

Abordaje metodológico de la interexistencialidad en *Ser y Tiempo*

Christian Ivanoff-Sabogal¹

Recibido: 23/06/2019 / Aceptado: 26/03/2020

Resumen. Mediante una lectura hermenéutico-fenomenológica se muestran los compromisos metodológicos que soportan el abordaje de la temática interexistencial, eminentemente en el §26 de *Ser y Tiempo* y en constante advertencia de su localización y dependencia sistemáticas. Este esclarecimiento permite, en contraste positivo con el análisis del mundo-entorno del ser-a-la-mano, explicar por qué la indagación interexistencial se pone en marcha en el horizonte cotidiano primario donde están previamente abiertos los coexistentes, tanto mediatamente como referencia intencional en el mundo-entorno, así como inmediatamente en el mundo-compartido. Esta aproximación inicial en la cotidianidad es una demanda metodológica inevitable para el acertado atestiguamiento del estar-uno-con-otro más basal gracias al cual Heidegger logra desvelar la estructura ontológica esencial y a priori del *da-sein* en cuanto ser-con.

Palabras clave: ser; ser-con; estar-uno-con-otro; fenomenología; hermenéutica; Heidegger.

[en] Methodological Approach of the Interexistentiality in *Time and Being*

Abstrac. Through a hermeneutic-phenomenological reading we show the methodological commitments that support the approach of the interexistential theme, eminently in §26 of *Being and Time* and in constant consideration of its location and systematic dependence. This clarification allows, in positive contrast with the analysis of the world-environment of being-at-hand, to explain why the interexistential inquiry is set in motion within the primary daily horizon where the others are previously open, both mediately as intentional reference in the world-environment, as well as immediately in the shared world. This initial approach in daily life is an inevitable methodological demand for the successful witnessing of the most basic being-with-another, thanks to which Heidegger manages to unveil the essential and a priori ontological structure of *da-sein* as being-with.

Keywords: being; being-with; being-with-another; phenomenology; hermeneutics; Heidegger

Sumario: 1. Introducción: tema y motivo. 2. La apertura implícita del coexistente en el análisis del mundo-entorno y su entramado con el mundo-compartido. 3. Vías de acceso inadecuadas al fenómeno dado su carácter derivado. 4. La consideración de la cotidianidad para el proceder hermenéutico-fenomenológico en el horizonte interexistencial. 5. La apertura primaria explícita en el horizonte del estar-uno-con-otro cotidiano en su mutua in-diferenciación. 6. Conclusiones.

Cómo citar: Ivanoff-Sabogal, C. (2020): Abordaje metodológico de la interexistencialidad en *Ser y Tiempo*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (2), 309-319.

1. Introducción: tema y motivo

Antes de una toma de posición sobre el polémico fenómeno de la interexistencialidad en *Ser y Tiempo* es necesaria una rigurosa búsqueda de comprensión de la problemática en la que se enmarca y el método que la aborda. Es decisivo remarcar el carácter temáticamente “derivado” de la problemática interexistencial, dado que se ubica en una investigación abocada a la persecución de los primeros principios de orden ontológico en su conjunción con la

existencia fáctica aperturante. De ahí que avistar verdaderamente este tema suponga el trasfondo de los conceptos fundamentales: la diferencia ontológica, la comprensión preontológica del ser, el cuidado como ser del hombre, etc. Asegurarse en el suelo de una comprensión suficiente es la condición que justifica posteriormente poder asumir positivamente o cuestionar escépticamente el contenido teórico que propone. A la luz de una interpretación re-apropiadora se liberan fructíferamente las posibilidades y tendencias internas, las cuales permanecen inevitable-

¹ christian8ivanoff@gmail.com
Universidad de Heidelberg, Alemania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1978-8670>

mente opacadas, si el tema de la interexistencialidad es pasado por alto en su sentido inmanente, desde el cual se explican a su vez los límites temáticos en los que se circunscribe. De lo contrario uno se exige de antemano de cualquier criterio que permita diferenciar pulcramente entre los problemas genuinos, al encontrarse enraizados en las dificultades internas que promueve la multidimensionalidad de *Ser y Tiempo*, y los pseudoproblemas surgidos de una carencia de claridad interpretativa. Nuestro *tema filosófico-sistemático* se articula en el campo de la interexistencialidad de cara a la metodología que le subyace. A sabiendas que para Heidegger método y cosa son pertinentemente inseparables, la elucidación metodológica abre simultáneamente el fenómeno en cuestión y muestra la razón por la cual el proceder hermenéutico-fenomenológico es una demanda necesaria.

La ausencia de clarificaciones explícitas sobre pasos metódicos y delimitaciones temáticas que destacan en los análisis interexistenciales invita a graves desaciertos interpretativos. Esto sucede sobre todo al poner de relieve fenómenos aislados descuidando el contexto sistemático, la tarea ontológica que ordena al fenómeno respectivo y la etapa analítica en la que se ubican las indagaciones específicas en dirección al desvelamiento del sentido del ser. Estas dificultades generan malentendidos que se van afirmando paulatinamente como tesis populares que se dan ya por sentadas y que lastran la fertilidad teórica, p.e. que el encuentro con un tú está excluido,² que la propiedad del *dasein* en-cada-casomío implica alejarse de los coexistentes,³ que el ser-con (*Mitsein*) es equivalente al uno-mismo impropio y que la propiedad es imposible en el ámbito interexistencial o que,⁴ en suma, para el Heidegger supuestamente “solip-

sista” el ser-con es de escasa importancia.⁵ La clarificación de la metodología de los análisis interexistenciales hace posible desmontar críticamente, por contraste, los malentendidos habituales. Esto presenta el *motivo* del texto. La concentración reposará en *uno* de sus fundamentos que, sin lograr socavarlos en detalle, esclarece lo que subyace como su cimiento común: la falta de atención al abordaje metodológico. Para entrar en materia se toman como hilo conductor dos temas cruciales del §26 de *Ser y Tiempo*, pues son puntos de cristalización en rededor de los cuales se aglomeran *aperturas* interexistenciales primarias: 1) la antecendencia del análisis del mundo-entorno respecto al mundo-compartido y su entramado indisoluble en el marco de la *presencia implícita* del coexistente; 2) la apertura más elemental de los coexistentes en su *presencia explícita*, si bien no llamativa y desapercibida, en la cotidianidad.

2. La apertura implícita del coexistente en el análisis del mundo-entorno y su entramado con el mundo-compartido

Un comentario de Heidegger que manifiesta las presuposiciones teóricas de su procedimiento atañe sin reservas al *planteamiento ontológico de la problemática interexistencial*. Sobre la analítica existencial declara que “solo es capaz, como cualquier interpretación ontológica en general, de interrogar acerca de su ser al ente ya abierto de antemano [...] En este abrir ella se limita a acompañar, para así elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto”.⁶ ¿Dónde puede comenzar a investigarse la interexistencialidad de la existencia? Apelar al concepto de “interexistencialidad” en lugar de “intersubjetividad” no es una decisión antojadiza, sino una demanda temática. Heidegger se propone mostrar el carácter derivado, no falso, de la subjetividad contrastándola con un ámbito más originario en el cual enraíza y del cual surge. La fijación terminológica del hombre como “*dasein*”⁷ pretende ser una traducción conceptual que se adecue al fenómeno para traerlo ante la vista en su desocultamiento propio: ser-ahí, pues *exis-*

² Así p.e. Löwith, K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Freiburg/München: Karl Alber, 2013, p. 169; Rentsch, T. “Interexistentialität”. En: Margreiter, R./Leidlmair, K. (eds.), *Heidegger: Technik-Ethik-Politik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991, p. 146; Koltan, J. *Der Mitmensch*. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012, p. 111. Contra ello, cf. Heidegger, M. *Logik*. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 21 [GA 21]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, p. 235; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24 [GA 24]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975, pp. 393, 421; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26 [GA 26]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, p. 241; *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 27 [GA 27]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001, pp. 141-147.

