

## El prójimo a la luz de la pre-interpretación del uno-mismo en *Ser y Tiempo*

Christian Ivanoff-Sabogal<sup>1</sup>

Recibido: 01/02/2021 // Aceptado: 23/11/2021

**Resumen.** La tarea se concentra en liberar una posibilidad prefigurada en el fenómeno del uno, a saber, la comprensión-interpretante impropia sobre el prójimo concreto. Esto requiere distinguir respecto al fenómeno del uno la doble direccionalidad de su sentido: se refiere tanto al quién impropio (uno-mismo) así como también a la pre-interpretación impropia en la que el *dasein* en-cada-caso-mío se interpreta a sí mismo y simultáneamente a sus prójimos. Junto con ello diferenciamos a los “otros” neutrales e indiferenciados en general, a quienes el *dasein* en-cada-caso-mío también pertenece constitutivamente, del prójimo concreto. Sobre la base de esta doble diferenciación se logra el acceso teórico a la manera cómo el prójimo concreto es experimentado implícitamente a la luz de la pre-interpretación del uno-mismo, cuya exploración exegética se desenvuelve según el hilo conductor del fenómeno de la huida.

**Palabras clave:** impropiedad; Heidegger; huida; ontología-fundamental; uno-mismo.

### [en] The fellow man in light of the pre-interpretation of one-self in *Being and Time*

**Abstract.** The task concentrates on releasing a possibility prefigured in the phenomenon of the one, namely, the improper interpretative-understanding of the concrete neighbor fellow man. For this it is necessary to distinguish with respect to the phenomenon of one the double directionality of its meaning: it concerns both the improper who (one-self) as well as the improper pre-interpretation in which the own *dasein* interprets himself and his fellow men. Together with this we differentiate between the neutral and undifferentiated “other” in general, to whom the *dasein* itself also belongs constitutively, and the concrete fellow man. On the basis of this double differentiation the theoretical access is achieved to how the concrete fellow man is implicitly experienced in light of the pre-interpretation of the one-self, whose exegetical exploration is developed according to the guideline of the phenomenon of flight.

**Keywords:** impropriety; Heidegger; flight; fundamental-ontology; one-self.

**Sumario:** 1. Introducción: delimitación temática y perspectiva. 2. El quién como uno-mismo y los otros neutrales. 3. Los otros neutrales y la pre-interpretación del uno. 4. La pre-interpretación del uno-mismo y el prójimo concreto. 5. Conclusión.

**Cómo citar:** Ivanoff-Sabogal, C. (2023). El prójimo a la luz de la pre-interpretación del uno-mismo en *Ser y Tiempo*. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 95-106.

### 1. Introducción: delimitación temática y perspectiva

La tarea presente radica en desplegar una tendencia interna que anida en el fenómeno del uno y que aquí se coloca en primer plano: la comprensión del prójimo concreto a la luz de la pre-interpretación (*Ausgelegtheit*)<sup>2</sup> del quién impropio (*uneigentlich*). El carácter exploratorio de esta tarea impide encaminarla como un comen-

tario del §27 de *Ser y Tiempo* (*SyT*). Este es, sin duda, indispensable en la investigación de cara al establecimiento de un suelo asegurado para el esclarecimiento, pero será considerado siempre sobre el trasfondo de la sistemática ontológico-fundamental que lo aloja. Para la genuina liberación de tal tendencia e incluso para siquiera poder asirla como posibilidad es crucial constatar dos diferenciaciones en cuyas coordenadas se mueve la investigación. Primero, el fenómeno del uno delata una

<sup>1</sup> Universidad del Pacífico (Lima, Perú)

[christian8ivanoff@gmail.com](mailto:christian8ivanoff@gmail.com)

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

<sup>2</sup> Se prefiere “pre-interpretación” contra “estado interpretativo” (J.E. Rivera), para acentuar su carácter anticipador (que Rivera bien ve), pero lábil y maleable; omitiendo en ello cualquier matiz de estatismo.

doble dirección de sentido, cuya distinción es puramente analítico-conceptual, pues en la cosa misma van siempre aparejados en una relación de mutua implicación. El uno mienta al quién impropio, al uno-mismo<sup>3</sup>, y a la pre-interpretación implícita perteneciente al quién impropio<sup>4</sup>. Segundo, el fenómeno del uno recalca textualmente la vinculación a los otros indiferenciados, “neutrales”, que deben ser distinguidos de los prójimos diferenciados, concretos. Por eso, si bien en *SyT* se acentúa sistemáticamente la “autointerpretación del uno”<sup>5</sup> en que el quién impropio se tiene interpretativamente a sí (apartados 2 y 3), nuestra atención se enfila a exponer cómo esta “autointerpretación” se extiende necesariamente a la interpretación sobre los prójimos concretos y a mostrar en qué consiste (apartado 4).

