquiere su *valencia on-*

tológica última al empalmar sistemáticamente en el “tercer problema fundamental de la fenomenología” sobre “las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser”, por ejemplo la “posible *variedad del ser*”, de la que existencia y ser-a-la-mano son tan solo dos. Puesto que según Heidegger esta rica variedad que determina el polifacetismo del ser permaneció nivelada en la tradición filosófica, la ontología-fundamental ambiciona “sobrepasar” la “ontología tradicional del ser-dado-delante” basada en la unilateral “identificación del ser y la realidad efectiva, es decir, el ser-dado-delante” (1975, pp. 210, 209, 176). Esta tarea porta masivas consecuencias para el problema del vínculo entre Dasein y Dasein en cuanto “un problema del ser mismo”, ya que el descierre filosófico-temático de aquella variedad, implícita en la comprensión preteorética de todo Dasein, nutre y hace visible el subsuelo ontológico de los fenómenos interexistenciales explicitados en el §26.

4. Conclusión

Nuestro estudio ha exhibido que la pregunta por el ser carga e impregna todo el tratamiento hermenéutico-fenomenológico de la interexistencialidad, acreditando que la problemática referente a la relación entre Dasein y Dasein es efectivamente un “problema del ser mismo”. Sin embargo, la pregunta por el ser es compleja y vasta, pues la “idea del ser en general” no es “simple” (Heidegger, 2006a, p. 196), sino que “el ser mismo, desvela en sí una estructura más y más rica” (Heidegger, 1975, p. 109). Para acotar el afinamiento de la interexistencialidad en la cuestión del ser, dirigimos la mirada orientativamente a la lección de verano que sigue a la publicación *Ser y Tiempo*, a *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. De sus cuatro problemas fundamentales, que constituyen la “sistemática interna del problema del ser en general” (Heidegger, 1975, p. 25), puesto que a su través despega *in concreto* “la pregunta fundamental [...] por el sentido del ser en general” (Heidegger, 1975, p. 21), nos limitamos al segundo y tercer problema. Estos dos problemas descifran por qué la pregunta por el ser en general sostiene la problemática interexistencial en el capítulo IV de *Ser y Tiempo*. Sin embargo, todavía queda pendiente preguntar: ¿por qué incorporar el quién del Dasein cotidiano, el ser-con los coexistentes y el uno-mismo en una investigación cuyas aspiraciones son desarrollar una ontología-fundamental que responda la pregunta por el sentido del ser en general?

En el §25 la problemática de quién es el Dasein cotidiano entronca con el “segundo problema fundamental de la fenomenología” referente a la articulación interna del ser, cumpliendo dos objetivos: en cuanto fenómeno temático permite profundizar teóricamente los dos aspectos (ser-qué/ser-quién) que configuran uno de los momentos de tal articulación, pues se investigan los caracteres de un ente que está determinado ontológicamente por un ser-quién, al que se aborda destacándolo por contraposición al ser-qué, con lo que se alcanza *ex negativo* también echar luces sobre este último; en cuanto fenómeno de acceso permite visualizar la tensión que mora en el Dasein mismo entre su posible desempeño propio o impropio. En el §26 se atestiguan momentos estructurales del Dasein que solo son visibles cuando se lo desvela como existencia, desatándolo de la absolutización unilateral del ser-dado-delante como implícita orientación directriz para su tematización ontológica,

por lo que la interexistencialidad se asienta en el “tercer problema fundamental de la fenomenología” consistente en la variedad de las maneras del ser. La indagación profundiza el “ser” del Dasein, la existencia, al conquistar teóricamente el ser-con, la compartición *a priori* del mundo y la comprensión preontológica del “ser” de los otros. En el §27 y a la luz de la abertura de la interexistencialidad, se muestra que el uno-mismo es la concreción del quién en que el Dasein encubre modalmente su existencia, esto es, su “ser” más propio. Para conseguir tal autobloqueo se orienta a otros “seres” o, más precisamente, maneras del ser que no le corresponden originariamente, patentizando con ello no solo su exposición implícita a su propia existencia, ya que de lo contrario no habría motivo latente para huir (Heidegger, 2006a, p. 425), sino también su comprensión preteórica de las diversas maneras del ser de los respectivos entes con los que se comporta cotidianamente.