³ Así p.e. Fynsk, C. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca/New York/London: Cornell, 1986, p. 30; Schlegel, F. *Phänomenologie des Zwischen*. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011, p. 80; Koltan, *op. cit.*, p. 121; Tugendhat, E. “Wir sind nicht fest verdrahtet”: Heideggers “Man” und die Tiefdimensionen der Gründe. En: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, p. 158; Tietz, U. *Heidegger*. Leipzig: Reclam, 2005, p. 81; Tömmel, T.N. “Wie bereit ich’s, daß Du wohnst im Wesen?”. Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen in den Marburger Jahren. En: *Heideggers Marburger Zeit*. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013, p. 337. Contra ello, cf. Heidegger, M. *Sein und Zeit* [SuZ]. Tübingen: Niemeyer, 2006, pp. 263, 297, 298; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20 [GA 20]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979, p. 342, 383; *GA 24*, p. 408; *GA 26*, p. 245; *GA 27*, p. 324.

⁴ Así p.e. Sapontzis, S.F. “Community in Being and Time”. En: *Kant Studies* 69 (1978), p. 332; Theunissen, M. *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 1981, p. 172. Contra ello, cf. *SuZ*, p. 263, 297, 298; *GA 20*, p. 383; *GA 24*, p. 408; *GA 26*, p. 245; *GA 27*, p. 324.

⁵ Así p.e. Rentsch, T. “Zeitlichkeit und Alltäglichkeit”. En: *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2015, p. 209; Olafson, F. A. *Heidegger and the Ground of Ethics*. A Study of *Mitsein*. Cambridge: Cambridge, 1998, p. 97; Knauber, B. *Liebe und Sein*. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie. Berlin/New York: De Gruyter, 2006, p. 111.

⁶ *SuZ*, p. 139. Traducciones a cargo del redactor.

⁷ “*Dasein*” tiene una doble direccionalidad óntico-ontológica conceptualmente diferenciable: ontológicamente significa el ser del hombre (cf. *SuZ*, p. 25, 55, 133; *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3 [GA 3]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, p. 234; *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9 [GA 9]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976, pp. 164, 194, 418; *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Gesamtausgabe Band 22 [GA 22]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993, p. 4; *GA 24*, p. 237; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Band 29/30 [GA 29/30]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, p. 258: a partir de ahora lo llamamos *da-sein*); ónticamente, el hombre fáctico (cf. *SuZ*, pp. 7, 46; *GA 20*, p. 349; *GA 21*, p. 209; *GA 26*, p. 171: a partir de ahora, *dasein*). Esta duplicidad corresponde pertinentemente a la distinción del *Dasein* en su carácter “óntico-ontológico” (cf. *SuZ*, p. 14 ss.). Los conceptos interexistencial e interexistitivo se agradecen a von Herrmann, F.-W. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu „Sein und Zeit“. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, p. 160.

te abierto arrojado y proyectándose situacionalmente en medio de la manifestabilidad de los entes en la apertura del ser, la cual se atestigua gracias al factum originario de la comprensión preontológica del ser que pertenece constitutivamente al *dasein* y quien, por ende, está esencialmente expuesto a la apertura de los entes *en tanto que* entes, siendo uno de estos entes comprendidos en su ser (o mal comprendidos en la impropiedad) otros *dasein*, es decir, los coexistentes que están ya abiertos mostrándose en su presencia implícita o explícita. No es oportuno permanecer en la conceptualidad “subjetiva” sobrecargada semánticamente y precisamente radicalizada en vista del ser del hombre qua *da-sein* que es esencialmente ser-con y que se encuentra actual o potencialmente en una relación inextricable con otras existencias, es decir: interexistencialidad. La concreción de la existencia sucede en un mundo que le concierne y compete afectivamente, el cual es mantenido abierto en la mera facticidad del desempeño existente del *dasein*. Como la existencia del *dasein* integra la interexistencialidad y siendo el *dasein* constitutivamente un ser-con, es perfectamente consecuente que Heidegger hable sobre el ser-en-el-mundo como un “ser-en-el-mundo-con”.⁸ Ahora bien, expulsada la interpretabilidad a la luz del esquema sujeto-objeto es sabido que la existencia que está salida y saliéndose “fuera” y el mundo como el “fuera” son dos caras de la misma moneda en torno al fenómeno unitario del *da-sein*, ya que la existencia siempre ya „ha salido de sí misma, ex-sistere, es en un mundo“.⁹

Ahora, la indagación interexistencial está antecedida en *Ser y Tiempo* por la exposición del mundo ocupacional-circunscriptivo (*besorgte-umsichtige Umwelt*) mediante el cual Heidegger busca desvelar la manera de ser de aquellos entes próximos que no son objetos distanciados o abstractos, sino entes-a-la-mano dentro de un entramado significativo, el cual concierne, ocupa y afecta al *dasein* que *se encuentra* siempre ya comprendiéndolos preontológicamente: la mesa en cuanto mesa y para sentarse, la pluma en cuanto pluma y para escribir, etc. De esta manera, y en consonancia con la supresión del esquema sujeto-objeto como plataforma cognitiva originaria de la explicación teórica, se logra esclarecer más pormenorizadamente qué es la estructura ontológica de mundo en ser-en-el-mundo. El coexistente no está inicialmente coimplicado en este campo fenoménico, porque es un *da-sein*, por lo que ha de ser captado como un quién que se diferencia radicalmente desde una perspectiva ontológica del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y del ser-a-la-vista (*Vorhandenheit*).¹⁰ Lo decisivo es que la “limitación no fue necesaria solo en vista de la simplificación de la explicación”,¹¹ sino también porque el coexistente no *es* algo diferente a los útiles y los objetos, sino que *es* diferente, porque *existe*. Las maneras ontológicas de ser del ser-a-la-mano (útiles) y del ser-a-la-vista (objetos) están ciertamente diferenciadas, aunque ambas pueden ser igualmente subsumidas en un categorial “qué

(ser-a-la-vista en un sentido amplísimo)”,¹² de lo cual está apartado *ontológicamente* el coexistente por su carácter de *da-sein*. Las elucidaciones precedentes se ordenan hacia la salvaguarda de la tesis: el coexistente no está metódicamente suspendido del análisis del mundo-entorno porque sea insignificante, sino precisamente por su mayor dificultad intrínseca. Se trata de la dificultad de captar al *da-sein* filosóficamente, ya sea el propio o el de otro, como fenómeno que se muestra a sí mismo desde sí mismo, dado que en él anida una tendencia ocultadora respecto a su propio ser, en tanto que la finitud y apertura ínsitas a la existencia implican una pesadez de la que *uno* rehúye y que *uno* bloquea en la impropiedad. Dado que el fenómeno del *da-sein* en absoluto, sea el propio o ajeno, es “ontológicamente lo más lejano”,¹³ es inconsecuente iniciar la investigación en la interexistencialidad. Veamos la razón de la dificultad más de cerca.