La pregunta por el ser y su sentido presenta el sostén que subyace a toda la examinación del fenómeno del uno en *SyT* y es la meta directriz que permite que las descripciones sobre el uno estén orientadas a la mostración y al desmontaje progresivo del autoocultamiento impropio del fenómeno “*dasein*” para acceder a una “captación de la cosa libre de encubrimientos”<sup>6</sup>. Atravesar el autoocultamiento de la impropiedad se ordena al desvelamiento de las “estructuras precisas”<sup>7</sup>, esto es, de los existenciaris (*Existenzialien*) del *dasein*, quien dada su eminencia óntico-ontológica condensa el punto de partida para la indagación asegurada del ser, cuya consecución fundamenta sistemáticamente el análisis de un fenómeno aparentemente ajeno a la ontología como el uno. Por ende, la meta filosófica del análisis del uno en *SyT* no apunta a una mera descripción de características ónticas accesorias, sino a lograr asir ontológicamente los momentos fundamentales del *dasein* en el marco de su quiéncia (*Werheit*)<sup>8</sup>. Con vistas a aquella meta la perspectiva de nuestra investigación adquiere una doble orientación. Primero, encarrilamos el fenómeno del uno en una vía principalmente ontológica, bajando en ello las luces a las expresiones más bien dramáticas sobre él que se encuentran inmediatamente en lo “conforme a las descripciones”<sup>9</sup>. En ello se patentiza simultáneamente que nos alejamos de cualquier lectura entonada sociológicamente en el marco de una crítica “socio-cultural”, con la cual el fenómeno del “uno” nada tiene que ver temáticamente. Por eso, a través del suelo restringido de las “descripciones” damos caza intrasistemáticamente al *quién impropio en absoluto* para desvelar a partir de él la interpretación de los prójimos concretos allí anidada. Segundo, teniendo en cuenta al quién impropio en absoluto rebasamos su restricción metodológica en *SyT* al ámbito del comportamiento ocupacional. El rebasamiento de esta restricción metodológica, debido al carácter omniabarcador *expreso* del uno, explica por qué para alcanzar la interpreta-

ción impropia del prójimo concreto no recurrimos prioritariamente a la “solicitud ocupacional”<sup>10</sup> (*besorgende Fürsorge*), desarrollada en el §26 de *SyT* en el contexto de la ocupación cotidiana<sup>11</sup>. Además, vista desde la arista de la estructura unitaria-multidimensional del cuidado (*Sorge*) y de la diferencia ontológica, la riqueza de la solicitud radica en ser el fenómeno en que fácticamente se plasma y en ser el concepto que teóricamente destaca la duplicidad indivisible del *comportamiento* óntico hacia el prójimo considerado como un ente y de la fundamentación de este comportamiento en la *comprensión preontológica (preteórica)* sobre el prójimo en su ser, en cuanto siendo de esta o aquella manera, ya que puede ser abierto comprendedoramente según la manera del ser que le es propia (existencia) o no, p.e. a la solicitud apropiada le subyace la comprensión del prójimo como existencia que se desenvuelve ontológicamente en cada caso por mor de sí, mientras que a la solicitud impropia no. Ahora, aquí no nos ocupamos directamente con la comprensión preontológica del prójimo en su ser, ya que tal tarea exige volver la mirada a otras experiencias fundamentales y enfatizar otros fenómenos como puntos de partida de la problemática, sino con el avistamiento del prójimo a partir de cómo es comprendido en las vías interpretativas<sup>12</sup> del uno-mismo.

## 2. El quién como uno-mismo y los otros neutrales

Ante todo es necesaria una mirada de soslayo a lo que precede al uno. En el §25 de *SyT* se señala formal-indicativamente el en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*) como condición de posibilidad de que el *dasein* sea un quién, pues sólo si de antemano se “tiene” a sí y en su desempeño vital se encuentra en una relación de tenencia ejecutiva con *su propio* existir, puede ser un quién y mentarse cotidianamente como un “yo”. A partir de la motivación de la pregunta por el quién y para darle una respuesta que corresponda a la interexistencialidad (*Interexistenzialität*) del *dasein* tematizado, el §26 esclarece su determinación a priori como ser-con (*Mitsein*) y su concreción fáctica en el estar-uno-con-otro (*Miteinandersein*), para luego avistar las variopintas maneras del cuidado por los otros o solicitud en el ámbito de su desempeño cotidiano, tanto en sus maneras impropias como propias – ya que en este §26 la cotidianidad se toma estrictamente en su sentido de contenido, a saber, como el más inmediato ámbito preteórico del desempeño vital. Sin que Heidegger notifique explícitamente en el texto sobre el decisivo cambio de punto de vista que ahora se orienta al estar-uno-con-otro *ya impropio*, el §27 enfoca

<sup>3</sup> Cf. p.e. *SuZ*, pp. 181, 193, 267, 299, 311, 317.