Notas

- 1 Ciertamente puede hablarse de sujeto; no obstante, el punto es qué “cosa” se mienta con él; por ejemplo Heidegger lo emplea a veces en el sentido “bien comprendido” de “Dasein” (1975, pp. 248, 308, 313).
- 2 Todas las traducciones de fuentes en idioma distinto al español son del autor de este artículo.
- 3 Esta absorción se fundamenta en el movimiento comprensivo de la “reverberación ontológica [*ontologische Rückstrahlung*]” (Heidegger, 2006a, p. 16), cuya enorme importancia es proporcionalmente inversa a la cantidad de sus menciones textuales; un detallado estudio al respecto en Ivanoff-Sabogal y Tsoullos (2021).
- 4 En *Ser y Tiempo* el mundo está restringido a la significatividad; otro camino para la incorporación del ser-con, del “estar uno con el otro” [*Miteinandersein*], en suma, de la interexistencialidad, la realiza Heidegger en *Einleitung in die Philosophie* (2001) según la compartición de los Dasein en el desocultamiento (verdad) del ser; una exposición sobre el desarrollo conceptual de “mundo” en Blust (1987, p. 110 ss.).
- 5 “El ‘ser junto’ al mundo”, aquí mundo debería ir con comillas, “en el sentido del *Aufgehen* en el mundo [...] es un existencial fundado en el ser-en [*In-Sein*]” (Heidegger, 2006a, p. 54), y este ser-en “formal” ya es ser-con, es decir, comprensión [*Verstehen*], entonamiento afectivo [*Befindlichkeit*] y lenguaje [*Rede*] están configurados *a priori* interexistencialmente.
- 6 *Aufgehen* es un fenómeno que Heidegger adopta positivamente de Husserl, pero al que también modifica. En la introducción a la segunda parte de *Investigaciones lógicas*, en el §3 titulado “Las dificultades del análisis fenomenológico puro”, Husserl (2009) indica que los actos de primer orden, “naturales” o rectos, no son objetos de autocaptación, sino que en ellos nos volcamos a los objetos que se correlacionan, por ejemplo no pienso en la vivencia de jugar con mi gata, sino que estoy absorbido en el jugar con ella. En cambio, en el acto de segundo orden, “oblicuo”, se reflexiona sobre el acto “natural”, tornándolo objeto de captación para describirlo esencialmente. En este contexto aparece el *Aufgehen* referido a los actos “naturales”, rectos: siempre vivenciamos simultáneamente variados actos, pero solo en uno se posa prioritariamente nuestra atención (p. 423) y en él nos “absorbemos” (p. 392), en él “vivimos” (pp. 232,