El detenido análisis del mundo-entorno de los entes circundantes a la mano antecede al del explícito “mundo-del-nosotros” o “*mundo-compartido*”.¹⁴ Esto se explica por la dificultad que surge del *dasein* mismo en acentuación de su impropiedad, porque “próximamente y por lo general está aturdidamente absorbido por su mundo”¹⁵ gracias a (no a causa de) las relaciones de remitencia constitutivas al entramado de nexos significativos de la mundaneidad del mundo que está soportada por la comprensión preontológica del ser que se abre y articula máxime de acuerdo a ellas: esto para lo otro y lo otro para aquello y así continuamente en esta plataforma de transiciones en las que la existencia se posa existencialmente (sin saberlo) para obnubilar su determinación existencial de ser su propia tarea insoslayable: que existe y que, existiendo, ha de existir, poniendo en juego su propio ser en aquello que desempeña. Al mismo tiempo se despliega el acontecer de la temporalidad en su modificación que acentúa el futuro de acuerdo a un estar constante e implícitamente a la expectativa de lo que está pendiente y por-venir en el entretejido de dichas relaciones. Precisamente cuando estas relaciones significativas se interrumpen o suspenden, p.e. en la angustia, nos encontramos desorientados, porque de antemano han estado marcando y articulando la pauta del ritmo de la existencia, por lo que en este caso el entorno no ofrece algo con lo que ocuparnos, en lo cual pudiéramos estar entre-tenidos, es decir, tenerse a uno mismo entre las cosas comprendiéndose desde ellas. En este absorbimiento mundano los coexistentes comparecen y se hallan tácitamente los unos a los otros en inmediata orientación de cara al entretejido significativo del mundo-entorno. Una lectura atenta de *Ser y Tiempo* no puede obviar la continuidad temática entre el análisis del mundo-entorno y la posterior introducción en él de la interexistencialidad. Si echamos una mirada retrospectiva ya estando en el horizonte explícitamente interexistencial, es fácil reparar *ex post* que el coexistente está co-temática e implícitamente presente en tales análisis precedentes, si bien no

⁸ GA 24, p. 394: “Mit-in-der-Welt-sein”.

⁹ GA 24, p. 242

¹⁰ SuZ, p. 118.

¹¹ SuZ, p. 118. Esto ha sido ignorado paradigmáticamente por Theunissen (*op. cit.*, pp. 167, 171).

¹² SuZ, p. 45. Cf. Von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“. Band 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 104, 157.

¹³ SuZ, p. 15, cf. GA 58, p. 29; GA 20, p. 202; GA 24, p. 220.

¹⁴ SuZ, pp. 65, 118.

¹⁵ SuZ, p. 113.

necesariamente de cuerpo presente, sino como alguien integrando y constituyendo, en cuanto que también es un ser-en-el-mundo, el entramado de relaciones significativas que instituyen la estructura ontológica del mundo: la mundaneidad. De ahí que la dimensión interexistencial ya se encuentre jugando silenciosamente un papel decisivo en el análisis del mundo-entorno, pues los coexistentes “co-comparecen”¹⁶ en él como dimensión de sentido a priori, si bien esta se puede concretar fácticamente como mero trasfondo implícito o manifestarse en un primer plano.

Una vez explicada la necesidad metódica de tratar primero el mundo-entorno por razón de la dificultad del fenómeno “*da-sein*” cabe legítimamente preguntarse por su relación con el mundo-compartido. La posibilidad interna de la comparecencia implícita de los coexistentes en el mundo-entorno, en donde prioritariamente se ha de tratar con útiles, reposa en que la diferencia entre el mundo-entorno y el mundo-compartido es puramente analítica y no pretende ninguna separación modular entre ambos al modo de dos piedras individualmente separadas y que mantienen estrictamente su individualidad al conformar una muralla. Entre aquellos se establece una “curiosa conexión de compenetración”¹⁷ habiendo entre ambos una relación de movimiento bascular. Sin embargo, el acento puede recaer correspondientemente en uno o en otro en vista de la concentración analítica sobre el ser-junto (*Sein-bei*) del mundo-entorno o sobre el ser-con del mundo-compartido. P.e., la sucesión de la investigación puede abordar primero la mesa, el libro, la pared, la biblioteca y luego el colega. Tal es una posible perspectiva. La aproximación inversa es igual de legítima en base a la unidad de los momentos estructurales del ser-en-el-mundo que aún en sí igual de originariamente a ambos mundos fácticos, dado que sus horizontes se solapan mutuamente al pertenecer ambos a la mundaneidad como estructura a priori de cualquier mundo existitivo fáctico. Partiendo del mundo-compartido es posible establecer la referencia al mundo-entorno, por lo que desde un encuentro con un colega se puede recalcar luego la mesa, la tasa y el libro, porque los coexistentes se encuentran con el otro necesariamente junto a los entes que no tienen el carácter de ser del *dasein*, ya sea incluso solo bajo el amparo del cielo y sobre la tierra.

Desde los útiles intramundanos del entorno inmediato surge necesariamente una remitencia hacia los otros, la cual no es intencionalmente colocada y sí fungientemente llevada a cabo en el mero desempeño de la vida que trata con aquellos útiles. Esto no se enmarca en una remitencia accidental y ocasional, sino “esencial”¹⁸

que está establecida constitutivamente entre útil y coexistente, entre mundo-entorno y mundo-compartido. Tal afirmación se deriva necesariamente del ser-en-el-mundo como estructura fundamental unitaria y al mismo tiempo diferenciable en su complejidad. De ahí que no se pueda defender que “en el ser-en-el-mundo como ocupación con los entes-a-la-mano [...] no encontremos un tú y un nosotros”.¹⁹ Posar mayor relevancia a uno u otro “no es meramente una advertencia explícita, sino primariamente una toma de orientación instructiva de la vida completa”,²⁰ por lo que el mundo-entorno o el mundo-compartido será analítica o fungientemente privilegiado en la medida en que tal o cual determine el comportamiento comprendedor del desempeño vital momentáneo. Así, se muestra el carácter elástico de la atención a la relación estructural entre ambos mundos y su mutua implicación. “Aquí no hay ninguna frontera; la ‘repartición’ puede desplazarse en cada instante”²¹ a causa de las diversas posibilidades de estancia y de atención propias del desempeño existitivo dinámico, pues plegándose eminentemente a uno no se exime en lo más mínimo de su pertenencia esencial al otro. Por eso, “si se quiere identificar el mundo como tal con los entes intramundanos, habría que decir que ‘mundo’ es también *Dasein*”,²² en lo cual “*Dasein*” menta nada menos que “los otros en su coexistencia”,²³ ya que están presentes como punto de remitencia de las relaciones significativas constituyentes de los útiles. P.e. el escritor se encuentra presente con el editor o el lector como punto de referencia esencial del libro que escribe, si bien no es necesario que estén de cuerpo presente en el despacho o tan siquiera tomados en cuenta intencionalmente. En este sentido, “los otros pueden salir al encuentro desde el mundo-entorno”.²⁴ *Pueden*, es decir, no es necesario; hay otras posibilidades más complejas que sobrepasan este nivel basal. Si se desatiende este primerísimo enfoque del coexistente partiendo del análisis del mundo-entorno, se desemboca en las más desacertadas conclusiones, como que “la comprensión existitiva de los otros funciona según Heidegger esencialmente mediante

¹⁶ *SuZ*, p. 117.

¹⁷ Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920). Gesamtausgabe Band 58 [GA 58]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993, p. 56; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Gesamtausgabe Band 59 [GA 59]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, p. 173. de Lara, F. *Phänomenologie der Möglichkeit*. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923. Freiburg, München: Alber, 2008, p. 47 es de los pocos que advierten claramente esta confluencia esencial.

¹⁸ *SuZ*, p. 117. “Los prójimos siempre están ahí, con quienes nos topamos cotidianamente, incluso en ausencia de una relación existitiva explícita por parte de un *Dasein* hacia los otros” (*GA 24*, p. 410).

¹⁹ Binswanger, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. En: *Ausgewählte Werke Band 2*. Heidelberg: Asanger, 1993, p. 6.

²⁰ Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61 [GA 61]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, p. 95.