<sup>4</sup> Cf. p.e. *SuZ*, pp. 175, 190, 254, 299.

<sup>5</sup> *SuZ*, pp. 258, 331.

<sup>6</sup> *GA 63*, p. 75.

<sup>7</sup> *SuZ*, p. 44.

<sup>8</sup> Para una aclaración sobre la “*Werheit*” sobre el trasfondo fundamental-ontológico de las “maneras del ser” (*Seinsweisen*), cf. von Herrmann, F.-W. *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”. Ein Kommentar. Würzburg: K&N, 2019, pp. 46 ss., 74.

<sup>9</sup> *GA 82*, p. 71.

<sup>10</sup> *SuZ*, p. 124.

<sup>11</sup> Las diversas concreciones de la solicitud cotidiano-ocupacional identificadas en *SyT* y su desarrollo ampliador en dirección al fenómeno no-ocupacional del “tú”, así como que la solicitud ocupacional no se identifica necesariamente con la impropiedad, fueron temas tratados detalladamente en otras publicaciones del redactor.

<sup>12</sup> A sabiendas de que comprensión e interpretación en sentido fundamental-ontológico no son dos elementos modulares independientes entre sí, sino que captan dos momentos co-origenarios distinguidos de cara a su función específica y que constituyen un mismo suceso comprendedor-abridor e interpretante-articulador, hablaremos aquí principalmente sólo de interpretación, cf. *SuZ*, p. 148.

su atención a la concreción impropia del quién, sin apartarse para ello del contexto del análisis en la cotidianidad, si bien aquí la cotidianidad ya no se considera sólo en su sentido de contenido, sino en su sentido modal, como un existir que se despliega en la impropiedad (*Uneigentlichkeit*)<sup>13</sup>. De ahí que se afirme que “el sí mismo del *dasein* cotidiano es el *uno-mismo* (*Man-selbst*), que diferenciamos del *sí mismo apropiado* (*eigentlich*) asumido expresamente”.<sup>14</sup> Así, la exposición del uno en cuanto el quién impropio se realiza en el dominio preteorético del estar-uno-con-otro cotidiano y desde la perspectiva de la modalidad de la impropiedad.

La problemática fundamental-ontológica sobre cómo se determina concretamente el quién es ajena a cualquier orientación hacia la identidad cualitativo-personal, sea espiritual o corporal. Lo que se destaca introductoriamen- te en el primer párrafo del §27 sobre lo que será el “resultado *ontológicamente* relevante” de la discusión acerca del quién del *dasein* en-cada-caso-mío y del ajeno remite a la existencialidad, ya que el quién se determina fundamentalmente desde “determinados modos de ser”<sup>15</sup>, esto es, de comprenderse, comportarse, desempeñarse y sostenerse en la vida, abriéndose en ella siempre a partir de posibilidades. Para asir con exactitud a qué se refieren estos “modos”, valga mencionar brevemente que las posibilidades de la existencia son modales (“cómo”) y de contenido (“qué”). El quién se determina a partir de las posibilidades modales del desempeño de la vida que mientan el “cómo” vital según la impropiedad o propiedad (*Eigentlichkeit*). Estas, empero, van fácticamente siempre aparejadas con un “qué” (contenido) en el que se sostiene nuestro desempeño vital en una situación y con un ente al que nos correlacionamos, p.e. jugar con el gato. Concentrémonos en las posibilidades modales. El *dasein* en su quién puede plasmarse en la impropiedad, cuyo sentido intrínseco estriba en viabilizar el autoocultamiento que el *dasein* mismo ejecuta, sin intención expresa, contra lo que apropiadamente es, p.e. radicalmente finito. Ahora, la condición de posibilidad de que pueda ser “impropio” reposa, en parte, en que el *dasein* está determinado a priori, formalmente, como un ente a quien su propio ser le atañe, quien existe habiendo-de-ser optando entre posibilidades y eligiéndose al optar por ciertas posibilidades. Por tanto, también en la impropiedad autoocultadora está comprendiéndose y comportándose de algún modo hacia su propio ser. El uno-mismo presenta precisamente la modalidad existensiva (*existenziell*) impro-

pia en la que el quién *se* desempeña huyendo de su sí mismo apropiado: “el quién del *dasein* por lo general no soy *yo mismo*, sino el uno-mismo”<sup>16</sup>.