- 423). Este sentido es adoptado por Heidegger cuando *Aufgehen* mienta el involucramiento neutral. Ahora, Husserl se mueve en el campo de la consciencia intencional en relación con la constitución de los objetos como correlatos intencionales; al sobrevolar la existencia y su comprensión autorreferencial no puede introducir la propiedad e impropiiedad (Heidegger, 1975, p. 230). Heidegger sí incorpora las modalidades, por lo que muestra que en el existir involucrados ocupacionalmente con los entes nos podemos “perder” entre ellos, presentándose el *Aufgehen* como absorción impropia.
- 7 Obviamente nos inspiramos en la magistral distinción introducida por von Herrmann (2005, p. 40; 2008, p. 20), quien destaca dos sentidos de la cotidianidad: modal y de contenido.
 - 8 Para el “contramovimiento” ante la cotidianidad en la elaboración filosófica de sus tema y conceptos, *cfr.* Gatica (2022, p. 21 ss.).
 - 9 En otros estudios nos hemos confrontado con los diversos malentendidos interpretativos en torno a la interexistencialidad en gran parte de la literatura especializada, por lo que nos dispensamos aquí de la tarea.
 - 10 No podemos detenernos en el “en-cada-caso-mío [*Jemeinigkeit*]”. Para una interpretación del mismo y la necesidad de tematizarlo en concomitancia con la existencia, *cfr.* Michalski (1997, p. 179), quien a partir de tal base muestra que al Dasein le pertenece una inherente e implícita comprensión de la “otredad” (1997, p. 195); tan solo habría que sumar que tal otredad también se acredita por la “huida”: que el Dasein huya ante sí mismo en la impropiiedad implica su apertura a la carga de estar determinado por el “en-cada-caso-suyo”, lo que implica su apertura a que el otro no lo puede, en esencia, reemplazar y cargar respecto a que siempre es él quien se desempeña propia o impropriamente y en tal o cual posibilidad.
 - 11 *Cfr.* al respecto von Herrmann (2023, p. 23).
 - 12 Esto no significa que la dimensión interexistencial sea *per se* impropia. Tal malinterpretación, frecuentemente repetida, ya fue desmontada críticamente y en detalle en Ivanoff-Sabogal (2021).
 - 13 Esta “comprensión formal de la existencia” sostiene fenoménicamente al “concepto formal de existencia” (Heidegger, 2006a, p. 53) en tanto que expresa que “el Dasein es el ente que se comporta comprensivamente en su ser con este mismo ser” (Heidegger, 2006a, p. 52).
 - 14 Para bidireccionalidad de sentido del “uno” en el “uno-mismo” (quién) y “pre-interpretación pública”, así como el significado terminológico de lo “público”, *cfr.* Ivanoff-Sabogal (2023).
 - 15 Para el doble sentido, neutral y modal, de “publicidad” [*Öffentlichkeit*], *cfr.* Neumann (2019, p. 149).
 - 16 En *Ser y Tiempo* y las lecciones circundantes se mencionan, nunca de forma sistemáticamente cerrada, cinco maneras del ser [*Seinsweisen, Weisen von Sein, Weisen des Seins, etc.*], *cfr.* Heidegger, 1975, p. 14; 1995, p. 19; 2001, pp. 71, 83; 2006a, pp. 7, 241; 2006b, p. 17; 2016, p. 234.
 - 17 “Nunca, sin embargo, se me ha ocurrido a través de esta interpretación”, sobre el trato ocupacional cotidiano, “afirmar y demostrar que la esencia del hombre consiste en manejarse con cucharas y tenedores y en que viaja en el tranvía” (Heidegger, 1983, p. 263). Una crítica fundamental de las malinterpretaciones pragmatistas, basándose en una profunda interpretación *ontológica*, en Sena (1995), sobre todo pp. 13-20.
 - 18 von Herrmann (2019, pp. 41, 50) alude a este entrelazamiento bajo la designación de la apertura *autorreferencial-extática-horizontal* de la existencia.
 - 19 Desde esta aclaración se refuerza que Heidegger considere reiterativo indicar un “mundo propio” (1979, p. 333) y un “cuidado de uno mismo” (2006a, p. 193), pues ambos yacen *a priori* involucrados.
 - 20 Esto se refleja textualmente en el §12 de *Ser y Tiempo*, donde Heidegger comienza la exposición parcial del ser-en-el-mundo con vistas al ente existente (Dasein) en cuanto *ser-junto a los entes intramundanos* con los que se ocupa, es decir, los utensilios.
 - 21 En el caso de la existencia, “el fenómeno se muestra en su propio sentido cuando falta la reflexión” (Heidegger, 1994, p. 287), a la que Heidegger entiende *terminológicamente* como un movimiento *per se* objetualizante, lo que soslaya Zahavi (2003, p. 170), en la que se objetualiza el correlato que tenemos, ahora, re-presentado “ante” nosotros. Así, la reflexión se ancla en el horizonte ontológico del ser-dado-delante, sin poder abrir “al Dasein en su cotidianidad” ni tampoco acceder al Dasein “en absoluto [*überhaupt*]” (Heidegger, 2006a, p. 115).