²¹ *GA 61*, p. 96. Esta comprensión modular del mundo-entorno y mundo-compartido subyace a los comentarios de Elliston, F. A. (“Heidegger’s Phenomenology of Social Existence”. En: *Heidegger’s Existential Analytic*. The Hague/Paris/New York: Mouton, 1978): “As we initially encounter them, others are a dimension of things ready-to-hand [...] This reference to others, built into the meaning of both tools and the work they are used to produce, is the basis for public world” (pp. 63, 64). Por eso se pregunta: “Heidegger’s illustrations are typically drawn from the realm of the ready-to-hand. Would the same conclusion follow if the focus were others instead of tools?” (p. 75). Esta pregunta ya fue respondida positivamente en nuestros esclarecimientos anteriores.

²² *SuZ*, p. 118. Así también Michalski, M. *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier, 1997, p. 191.

²³ *SuZ*, p. 123.

²⁴ *GA 20*, p. 330.

la comprensión de su ‘mundo’,²⁵ ya que supuestamente el coexistente como tal puede ser encontrado y tratado solamente a través de su mediación por los útiles, mostrándose exclusivamente por medio de ellos.

Nos concentramos en el mundo-compartido y preguntamos: ¿qué sucede con el encuentro presencial-corporal? P.e. alguien se encontraba estudiando en la biblioteca en plena soledad presencial – sin dejar de ser ser-con. Luego, completado el estudio planeado sale a la calle, en donde encuentra a otros coexistentes. ¿Cómo los encuentra y abre, considerando la manera de existir cotidiana promedio en la cual por lo general nos sostenemos todos?

3. Vías de acceso inadecuadas al fenómeno dado su carácter derivado

Heidegger caería en una precipitación metódica si adoptase la vía de acceso al fenómeno del más primario estar-uno-con-otro (*Miteinandersein*) en una relación eminente en el sentido de una vinculación directa con un “tú”, siguiendo en ello la supuesta consigna según la cual “en el orden fáctico de las relaciones no eres ‘tú’ el último, sino el primero”.²⁶ La inmediata cercanía de un tú y la explícita direccionalidad intencional hacia ese posible tú no implican de ninguna manera que las presuposiciones ontológicas de tal encuentro estén ya sacadas a la luz o que la comprensión preontológica que se tiene sobre ese ente “tú” en su ser esté ya teóricamente desvelada. Abstenerse de abordar directamente el fenómeno “tú” no es banalizarlo, sino que implica discernir la complejidad de sus presupuestos fundamentales, por lo que su carácter fundadamente “derivado” significa reconocer su sentido propio. Sobre la condición derivada de la problemática del tú en el contexto de la pregunta por el ser se ha de afirmar que “en el orden de la gradación de fundamentación existencial-ontológica es lo último”, si bien el tú ya abierto y temáticamente advertido en cuanto fenómeno múltiplemente fundado comúnmente “se considere óntico-fácticamente como lo primero y lo próximo”.²⁷ Sucede con el tú, gracias a su cercanía óntica, lo que en el contexto del ser del hombre se presenta como la tendencia habitual, esto es, que en base a su obvia cercanía en realidad es “ontológicamente lo más lejano” y en el contexto ontológico de fundación lo que se alcanza en último término. La captación temática del estar-uno-con-otro más basal se vuelve una ardua tarea filosófica debido a que carece de llamatividad y se sepulta al ser pasada por alto dándose por sentado. Como “su co-estar-ahí en el mundo-entorno es completamente inmediato, no llamativo y obvio”²⁸, se vuelve temática-

mente un problema buscarle la explicación a tal obviedad, porque ha de ser tematizada en su carácter de obviedad, sin que sea modificada a un objeto avistado. La “no llamatividad y obviedad”²⁹ son características fundamentales que pertenecen inicialmente al coexistente por causa de su integración a la cotidianidad, a su vez, pasada por alto. Como condición de posibilidad previa para poder tomarlos directamente en consideración ha de suceder algo, por más banal que pueda ser, para que el *dasein* afectado y concernido por tal acontecimiento pueda tomar distancia de aquello en lo que no destacadamente está entre-tenido y pre-ocupado, para así poder dirigir la atención con-centrada al coexistente que se destaca de la medianía obvia. Hasta que no ocurra la atención directa hacia alguien no se puede establecer un tú explícito tomado en consideración.

P.e. ateniendo una lección universitaria uno no se pregunta por qué hay otros o por qué están ahí de antemano abiertos para un comportamiento comprendedor que no requiere de ningún esfuerzo teórico. Tal circunstancia no sucede por desidia, sino que más bien los damos positivamente por sentados ahí en su presencia obvia, ya sea incluso simplemente como parte constitutiva esencial u ocasional del paisaje circundante en el cual estamos absorbidos y no distanciados reflexivamente. En efecto, no es sorprendente que Heidegger no aporte ninguna comprobación de la “realidad” externa de los coexistentes. La razón de ello radica en que son un factum previo que hace posible el entramado interexistencial en el cual está integrada la existencia misma en cuanto ser-con. Este factum interexistencial no puede ser el resultado lógico de un proceso de pensamiento discursivo a partir del cual se alcance un comprobante para la “realidad” de los otros. Por el contrario, ellos son precondition de posibilidad de tal resultado, pues sin su propia y espontánea apertura no sería posible una tematización que tendiera hacia ellos gracias a un acto reflexivo de la consciencia cognitiva. Toda pregunta por su “realidad”,³⁰ acceso, aseguramiento y certeza presupone directamente el estar-uno-con-otro cotidiano e indirectamente gracias a él su fundamento a priori en el ser-con. Solo “porque el Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, es desde sí mismo un ser-con, es que hay algo así como un estar-uno-con-otro”.³¹ No se puede preguntar intencionalmente por lo que previamente y de alguna manera, por más indeterminada y turbia que sea, no ha surgido en su manifestabilidad y mostración. Esto no excluye de ninguna manera, sino más bien incluye captar y plantear la problemática ontológica acerca de cómo “son”,³² i.e. cómo se abren y son abiertos los otros en su ser. La facticidad del estar-uno-con-otro en la cotidianidad de un mundo-compartido es un factum por detrás del cual no se puede ir más allá, sea que – precisamente – se busquen desvelar sus propias condiciones de posibilidad en las determinaciones existenciales del ser-con como el fundamento explicativo para el “estar remitidos

²⁵ Siegfried, M. *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*. Freiburg, München: Alber, 2010, p. 124. Cf. Theunissen, op. cit., pp. 167, 171; Ruchlak, N. *Das Gespräch mit dem Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004, p. 223; Henschen, T. *Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode*. Paderborn: Mentis, 2010, pp. 233, 235; Koltan, op. cit., p. 122.

²⁶ Löwith, op. cit., p. 144.

²⁷ SuZ, p. 225.

²⁸ GA 20, p. 329.

²⁹ SuZ, p. 121.

³⁰ SuZ, p. 119.

³¹ GA 20, p. 330.

³² SuZ, p. 116.

*los unos a los otros*³³ que, desde su integración esencial al más primario nivel pre-teórico existivo, antecede a cualquier investigación objetivante. P.e., el experimento mental sobre un hombre solitario que se encuentra en una isla desierta no tiene el más mínimo interés para el análisis interexistencial hermenéutico-fenomenológico. La escenificación gnoseológica es pensada por parte de un hombre no fingido que piensa sobre otro hombre fingido sin hombres. Esto deja claro que el experimento escenificado no solo surge emancipándose en abstracción de un mundo compartido fáctico, sino también que el experimentador necesariamente presupone este mundo de la vida como lo dado de antemano y de lo cual se aparta por contraste. La perspectiva desde la cual está enfocada la experimentación mental pasa por alto la más basal obviedad en la cual aparece primariamente el coexistente, de lo contrario sería incomprensible el sentido y la motivación de proponer tal experimentación.