En base a que el *dasein* existe cotidianamente en alguna manera del estar-unos-con-otros, p.e. ver a alguien por la calle, y que es a priori un ser-con, el estudio hermenéutico-fenomenológico del uno-mismo en cuanto el quién impropio debe incluir en su campo temático a los “otros”, *pero no de cualquier modo, sino inicialmente en su carácter indiferenciado*. Son los “otros” neutrales en el más estricto sentido etimológico de la palabra, pues no se refieren ni a este ahí que bosteza ni al otro allá que escribe: no es nadie determinado. El escollo de inteligir este fenómeno de los otros neutrales estriba en que exige una reorientación de la forma reflexivo-objetivante en que espontáneamente abordamos una cuestión *temática*. Es decir, requiere la adopción de una genuina actitud hermenéutico-fenomenológica que indague la cuestión acompañándola interpretativamente en su sentido originario de desempeño cotidiano-preteorético. En esta trasposición acompañante-interpretativa se deja ver explícitamente en el nivel de la elaboración filosófico-teorética lo que ya estaba ocurriendo, pero inadvertida e implícitamente, en el ámbito cotidiano-preteorético. Para ello es imprescindible no tomar distancia reflexiva de la cosa temática para sólo “observarla” y representarla como objeto dado en su mera presencia ante la vista, pues siempre cabe la posibilidad de que la cosa que se busca interpretar no esté originariamente descubierta y experimentada a modo de objeto<sup>17</sup>. Un caso paradigmático de ello son los “otros”. No es ninguna casualidad que Heidegger introduzca aparentemente *ex abrupto* en medio de su exposición sobre el uno un guiño metodológico sobre el “‘mirar’ óntico-ontológico que no se anticipa precipitadamente”<sup>18</sup> sobre la cosa en cuestión, impidiendo tanto el acceso a ella así como su genuina presentación en base a una previa interpretabilidad y conceptualidad que la desfigura y distorsiona de antemano.

La tesis central de Heidegger sobre el quién impropio del *dasein* reza que este existe respecto al modo de los “otros”. Veámoslo más de cerca. El uno-mismo presenta implícitamente la pretensión de un “distanciamiento”<sup>19</sup> que lo diferencie de los otros y de una supuesta cercanía a un yo que se afirma a sí mismo. Aquello mediante lo

<sup>13</sup> Para la diferencia entre el sentido modal (impropiedad) y de contenido (neutral) de la cotidianidad, cf. von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“. Band II. Frankfurt: Klostermann, 2005, p. 40 y *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“. Band III. Frankfurt: Klostermann, 2008, p. 20.

<sup>14</sup> *SuZ*, p. 129. Se afirma atinadamente que “el uno es, así, una forma indiferenciada y no articulada del en-cada-caso-mío” (Seubert, H. *Heidegger-Lexikon*. Stuttgart: Fink, 2021, p. 177). Al contrario, no es el caso que la alternativa se dé entre el uno público y el en-cada-caso-mío identificado sólo con la propiedad, como cree Figal, G. *Martin Heidegger*. Phänomenologie der Freiheit. Weinheim: Athenäum, 2000, p. 176) – como aquí hablaremos constantemente del *dasein* propio y ajeno, para evitar confusiones traducimos “*eigentlich*” por “apropiado”, aunque lo óptimo sería “propio”.

<sup>15</sup> *SuZ*, p. 126, cf. *ibid.*, p. 267.

<sup>16</sup> *SuZ*, p. 267. Recién en esta página se encuentra una mención al cambio de perspectiva entre los §§26-27. Advértase, es insostenible que Heidegger “toma prestado de Husserl” el concepto del “*das Man*” (Dostal, R. “Hermeneutics and Phenomenology”. En: Malpas, J./Gander, H.-H. (eds.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London/New York: Routledge, 2015, p. 577), refiriéndose el autor presumiblemente al §35 de la Investigación Lógica V, donde Husserl usa la palabra “man”, empero, para mentar una “generalidad pura, o sea, incondicional” (Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner, 2009, p. 489).

<sup>17</sup> Cf. *GA* 56/57, pp. 76, 111; *GA* 58, p. 219; *GA* 63, p. 47.

<sup>18</sup> *SuZ*, p. 128. Las comillas en “mirar” sugieren que se trata del mirar hermenéutico-fenomenológico y no del reflexivo-fenomenológico en sentido husserliano. Un estudio insuperable al respecto en von Herrmann, F.-W. *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt: Klostermann, 2000, pp. 23, 70, 85, 96.