- 22 La no llamatividad y obviedad corresponden también a los utensilios, pues al usarlos no les prestamos atención, concentrándonos en lo que ejecutamos con ellos. Sin embargo, el utensilio siempre está presente corpóreamente, por ejemplo al pasear por el bosque “usamos” el suelo para andar. En cambio, los coexistentes pasan desapercibidos con mayor facilidad, porque no siempre están ahí en su corporeidad; en estas posibles situaciones “solitarias” hincan sus raíces preteóricas los experimentos mentales mencionados más arriba.
- 23 De ahí la impertinencia de someter la ontología fundamental a una “comprobación analítica del lenguaje [*sprachanalytischen Überprüfung*]” (Tugendhat, 1979, p. 164), repetida recientemente por McManus (2012, p. vii); sobre todo si la motivación es reformularla para que “los filósofos analíticos tomen a Heidegger más en serio” (Tepley, 2014, p. 477).
- 24 También se capta la naturaleza como lo que engloba animales, plantas y materiales (Heidegger, 2006a, p. 70 ss.), por ejemplo cuando al hacer uso de un papel subyace la referencia al árbol, a la tierra que lo sostiene, a los pájaros que lo habitan, etc. Solo en un *primer momento elemental* se desvela la naturaleza “a la luz de los productos naturales” (Heidegger, 2006a, p. 70), en su a-la-mano; pero la naturaleza no se restringe a ser descubierta así, sino también (a) en el sentido de un ente “solo dado-delante” en su “puro ser-dado-delante” (Heidegger, 2006a, p. 70), por ejemplo en el caso de que miremos el cielo o un ratón; y (b) también en el sentido de “*fuerza de la naturaleza*” (Heidegger, 2006a, p. 70) o “poderío” que nos “sobrecoge” (Heidegger, 1995, p. 22), por ejemplo al vivenciar su violencia o imponencia. Así, “la naturaleza que nos ‘rodea’ es, ciertamente, un ente intramundano, pero no muestra la manera del ser ni de lo a-la-mano ni de lo dado-delante en el sentido de ‘cosa natural’” (Heidegger, 2006a, p. 211; *cfr.* también Heidegger, 1975, p. 240).
- 25 “¿En qué se manifiesta la genuina primacía del mundo laboral respecto al conjunto del mundo circundante [*Umweltganzen*]?”, en que “a partir de él comparece el mundo en su totalidad” (Heidegger, 1979, p. 263).
- 26 Este punto delata que la interexistencialidad ya está ejecutándose anticipativamente en un nivel previo a toda actividad (preteórica) y tematización (teórica) de la “intersubjetividad”, según la disposición de “la mirada” (Sartre, 1993, p. 328); para la propuesta sartreana, *cfr.* Pérez Baquero (2024, p. 4 ss).
- 27 “La comparecencia mundana”, en *Ser y Tiempo* se diría intramundana, “de algo todavía no decide de por sí sobre el tipo del ser de lo compareciente” (Heidegger, 1979, p. 333).
- 28 Para la temática del tú-yo y su ligazón a la modalidad de la propiedad, *cfr.* Heidegger, 1975, pp. 394, 408, 421-423; 1976, p. 236; 1978, pp. 241-295; 1982, p. 125; 1995, pp. 19, 315; 2001, pp. 141, 145.