Para Heidegger, la pregunta con pleno sentido no es *si* el coexistente está “ahí” y qué sea éste, sino cómo está fácticamente “ahí” en su apertura primordial. Para la ontología fundamental no puede ser una tarea el ocuparse con la base gnoseológica que garantice cognitivamente la unidad intersubjetiva, ya sea accidental o esencial, entre dos consciencias entre sí, para demostrar teóricamente la realidad o accesibilidad epistémica del coexistente, de modo que se pueda constatar su ser sujeto personal gracias al resultado demostrativo de su presencia real. En perspectiva fundamental-ontológica el problema gnoseológico de la cognoscibilidad de los coexistentes en su realidad sería un mero pseudoproblema, el cual deriva de un pseudoproblema previo más hondo, a saber, aquel sobre la realidad del mundo externo. Pasar por alto el fenómeno del mundo y del ser-en-el-mundo trae consigo consecuencias. Ya sabemos que ser-en-el-mundo es en su alcance completo un “ser-con-el-otro-en-el-mundo”.³⁴ Al omitirse atencionalmente el fenómeno del mundo es inevitable que se lo desatienda en cuanto esencialmente un mundo-compartido, por lo que la problemática de la realidad vuelve a surgir, pero ya no la del mundo externo, sino la de los coexistentes. Esta es la presuposición implícita que subyace a la pregunta gnoseológica acerca de cómo se puede asegurar la “realidad” de los prójimos. Por ende, el análisis se inicia en la “la cotidianidad próxima”³⁵ del mundo-compartido en común.

4. La consideración de la cotidianidad para el proceder hermenéutico-fenomenológico en el horizonte interexistencial

Para acceder al fenómeno que se pretende desvelar en sus determinaciones esenciales no se puede apelar al paradigma de la fenomenología reflexiva en la que un ego absoluto trasciende intencionalmente la inmanencia de su consciencia constituyente hacia la consciencia de otro ego constituido, cuya realidad se asegura

noético-noemáticamente para concluir la “intersubjetividad monadológica”.³⁶ Para Heidegger es ingenuo y temáticamente derivado preguntar en el marco del primer paso *si* el coexistente puede ser asegurado en su realidad externa y, en caso positivo, *qué* sea éste como objeto de tematización objetivante. Al contrario, lo candente radica en preguntarse cómo se da abriéndose y cómo se está precomprendiendo implícitamente al coexistente que ya se está mostrando de alguna u otra manera en la más inmediata cotidianidad. El problema del acceso al coexistente no puede pasar por alto la “obviedad” de que fácticamente está “ahí”, pues precisamente la tematización de tal obviedad es lo que permite el acceso a lo a priori desapercibido y olvidado. El punto de partida del análisis en *Ser y Tiempo* se pone a la obra en la manera de existir mentada por la cotidianidad, la cual es conceptualmente ambigua, ya que puede remitirse a un “qué” o a un “cómo”. Que Heidegger afirme repetidas veces la equivalencia entre cotidianidad e impropiedad colisiona directamente con otras afirmaciones donde la cotidianidad no es necesariamente impropia. Este problema inmanente obliga a resolverlo desde la sistemática interna, para, desde ella, echar luz sobre la aparente contradicción. Atestiguar la no coincidencia entre cotidianidad e impropiedad es la única manera de comprender apropiadamente el estar-uno-con-otro cotidiano.

La cotidianidad designa, en primer lugar, la manera del existir no contemplativa en el desempeño inmediato de algún ocuparse, en el cual el existir está involucrado sin ningún distanciamiento reflexivo al respecto. Así, la cotidianidad es un campo de juego, un “qué” en el cual por lo general *existe* el *dasein*. En un sentido permeable atañe a todas las posibilidades no excepcionales de la existencia que constituyen el más primario horizonte de sentido, dentro del cual ellas presentan lo más próximo y cercano del ser-en-el-mundo ocupado y solícito, en las cuales “se mueve principalmente”³⁷ en medianía con plena familiaridad y sin ninguna necesidad de elaboración teórica. Este campo de juego como un “qué” es ciertamente poroso y elástico. Las posibilidades de la existencia en tanto determinaciones que desde su contenido delimitan el campo de juego cotidiano pueden concretarse fácticamente de manera variada para los diversos hombres. Lo decisivo radica en que ninguna presenta una “posibilidad eminente de la existencia”,³⁸ ya que a la cotidianidad le pertenece constitutivamente una sana habituación que impide que las posibilidades articuladas por ella sean captadas explícitamente en distanciamiento intencional. Por eso, una posibilidad extra-ordinaria de la existencia puede deslizarse hacia la cotidianidad, p.e. una relación amorosa, por lo que se convertiría en una habituación (este concepto es ajeno a cualquier consideración valorativa). Su carácter extra-ordinario se manifiesta solo gracias a una toma de distancia intencional-atencional. Esto trae consigo una interrupción del estar implicado participando en el desempeño inmediato de la posibilidad, pues

³³ *GA 20*, p. 331.

³⁴ *SuZ*, p. 411.

³⁵ *SuZ*, p. 116.

³⁶ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg: Meiner, 2012, p. 89.

³⁷ *SuZ*, p. 59.

³⁸ *SuZ*, p. 370.

nos hemos distanciado intencionalmente de esta participación inmediata y, colocándonos frente a ella, estamos reflexionando *sobre* ella. Como esta cotidianidad es el subsuelo previo irreflexivo que aguanta desde su familiaridad obvia la existencia, afirma Heidegger que “todo existir es tal como es partiendo desde este tipo de ser y regresando hacia él”.³⁹ Esta cotidianidad rutinaria como un específico “qué” de lo que desempeñamos no tiene de por sí ningún vínculo con la impropiedad, porque se trata de una determinación esencial en cuanto trasfondo y contexto mundano-vital inmediato, en el cual también se sostiene la propiedad. Es fundamentalmente erróneo afirmar que la “insignificancia de la cotidianidad”, pues “siendo diariamente, el *Dasein* es un ser caído”,⁴⁰ sería superada en la propiedad como estado angélico. Las modalidades de propiedad e impropiedad no aluden un hacia-qué del comportamiento intencional, sino el cómo de la auto-apertura que se asume en su existencia finita o no y que es el fundamento de determinación desde el que se determina la modalidad del comportamiento descubriendo intencional. La “apertura *propia* modifica igual de originariamente el descubrimiento del ‘mundo’ fundado en ella y la apertura de la coexistencia de los otros. El ‘mundo’ a-la-mano no cambia en su contenido, no se reemplaza el círculo de los otros”.⁴¹ Las modalidades guardan una independencia total del contexto espacio-temporal, ya que son un “cómo”.

Ahora bien, gracias a la manera de proceder acompañante-participante del análisis hermenéutico, que comienza yendo con la dirección de sentido del despliegue de lo fácticamente presente sin objetivarlo de antemano en la actitud de una consciencia que contempla un mundo representado reflexivamente “ante-los-ojos”, Heidegger llega a la conclusión que el *dasein*, cuya tendencia se dirige a descargarse existentially del propio peso ontológico de su ser como cuidado, por lo general *también* se desempeña afectivo-comprendedoramente en la impropiedad olvidadiza del ser – las razones precisamente mostrables de ello sobrepasan con creces nuestros estrechos límites temáticos. Por eso la cotidianidad también puede englobar el “cómo” de la impropiedad; ya no un “qué”. Si bien esta diferencia conceptual no aparece explícitamente en los textos de Heidegger, está filológica y temáticamente fundada.⁴² Esta diferenciación interpretativa es imprescindible para evitar afirmar que Heidegger “desvaloriza la coexistencia, así como el trasfondo del mundo de la vida, a una praxis cotidiana promedio y completamente deficiente”.⁴³ Menciones de tal talante desconocen la metodología hermenéutico-fenomenológica desde la que se aborda la interexistencialidad, pues obvian que se enfoca y tematiza la cotidianidad para desvelar en ella las estructuras fundamentales óntico-ontológicas del *dasein*. Ella permite dejar ver y explicitar los fundamentos latentes y previo-concomitantes del *da-sein* en tanto aquello que permanece