<sup>19</sup> *SuZ*, p. 126. En lo que sigue llamamos sobre el horizonte último de la diferenciabilidad y comparabilidad, porque demandaría examinar la reverberación ontológica (*ontologische Rückstrahlung*).

que uno busca distanciarse de los otros se nutre de las posibilidades que son en mayor o menor medida, actual o potencialmente, accesibles a cualquier “otro”, ya que presentan las posibilidades promedio, comunes. Bajando las luces al contenido concreto históricamente determinado y flexible de estas posibilidades enfoquemos su esencia, *i.e.* que son comunes porque todos los correlatos diferenciadores (p.e. ojos) y todos los criterios de diferenciación (p.e. color), sean cualitativos o cuantitativos, sensibles o inteligibles, siempre reposan en el terreno delimitado directa o indirectamente por los entes accesibles a partir de la *ocupación* cotidiana en el mundo, hacia los que el comportamiento y la comprensión están inmediatamente volcados. Esta accesibilidad generalizada para cualquiera se fundamenta en la nivelación (*Einebnung*) de las posibilidades al ámbito de la ocupación, lo que supone que están descubiertas y articuladas según el horizonte de una comprensión “ocupacional” niveladora compartida, en promedio, por cualquiera. El distanciarse y diferenciarse se desenvuelven gracias al criterio común de las posibilidades niveladas en cuanto correlatos ya comprendidos del comportamiento, las cuales permiten que los prójimos se diferencien entre sí y que se “confundan” entre sí, pues la autoafirmación en la diferenciación adquiere su sentido en virtud de una disociación implícita respecto a un “otro” centripeto con quien uno puede “confundirse”, confusión que exige el trasfondo de la comparabilidad y sustituibilidad. En el marco del distanciamiento uno-mismo puede diferenciarse, confundirse, compararse y sustituirse con los “otros”. Saber exactamente con quién uno se confunde o se diferencia es de segundo orden; lo crucial consiste en advertir que en la cotidianidad uno se experimenta ya en relación a los otros neutrales e indeterminados debido a su presencia dada por obvia, gracias a que constituyen esencial pero inadvertidamente el desempeño cotidiano de la vida más inmediata.

Se debe reparar que la alusión en el §26 de *SyT* sobre los otros posee todavía un carácter formal, aunque su cercanía al análisis del uno es, sin duda, problemática: “los otros son más bien aquellos de los que uno mismo (*man selbst*) por lo general *no* se diferencia, entre los cuales uno también está”<sup>20</sup>. Al respecto se corre el peligro exegético de confundir el entrelazamiento esencial del *dasein* a los otros y la concepción de estos otros como vinculados ya de algún modo al uno, sobre todo tomando en cuenta que Heidegger menciona en dicho pasaje al uno (*man*), dejando abierto si se trata del uno en sentido terminológico o vulgar. Ahora, en la trama interhumana con los otros en la que está situado a priori el *dasein* en cuanto esencialmente ser-con yace la *posibilidad* de descargarse impropriamente en los “otros”; y justamente en esta descarga la existencia se modaliza impropriamente. Una vez en este plano de la *impropiedad del uno-mismo* la acentuación de los otros neutrales busca dirigir la atención hacia la implicación inadvertida del *dasein* en-cada-caso-mío en ellos. En efecto, uno busca diferenciarse de lo que está constituido también por uno mismo, para así “ocultar la propia pertenencia esencial a ellos”<sup>21</sup>, cuando p.e. uno dice explícitamente

que la sociedad – colocándose “fuera” de ella – se encuentra degenerada. Esta maniobra de poder apelar a los otros neutrales espontáneamente en un sentido preteórico-inadvertido permite poder asignarles culpas, responsabilidades o tareas propias. Exteriorizándolas en los otros neutrales el *dasein* se dis-culpa, esto es, se descarga de ellas en ellos, por lo que en esta exteriorización descargadora uno-mismo se deja sustituir por los otros, tanto al delegar en ellos la responsabilidad fundamental de encontrarse siempre eligiendo(se), así como al eximirse de asumir su propia existencia en cuanto su tarea irrecusable por la que carga “cuidado”. En tal delegación y exención el *dasein* se desliza en la impropiedad, donde el quién no es un yo-mismo que *se asume a sí* cargándose, sino un uno-mismo que *se asume a sí* descargándose en los otros neutrales.