Referencias bibliográficas

- Blust, F.-K. (1987). *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*. Königshausen & Neumann.
- Descartes, R. (1904). *Meditationes de prima philosophia. Oeuvres de Descartes VII*. (Edición de C. Adam y P. Tannery). L. Cerf.
- Gatica Gattamelati, A. (2022). La filosofía como contra-movimiento en la *Begriffsbildung de Ser y Tiempo*. *Ideas y Valores*, 71(179), 9-33. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.80750>
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe 24* (Edición de F.-W. von Herrmann). Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe 21* (Edición de W. Biemel). Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe 26*. (Edición de K. Held). Klostermann.

- Heidegger, M. (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe 20. (Edición de P. Jaeger). Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe 32. (Edición de I. Görland). Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe 31. (Edición de H. Tietjen). Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe 29/30. (Edición de F.-W. von Herrmann). Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. (Edición de F.-W. von Herrmann). Klostermann.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe 25. (Edición de I. Görland). Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe 56/57. (Edición de B. Heimbüchel). Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe 27. (Edición de O. Saame y I. Saame-Speidel). Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). *Sein und Zeit*. Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006b). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Gesamtausgabe 23. (Edición de H. Vetter). Klostermann.
- Heidegger, M. (2016). *Vorträge [Teil 1: 1915 bis 1932]*. Gesamtausgabe 80.1. (Edición de G. Neumann). Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (1985). *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: eine Erläuterung zu "Sein und Zeit"*. Vol. II. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: eine Erläuterung zu "Sein und Zeit"*. Vol. III. Klostermann.
- Herrmann, F.-W. von. (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". Ein Kommentar*. Königshausen & Neumann.
- Herrmann, F.-W. von. (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers "Sein und Zeit"*. Königshausen & Neumann.
- Husserl, E. (2009). *Logische Untersuchungen*. (Edición de E. Ströker). Meiner.
- Ivanoff-Sabogal, C. (2021). *Mitdasein und Seinsfrage. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie*. Duncker & Humblot.
- Ivanoff-Sabogal, C. y Tsoullos, A. (2021). Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in Sein und Zeit. *Heidegger Studien*, 37, 11-29. <https://doi.org/10.3790/heist.37.1.11>
- Ivanoff-Sabogal, C. (2023). El prójimo a la luz de la pre-interpretación del uno-mismo en *Ser y Tiempo*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40(1), 95-106. <https://doi.org/10.5209/ashf.74058>
- McManus, D. (2012). *Heidegger & the Measure of Truth. Themes from his Early Philosophy*. Oxford University Press.
- Michalski, M. (1997). *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*. Bouvier.
- Neumann, G. (2019). *Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger*. Duncker & Humblot.
- Pérez Baquero, R. (2024). De la mirada cosificadora a la comunidad ontológica: la intersubjetividad en Jean-Paul Sartre y Eduardo Nicol. *Agora: Papeles de Filosofía*, 43(2), 1-13. <https://doi.org/10.15304/ag.43.2.9130>
- Philipse, H. (2003). Heideggers philosophisch-religiöse (pascalsche) Strategie. Über das Problem der Umdeutung der Existenzialen. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 57(4), 571-588.
- Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Losada.
- Scheler, M. (1954). *Vom Ewigen im Menschen. Gesammelte Werke, Band V*. (Edición de M. Scheler). Francke.

- Sena, M. (1995). The Phenomenal Basis of Entities and the Manifestation of Being According to Sections 15-17 of "Being and Time": On the Pragmatist Misunderstanding. *Heidegger Studien*, 11, 11-31. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud1995112>
- Tepley, J. (2014). Properties of Being in Heidegger's *Being and Time*. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(3), 461-481. <https://doi.org/10.1080/09672559.2014.913892>
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp.
- Uscatescu Barrón, J. (1992). *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*. Königshausen & Neumann.
- Zahavi, D. (2003). How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection. *Continental Philosophy Review*, 36, 155-176. <https://doi.org/10.1023/A:1026046404456>