preontológicamente implícito. Si los fenómenos a desvelar en la interpretación acompañante no estuvieran de antemano existitivo-preontológicamente experimentados en la cotidianidad (qué), sea incluso simplemente como huida bloqueadora-ocultadora ante la manifestación originaria de los mismos (cómo), la fenomenología hermenéutica se mantendría completamente descalificada. Su acreditación es la conceptualización filosófica de las condiciones de posibilidad existencial-ontológicas que se atestiguan como las estructuras formales de los fenómenos cotidianos y obviados. Estos presentan las concreciones fácticas que constituyen en el nivel óntico-existitivo el suelo fenomenalmente asegurado de la interpretación, p.e. que hay otros coexistentes *ahí*. “Lo que *es* ónticamente a la manera de la medianía cotidiana puede muy bien ser captado ontológicamente en estructuras precisas”.⁴⁴ El estar-uno-con-otro fáctico y existitivo permite acceder mediante su desvelamiento analítico al ser-con a priori que lo explica y fundamenta. Este movimiento circular o en zigzag es posible gracias a la diferencia fenoménica entre el nivel existitivo y el existencial. Lo existitivo (*existenziell*) menta el desempeño fáctico y óntico del *dasein* en las más diversas posibilidades junto a lo útiles y objetos, así como con los animales y con los otros hombres. Para este desempeño no es necesaria una actitud reflexiva explícita sobre algún propósito o plan o acaso una profunda doctrina ontológica, pues el *dasein* lo lleva a cabo simplemente en su mero estar viviendo y siendo de tal o cual manera.⁴⁵ Divergiendo de y, al mismo tiempo, apoyándose en ello lo existencial (*existenzial*) integra el procedimiento explícito de la analítica teórico-ontológica, la cual tiene por meta los existenciarios a priori y formales del *dasein*.⁴⁶ Con respecto a lo dicho, y recordando lo mencionado líneas arriba sobre el concepto de cotidianidad, se hace comprensible el título del §26: “*La coexistencia de los otros y el ser-con cotidiano*”. En él no se pre-juzga sobre propiedad o impropiedad. Un estudio atento de este fenómeno no puede omitir que tanto el cuidado para con los otros (*Fürsorge*) apropiado así como el impropio *pueden* ocurrir en el marco del “estar-uno-con-otro cotidiano”⁴⁷ existitivo. Gracias a la duplicidad positiva de la vinculación estructural entre los dos sentidos del concepto de cotidianidad y en vista del desempeño existitivo preontológico en la cotidianidad inmediata, se puede comprender el traslado temático que ocurre casi violentamente y sin mayores advertencias entre el §26, que todavía se mueve en un avistamiento muy amplio que toca tanto aspectos formales, así como propios e impropios, y el §27, donde Heidegger enfoca directamente el análisis hacia la manera impropia de la existencia del *dasein* como uno-mismo. Si se inicia una exposición sobre la problemática del ser-con en el §27, el cual ya está atravesadamente cargado de presuposiciones, se afirma erróneamente que las características determinantes de “la esfera del ser-con serán negativas”.⁴⁸

³⁹ SuZ, p. 43.

⁴⁰ Garrido Perinián, J.J. “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”. En: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), p. 192.

⁴¹ SuZ, p. 297.

⁴² Cf. SuZ, pp. 17, 44, 106, 122, 310, 370.

⁴³ Tietz, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁴ SuZ, p. 44.

⁴⁵ P.e. SuZ, pp. 12, 193, 280, 312.

⁴⁶ P.e. SuZ, pp. 12, 16, 149, 153, 181, 192, 266.

⁴⁷ SuZ, p. 122.

⁴⁸ Perinián, *op. cit.*, p. 179.

5. La apertura primaria explícita en el horizonte del estar-uno-con-otro cotidiano en su mutua indiferenciación

Como se puede ver, la problemática se plantea sobre el sentido en el cual el coexistente está primariamente “ahí” abierto cotidianamente. La tematización de la interexistencialidad parte de una presuposición de base: el otro *dasein*, el coexistente, está de alguna manera todavía muy indeterminada “ahí”, lo cual permite *ab ovo* anclar la estancia humana en la “facticidad del estar-uno-con-otro”.⁴⁹ Esta presuposición es una trivialidad que nadie puede negar fundadamente y que justamente por eso puede ser colocada como piedra de toque: familia, amigos, colegas, desconocidos están sencillamente “ahí”. ¿Qué es más obvio y, en consecuencia, menos llamativo que la presencia “ahí” dada de los coexistentes fácticos? “Se habla con los otros, se entablan amistades, se ama. Uno mismo crece en la comunidad con otros”.⁵⁰ El enfoque hermenéutico-fenomenológico permanece obstinada y comprometidamente en tal trivialidad “*hasta que estas, las trivialidades más triviales, se vuelvan absolutamente problemáticas*”.⁵¹ Estas trivialidades son obviadas en su primordialidad dado su carácter obvio y bajo cuyo manto se ocultan tendencialmente fenómenos esenciales que generan problemas teóricos de primer orden. La “obviedad óptica”⁵² de la presencia inmediata y, por ello, no necesariamente advertida de los coexistentes, el hecho de que por lo general siempre hay alguien “ahí”, no solamente delata ya de entrada una *comprensión a priori preontológica* de los mismos en tanto que entes, sino que también encamina erróneamente hacia una aparente obviedad ontológica respecto al *ser de los entes coexistentes* que se encuentran ahí. Este es el punto central. Ciertamente se les asigna diferencias ópticas en contraposición a otros entes, p.e. razón. Pero el ser de los coexistentes (igual de originariamente que el ser de sí mismo) es captado implícitamente en el horizonte dentro del cual se sostiene próximamente la comprensión preontológica del ser, a saber, la idea del ser según el ser-a-la-vista *en sentido amplísimo*, el cual se erige como exclusiva y excluyente manera-de-ser de todos los entes, esto es, el olvido del ser en perspectiva del reflejamiento ontológico. El análisis no puede, consecuentemente, “dar por obvia y exenta de una investigación la estructura *ontológica* de lo así ‘dado’”,⁵³ por más evidente que parezca a primera vista. Para evitar este desliz, Heidegger pone en marcha la investigación del estar-uno-con-otro en el desempeño fáctico de la existencia en el horizonte de la obviedad no destacada ni llamativa de la cotidianidad.

Heidegger se propone rescatar la cotidianidad de su olvido conceptual-teórico. El olvido que la pasa por alto no es ni una mera arbitrariedad ni una falta teórica de rigurosidad y penetración intelectual, sino que reposa en la propia estructura de la cotidianidad como tal,

pues está caracterizada por una indiferencia positiva que hace posible el mero estar viviendo sin tener que pensar explícita y filosóficamente sobre el vivir, por lo que dicha in-diferencia no se da en una previa toma de conocimiento y desde la posterior conclusión sobre el carácter poco interesante de la misma. Tal acto reflexivo de la consciencia cognitiva presupondría precisamente ya haber identificado a la cotidianidad y ya haberse sustraído de ella intencionalmente. Lo cual es imposible, porque este ámbito previo en la inmediatez de su unidad experiencial originaria se mantiene de buenas a primeras absuelto de e inaccesible a una mediatización objetivante-distanciada gracias a su carácter pre-teórico no llamativo y, por ende, obviado. Un ejemplo puede esclarecer el carácter indiferente de la cotidianidad que se obvia gracias a su proximidad óptica: comúnmente no se presta atención a las gafas, sino a lo que ellas mismas ocultándose permiten que sea mirado. Siempre nos encontramos imbuidos y articulados *en* una circunstancia fáctica sin adoptar una distancia diferenciadora – poder re-reflexionar representativamente *sobre* algo o alguien exige una modificación actitudinal altamente compleja.