El “dominio de los otros” en el uno-mismo reclama considerar sistemáticamente el desarrollo expositivo completo del fenómeno, ya que estos otros se refieren a los otros neutrales “no determinados”<sup>22</sup>, a quienes uno-mismo también está incorporado sin advertirlo: “uno mismo pertenece a los otros y solidifica su poder”<sup>23</sup>, a saber, sometiéndose a “ellos” diluyéndose en “ellos”. Pero estos “ellos” u “otros” no mientan a nadie en concreto; afirmar exegéticamente la correspondencia entre el uno y los prójimos concretos<sup>24</sup> delata, evidentemente, que no se distingue entre los otros indiferenciados-neutrales y los prójimos concretos. De hecho, identificar al uno con los prójimos concretos es una táctica coherente con la tendencia descargadora del “uno-mismo”. Porque, si bien todo *dasein* impropio pertenece a los otros neutrales, el sentido del uno-mismo alberga inherentemente una tendencia excluyente en la que encuentra su tranquilidad: “yo” no soy los “otros”. De forma que aquella identificación tiene como efecto el encubrimiento tranquilizador de mi propia determinación como un uno-mismo, pues al homologar al uno con los prójimos concretos, se lo exterioriza colocándolo frente a nosotros en una objetualización que no nos atañe y de la que nos podemos distinguir “fácilmente”, esto es, el uno serían simple y llanamente los otros *qua* prójimos, no “yo”. Lejos de ello, el *dasein* en cuanto uno-mismo existe en la “privación de autosostenibilidad e impropiedad”<sup>25</sup>, las cuales mientan ciertas posibilidades *intrínsecas a todo dasein en general* respecto a poder desempeñar su quién en cuanto un uno-mismo, esto es, en el “cómo” de la impropiedad. De ninguna manera expresan características que supuestamente les convengan solo a los otros (prójimos) concretos, como si fueran representantes encarnados del uno que ejercen una influencia maliciosa sobre un immaculado *dasein* en-cada-caso-mío.

Aducir que la relación consigo mismo en el uno se desarrolla desde la perspectiva de una tercera persona, implica asimismo un uno exteriorizado, pues el uno está identificado con el punto de vista externo de un “otro” que funge como la instancia determinante para la capta-

<sup>22</sup> *SuZ*, p. 126.

<sup>23</sup> *SuZ*, p. 126.

<sup>24</sup> En tiempos recientes p.e. Siegfried, M. *Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*. Freiburg/München: Alber, 2010, p. 125.

<sup>25</sup> *SuZ*, p. 128.

<sup>20</sup> *SuZ*, p. 118.

<sup>21</sup> *SuZ*, p. 126.

ción de la propia relación de uno consigo mismo. Ciertamente el *dasein* puede “desdoblarse” al delegarse en los otros neutrales y decir cotidianamente que se hace algo, porque *uno* así lo hace; pero lo decisivo radica en que él mismo está integrado en este uno, porque *lo es*. Por tal razón es errado afirmar que en la propiedad se da “una relación directa en primera persona consigo mismo, en contraste con la relación en tercera persona del uno”<sup>26</sup>. En realidad ocurre todo lo contrario, ya que “el uno-mismo dice yo-yo del modo más ruidoso y frecuente, porque en el fondo *no es propiamente* él mismo y porque evita el poder-ser propio”<sup>27</sup>. A propósito es importante notar la ambivalencia del concepto de “yo”, el cual adopta un talante modal o formal dependiendo del contexto temático en que surja. Primero (modal), comparado con el uno, el “yo” presenta el concepto de contraste positivo-apropiado, p.e. en la contraposición entre el *yo-mismo* y el *uno-mismo* – gracias a esta compartición del “mismo” tiene sentido que el llamado de la consciencia concierna al *dasein* impropio en cuanto uno-mismo, pues el “uno-mismo es llamado apelativamente respecto a su sí mismo”<sup>28</sup>, lo que abre la posibilidad de la modificación consistente en trans-mutar del *uno-mismo* al *yo-mismo*. Segundo (formal), si consideramos al yo en su sentido formal, el uno-mismo *no es menos yo y autorreferencial*. El uno como posibilidad del quién de todo *dasein* ni se identifica con los prójimos concretos ni tampoco representa una autorreferencialidad desdoblada desde la perspectiva de una tercera persona, sino que es el *dasein* quien se aparta huyendo de su sí mismo apropiado, por lo que en la impropiedad “yo soy” en realidad es falso. Uno debe decir: ‘yo soy uno’<sup>29</sup>.

Al diferenciar claramente entre los otros neutrales y los prójimos concretos en el contexto del quién impropio (uno-mismo) se evita asimismo el error de afirmar que todo trato interhumano sucede siempre en el horizonte del uno<sup>30</sup>, de lo que se colige erróneamente que en la analítica existencial se enfoca al estar-uno-con-otro desdeñosamente. Por un lado, el *dasein* no es un sujeto substancialmente aislado o una consciencia trascendental absoluta e inmanente, sino esencialmente un ser-con, determinado a priori por su entrelazamiento estructural con y su referencia constitutiva a los otros. A causa de esto, el análisis sobre el quién del *dasein* no puede omitir artificialmente su enlace *ontológico* hacia los otros,

quienes están siempre implicados actual o potencialmente en la impropiedad y en la propiedad. En esta última – vale recalcar – el *dasein* “no salta fuera del estar-uno-con-otro, sino que, permaneciendo en él al ser constitutivamente un ser-con, es ciertamente sí mismo”<sup>31</sup>, por lo que el uno-mismo en cuanto la manera impropia *cómo* el *dasein* se abre a sí mismo de ninguna manera puede ser un rasgo que pertenezca necesariamente al ámbito del estar-uno-con-otro en cuanto tal. En efecto, ya sabemos que el *dasein* puede desempeñarse fácticamente respecto a su quién en dos opciones, o como yo-mismo o uno-mismo; al ser el *dasein* determinativamente un quién y al ser la impropiedad una de las dos posibilidades modales del desempeño fáctico, el quién impropio (uno-mismo) está integrado *en cuanto posibilidad* en la constitución ontológica del *dasein* y ni es concluyentemente eliminable (es un existenciario)<sup>32</sup> ni su ejecución depende de estar con alguien o no: el quién puede plasmarse como uno-mismo en la soledad y en una asamblea.

### 3. Los otros neutrales y la pre-interpretación del uno

Permanecemos en el plano de los “otros” neutrales, aunque ahora trasladamos la mirada hacia el segundo ramal del fenómeno del uno, esto es, a la pre-interpretación del uno-mismo. Efectivamente, “el *dasein* saca la interpretación preontológica de su ser”<sup>33</sup> a partir del uno. La pre-interpretación del uno, y más específicamente su contenido concreto e históricamente lábil, está determinada por la “publicidad” (Öffentlichkeit), la cual “reglamenta próximamente toda interpretación del mundo y del *dasein*”.<sup>34</sup> Debido a que el influjo de la “publicidad” alcanza “toda” interpretación es menester advertir su carácter omniabarcante, por lo que ella permanece vigente en toda modificación concreta del mundo y en todas las direcciones en que se desenvuelva el *dasein*, sea que se trate del mundo circundante, del mundo compartido, del mundo público o privado, esto es, cuando el *dasein* “se retira en cierto modo por completo hacia sí mismo”.<sup>35</sup> A causa de su carácter omniabarcante salta a la vista que el concepto de publicidad porta un sentido *terminológico*, ya que la pre-interpretación *pública* impropia del uno no se restringe exclusivamente a la esfera “pública” tal como la entendemos

<sup>26</sup> Carman, T. “Authenticity”. En: Dreyfus, H.L./Wrathall, M.A. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005, p. 285. Esta malinterpretación se deriva de una más fundamental: considerar pragmáticamente al “entendimiento como una competencia práctica”, prácticas “gobernadas” según las “normas sociales anónimas” representadas en *das Man* (Carman, T. *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in *Being and Time*. Cambridge: Cambridge University, 2003, p. 23).

<sup>27</sup> *SuZ*, p. 322.

<sup>28</sup> *SuZ*, p. 273.

<sup>29</sup> *GA 18*, p. 63.

<sup>30</sup> En contraste con estas erradas tendencias, cf. Helting, H. “Vom Rätsel des Begriffs ‘Mitsein’”. En: Coriando, P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs*. Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag. Berlin: Duncker & Humblot, 1999, p. 164 ss. y Michalski, M. *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier, 1997, p. 219.

<sup>31</sup> *GA 20*, p. 342.

<sup>32</sup> *SuZ*, pp. 130, 299, 371, 383. En el marco de la determinación del “uno” como existenciario respecto a su imposibilidad de morir (*sterben*) Kellerer, S. pregunta y responde: “¿cómo puede un existenciario vivir o morir? Heidegger no lo dice” (“*Sein und Zeit*: ein Buch für Alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff”). En Heinz, M./Bender, T. (eds.), *Sein und Zeit neu verhandelt*. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk, Hamburg: Meiner, 2019, p. 123). El desmonte de aquella sentencia extravagante resulta de dos indicaciones elementales: a) “morir” mienta terminológicamente el *finiquitarse* en tal o cual posibilidad (*SuZ*, pp. 251, 259) y no, como interpreta erróneamente la autora, el morir biológico; b) al contenido fenoménico del existenciario “uno” le atañe la *imposibilidad* de finiquitarse apropiadamente en el precursar la muerte.

<sup>33</sup> *SuZ*, p. 130.

<sup>34</sup> *SuZ*, p. 127.