Los coexistentes en el mundo-entorno-compartido están ahí conjuntamente entre sí, ante todo en el ámbito de la indiferencia constitutiva de la cotidianidad inadvertida, precisamente porque la presencia de los otros ya se da sin más por sentada. Por eso, persiguiendo al y participando del sentido propio de la cotidianidad como punto de partida conductor de la investigación, los otros se determinan como siendo otros in-diferentes, literalmente no-diferenciados, lo cual no excluye que cada uno se sepa implícitamente un yo corporal o un ente metafísicamente individualizado espacio-temporalmente en identidad numérica. Cuando se toma en consideración este estado de cosas dentro del ámbito de la diferenciación ha de afirmarse que el *dasein* no se diferencia de los otros en el más inmediato y cotidiano estar-uno-con-otro, en la medida en que todos existen de entrada y próximamente en una presupuesta obviedad. De acuerdo a su propio sentido no llamativo no puede desempeñarse en ella una diferenciación temática explícita. Una posible diferenciación presupone una pura aprehensión distanciada, es decir, un “no-circunspecto solo-mirar”⁵⁴ en el cual no se puede sostener la cotidianidad, porque de lo contrario la ocupación circunspectiva se haría imposible en favor de una ocupación aprehensiva que toma distancia de aquello con los que se encuentra. Esta actitud “contemplativa” es una situación en la que pocas veces se mantiene el *dasein*. Así, los coexistentes están “ahí” en la apertura del mundo-compartido en plena familiaridad y sin ningún tipo de *captación temática respecto a su presencia*, a partir de la cual se haría viable un diferenciarse de acuerdo a algún criterio. Además, una diferenciación no es una operación sencilla, sino que presupone la captación autorreferencial (referencia a sí mismo) y alioferencial (referencia a los otros), así como también “el frente a lo cual”⁵⁵ de la diferenciación como acto reflexivo. La reflexión ejecutada activamen-

⁴⁹ SuZ, p. 120.

⁵⁰ GA 58, p. 33.

⁵¹ GA 58, p. 36.

⁵² SuZ, p. 116.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ SuZ, p. 69. Tanto circun-spección (*Umsicht*) como in-spección (*Hinsicht*) son modos de la ocupación.

⁵⁵ SuZ, p. 119.

te como “autocaptación” de un sujeto que volviéndose hacia sí intencionalmente se capta representativamente como objeto no se ha de confundir con la “auto-apertura” pre-ontológica y fungiente,⁵⁶ la cual irreflexivamente se mantiene abierta y expuesta a y con los otros en el contexto de la cotidianidad. Líneas arriba preguntamos cómo se abriría y se abrirían los coexistentes cuando uno abandona la biblioteca y sale a la calle. La respuesta parece propositivamente rudimentaria y sin embargo es ciertamente compleja de acuerdo a sus presupuestos: cotidianamente por lo general los coexistentes no son temáticamente advertidos.

El procedimiento analítico en vista de la ausencia de diferenciación debido a la mutua no captación temática se ubica en la “manera próxima y elemental del encuentro mundano”⁵⁷ entre coexistentes. Como tal es el paso más primario y basal del tratamiento fundamental-ontológico. Es una liberación que despeja el campo a partir de su fenomenalidad cotidiana, por lo que sería el más craso malentendido pensar que es la última palabra al respecto, si bien los malentendidos no están absueltos de explicación. Estas indagaciones de Heidegger despiertan una dificultad interpretativa a raíz del tipo de relación que se está exigiendo implícitamente para acceder a los fenómenos expuestos en su teoría. Así, una vez que se ha tomado conocimiento de los contenidos indicados y se busca redirigir pensativamente los fenómenos en cuestión según el hilo conductor de una constatación distanciada, el fenómeno se retira y nos revoca su acceso, pues la obviedad indiferente del más primario co-encuentro ya estaría sometida a una implícita modificación por parte de nuestra actitud aprehensiva-distanciada que la descubre bajo modo de objeto y perjudica el acompañamiento que participa yendo con el propio sentido de lo que se busca comprender: si “vemos” teóricamente a los coexistentes se pierde la “obviedad” indicada. Así como “el más agudo puro-mirar-hacia” y “la mirada aprehensiva puramente ‘teorética’”⁵⁸ no descubren el ser-a-la-mano, de la misma manera les es imposible acceder al ámbito pre-teórico de la cotidianidad y sus fenómenos constitutivos. Por lo mismo no son capaces de alcanzar las maneras primarias del encuentro interexistente cotidiano.

En la estancia “obvia” de la existencia inmediata salen al encuentro y se muestran los coexistentes según la modalidad del ser-con *cotidiano*, por lo que la omisión atencional de la cotidianidad gracias a su indiferencia constitutiva trae consigo inevitablemente la omisión de la manera en la que se despliega el encuentro co-existencial que toma lugar en su horizonte. La manera primaria no objetivada del encuentro mutuo es pasada por alto, tanto por parte del desempeño vital que se encuentra fuera de la elaboración teórica (es ajena a la reflexión), así como por la representación que mira distanciada en el marco de una tematización teórica (reflexiona objetivamente). En este campo inicial en la facticidad del obvio y obviado estar-uno-con-otro en el horizonte de la cotidianidad radica el primer enraizamiento metódico

para el tratamiento de la problemática del ser-con y de la coexistencia en la mutua presencia. La consideración ontológica del coexistente que pretende elevarlo a fenómeno en cuanto tema de la teoría no puede traer consigo su desarraigo de esta apertura horizontal cotidiana objetivándolo y modificándolo científicamente, pues se cerraría la vía de acceso adecuada al fenómeno que se busca comprender.

Sin duda, “las maneras del encontrarse mutuo son diversas; sin embargo, dentro de ciertos límites los ‘otros’ siempre nos son familiares y están comprendidos”.⁵⁹ La coexistencia está abierta previamente gracias al ser-con que lo comprende preontológicamente como siendo. Esto explica la más basal obviedad del trato en el marco del estar-uno-con-otro según un implícito ya “conocerse [...] en la indiferencia del pasar de largo entre sí”. De ahí que el adentrarse a una relación de mayor cercanía que atiende explícitamente al coexistente en su presencia “cuando los otros en su Dasein se vuelven temáticos”⁶⁰ demande un “llegar a conocerse”.⁶¹ Todos los más complejos y excelsos grados de intimidad entre coexistentes presuponen para su tematización la liberación previa de la valencia ontológica del ser-con y del estar-uno-con-otro óntico, las cuales pueden ser correctamente captadas únicamente desde el ser del hombre, el cual es desvelado atravesando la cotidianidad no modificada objetivamente, pues los coexistentes, sea encontrándose en la más completa indiferencia del pasarse de largo o sea entregándose amicalmente, no se encuentran mutuamente “como ejemplares del género científico-natural homo sapiens”⁶² en base a una disposición representativa, sino como prójimos que comparecen concernidos afectivo-atencionalmente para, por, hacia, de, junto, con... algo o alguien en el mundo compartido. Cuando se repara ya directamente en ellos siempre comparecen desempeñándose en alguna posibilidad dentro de una situación, ya sea que se encuentren ocupados en el trabajo, reposando con alguien despreocupadamente frente al mar o andando por la calle. Si se desatiende la consideración del campo específico de esta comparecencia inicial y la manera del abrirse mutuo dentro del mismo, se llega a defender equivocadamente que el análisis de la interexistencialidad diluye todo encuentro en la neutralidad indiferente de un sujeto “sin rostro”⁶³ ni corazón.

6. Conclusiones

Sobre las presuposiciones metodológicas del análisis interexistencial primario cabe destacar dos puntos. a) El coexistente está presente como dimensión de sentido

⁵⁹ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Band 64 [GA 64]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, p. 26.

⁶⁰ *SuZ*, p. 120.

⁶¹ *SuZ*, p. 124.

⁶² *GA 60*, p. 11.

⁶³ Peperzak, A. “Der Andere und die Ontologie”. En: Annemarie Gethmann-Siefert (ed.), *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1988, p. 206; cf. Bedorf, T. “Die ‘soziale Spanne’. Von Heideggers Mitsein zur Sozialontologie Nancys”. En: Lohmar D./Fonfara, D. (eds.), *Phänomenologische Forschung. Soziale Erfahrung*. Hamburg: Meiner, 2013, p. 40.

⁵⁶ *GA 24*, p. 226.

⁵⁷ *SuZ*, p. 119.

⁵⁸ *SuZ*, p. 69.

implícita ya en el mundo-entorno, porque es un punto de referencia de la mundaneidad significativa, ya sea como aquel a quien se dirige el trato ocupacional con los entes a la mano, ya sea que el entramado específico de un entorno ocupacional haya sido fundamentado por el por-mor-de-sí del coexistente desde el cual se desencadena un conjunto de referencias significativas. b) La no llamatividad de los coexistentes que aparecen cotidianamente y la consecuente in-diferencia entre los mismos gracias a su mutua presencia obvia es un primer paso para ganar el ámbito temático interexistencial con seguridad fenomenológica. A través de esta pre-apertura mutua aparentemente trivial Heidegger despeja minuciosamente el terreno para desvelar la precomprensión sobre el coexistente *en su ser* en el encuentro cotidiano y muestra cómo se comportan los unos con los otros en el entorno del mundo-compartido teniendo ciertamente por base aquella comprensión del ser del otro que soporta cualquier comportamiento intencional. Los encuentros *existentivos* fácticos del estar-uno-con-otro se fundamentan en el momento constitutivo *existencial* del ser del hombre que los posibilita: el *esencial* ser-con. Éste hace patente que en la comprensión preontológica del ser como factum originario del *da-sein* esté inscrita la posibilidad de la comprensión aperturante del coexistente en su ser, sin implicar en ello que necesariamente esté siendo comprendido de acuerdo a su manera-de-ser propia en tanto que *dasein existente*. Este enfoque metodológico de Heidegger se desprende de la necesidad de poder identificar y acreditar las estructuras ontológico-existenciales atravesando cuidadosamente la dimensión óntico-existentiva. Como la acuñación conceptual misma lo delata, esta duplicidad dimensional está articulada

desde la *diferencia ontológica*, que, si bien no aparece terminológicamente fijada en *Ser y Tiempo*, sino en una conferencia previa y en una lección posterior, está constantemente presente en el subsuelo de la obra⁶⁴. Esta implica una diferencia puramente racional entre el ser y el ente, ya que no están separados, como si el ser se encontrase detrás del ente en un trasmundo autónomo, ya que se trata siempre del ser del ente y del ente en su ser. La fuerza revolucionaria del planteamiento se capta al tomar en cuenta la pretensión de una ontología fundamental con el trasfondo de la diferencia ontológica, el procedimiento hermenéutico-fenomenológico y el punto de partida de la investigación en la presencia cotidiana del coexistente. El desvelamiento de la existencia siempre ya compartida permite enraizar la apertura preontológica a priori hacia los coexistentes y la relación interexistencial en la constitución misma del *da-sein*. De ahí que la coexistencia no se deje pensar con mayor radicalidad y afianzamiento metodológico, pues se desmontan al mismo tiempo la ingenuidad pre-filosófica y la aproximación niveladora de la representación objetivante que impide la mostración y el atestiguamiento de este ente en su ser, no dado siempre y originariamente como objeto. Partiendo de esto se puede desplegar con valencia *ontológica* la indagación de relaciones más complejas sobre p.e. las implicancias y consecuencias de que el coexistente no sea abierto “apropiadamente” en su *manera de ser existente*, siendo reducido en la impropiedad a ser abierto según una manera de ser que permita la “huida” hacia él, con el cual “uno” se pueda entre-tener. Esto queda, por ahora, como tarea abierta.

Referencias bibliográficas:

- Bedorf, T. “Die ‘soziale Spanne’. Von Heideggers Mitsein zur Sozialontologie Nancys”. En: Lohmar D./Fonfara, D. (eds.), *Phänomenologische Forschung. Soziale Erfahrung*. Hamburg: Meiner, 2013.
- Binswanger, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. En: *Ausgewählte Werke Band 2*. Heidelberg: Asanger, 1993.
- de Lara, Francisco, *Phänomenologie der Möglichkeit*. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923. Freiburg, München: Alber, 2008.
- Garrido Perrián, J.J. “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”. En: *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019).
- Elliston, F. A. “Heidegger’s Phenomenology of Social Existence”. En: *Heidegger’s Existential Analytic*. The Hague/Paris/New York: Mouton, 1978.
- Fynsk, C. *Heidegger: Thought and Historicity*. Ithaca/New York/London: Cornell, 1986.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Klostermann, 1991.
- Heidegger, M. *Wegmarken*. Gesamtausgabe Band 9. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt am Main: Klostermann, 1979.
- Heidegger, M. *Logik*. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe Band 21. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Gesamtausgabe Band 22. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975.

⁶⁴ Cf. Heidegger, M. *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Gesamtausgabe Band 80.1 [GA 80.1]. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016, p. 165; *GA 24*, p. 22. Para *Ser y Tiempo*, cf. p.e. *SuZ*, pp. 4, 6, 230.

- Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.
- Heidegger, M. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 27. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Gesamtausgabe Band 59. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Gesamtausgabe Band 64. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- Heidegger, M. *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*. Gesamtausgabe Band 80.1. Frankfurt am Main: Klostermann, 2016.
- Henschen, T. *Gebrauch oder Herstellung? Heidegger über Eigentlichkeit, Wahrheit und phänomenologische Methode*. Paderborn: Mentis, 2010.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen*. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg: Meiner, 2012.
- Koltan, J. *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012.
- Knauber, B. *Liebe und Sein*. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie. Berlin/New York: De Gruyter, 2006.
- Löwith, K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Freiburg/München: Karl Alber, 2013.
- Michalski, M. *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier, 1997.
- Olafson, F. A. *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*. Cambridge: Cambridge, 1998.
- Peperzak, A. "Der Andere und die Ontologie". En: Gethmann-Siefert, A. (ed.), *Philosophie und Poesie*. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1988.
- Rentsch, T. "Interexistentialität". En: Margreiter, R./Leidlmair, K. (eds.), *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
- Rentsch, T. "Zeitlichkeit und Alltäglichkeit". En: *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2015.
- Ruchlak, N. *Das Gespräch mit dem Anderen*. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004.
- Sapontzis, S.F. "Community in Being and Time". En: *Kant Studies* 69 (1978).
- Schlegel, F. *Phänomenologie des Zwischen*. Die Beziehung im Denken Martin Heideggers. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- Siegfried, M. *Abkehr vom Subjekt*. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber. Freiburg, München: Alber, 2010.
- Theunissen, M. *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: De Gruyter, 1981.
- Tietz, U. *Heidegger*. Leipzig: Reclam, 2005.
- Tömmel, T.N. "Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?". Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des Anderen in den Marburger Jahren. En: *Heideggers Marburger Zeit*. Themen, Argumente, Konstellationen. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013.
- Tugendhat, E. "Wir sind nicht fest verdrahtet": Heideggers "Man" und die Tiefdimensionen der Gründe. En: *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- von Herrmann, F.-W. *Subjekt und Dasein*. Interpretationen zu „Sein und Zeit“. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“. Band 1. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.