<sup>35</sup> *GA 20*, p. 350.

vulgarmente. Si fuese así no sólo la impropiedad y la huida ante la muerte al tranquilizarse con el “uno muere” serían imposibles en la vida privada, sino que además las modalidades de la propiedad e impropiedad dependerían de regiones ópticas señaladas por un *qué*, a saber, la propia casa y el ámbito público, lo que contradice su determinación modal de indicar un *cómo*. De ahí que el uno en su “publicidad” no exprese el fenómeno que abarca las diversas “normas compartidas [...] sociales”<sup>36</sup> o una “forma de conformismo, motivada en parte por el rechazo a cuestionar las normas y convenciones sociales pre-establecidas”<sup>37</sup> de la “realidad pública”<sup>38</sup>, es decir, de la región humana compartida en usos, tradiciones e instituciones. Vemos que aquí se manifiesta de nuevo la “exteriorización” del uno que se discutió líneas arriba<sup>39</sup>. La equivocación de estas tendencias exegéticas radica en asir a la *modalidad (cómo)* de la impropiedad en el contexto temático del uno de tal forma que la dirección contraria (la propiedad) tendría que consistir en el aislamiento de un hombre solitario que se aleja del uno, identificado con el espacio público regionalmente delimitado. En tal identificación se pasa por alto la determinación a priori del *dasein* en cuanto ser-con, pero también que la modificación del uno a favor de la propiedad no se debe jamás a un apartamiento de determinados comportamientos, p.e. conversar con un amigo, o de regiones óptico-“geográficas” de la vida, p.e. la universidad, pues no se trata de *qué*, con *quien* y *dónde* algo se desempeña. En efecto, la modificación hacia la propiedad consiste en una apropiación o auto-adopción modal del fundamento autorreferencial desde el cual nos abrimos, es decir, concierne primariamente a la propia apertura de la existencia respecto a *cómo* se comprende y, por ende, se comporta. El uno no depende de lugares o personas, sino de la propia apertura según la pre-interpretación impropia, en la que el *dasein* huido *se* descarga él mismo (sin saberlo) del desasosiego (*Unheimlichkeit*) implicado en su existencia finita, sea en la plaza de armas o en casa. Por eso, en la propiedad el “*dasein* es apropiadamente sí mismo en la medida en que se proyecta *en cuanto* ser-junto ocupado... y ser-con solícito... primariamente a su más propio poder-ser y no a la posibilidad del uno-mismo”<sup>40</sup>.

Aunque hasta aquí se ha recalcado la publicidad impropia, valga recordar, en aras de no desentenderse de la complejidad de la cuestión, que la pre-interpretación pública considerada como un contenido específico

de nociones comunes no es necesariamente impropia<sup>41</sup>, sino que la impropiedad toma lugar tendencialmente cuando uno mismo se deja llevar por ellas, fiándose acríticamente de ellas y descargándose mediante ellas. Veamos primero su aspecto formal, que está vinculado a los otros en general en sentido asimismo formal (como en el §26 de *SyT*) y que presentan la dimensión esencialmente interexistencial (*interexistencial*) en que está anclada la existencia. Luego nos inmergimos de lleno al sentido impropio. La publicidad señala la apertura cotidiana ya compartida que está en plena disponibilidad para cualquiera<sup>42</sup>, por lo que *tendencialmente* corresponde a la nivelación promedio de las posibilidades inmediatas de la vida que se mencionó líneas arriba. Su disponibilidad inmediatamente abierta radica en dos momentos. Primero, el *dasein* crece desde su inicio en el entrelazamiento interhumano del estar con los otros en la obviedad de su presencia y que constituyen la publicidad compartida. Segundo, el *dasein* existe abierto a priori al lenguaje y a la tradición, los cuales están siempre preteorético-cotidianamente experimentados y expresados en una publicidad compartida con los otros, por más que no se sepa con exactitud quiénes sean. Sobre la base del estar-uno-con-otro, el lenguaje y la tradición existimos arrojados a una publicidad, cuyo contenido concreto y su interpretación dependen de quienes nos preceden históricamente.

Ahora la impropiedad: dado el carácter inmediatamente accesible y familiar de la publicidad interpretada, el *dasein* puede descargarse fácilmente en ella y asumirla impropriamente. Siendo así, la pre-interpretación pública del uno deviene en una preconcepción orientadora que se adelanta a las posibilidades y circunstancias fácticas por el hecho de que están siendo descubiertas interpretativamente por aquella. Esto se grafica al considerar el saber de oídas y el repetir lo oído: *cómo* y *qué uno dice*, p.e. uno interpreta la amistad como siendo esto o aquello porque su determinación esencial está ya decidida implícitamente por la pre-interpretación pública. A causa de esta anticipación, la pre-interpretación del uno permite una descarga existencial del propio ser (*Seinsentlastung*), que toma lugar en la forma de *qué* y *cómo* algo se ha de interpretar, experimentar, elegir y sentir. Si se ve más a fondo, la pre-interpretación orientadora del uno asume la tarea descargadora que opera en la solicitud sustitutiva (*einspringende Fürsorge*), porque los otros neutrales en el contexto del uno “le han arrebatado el ser”<sup>43</sup> al *dasein* en-cada-caso-mío, cuyo arrebatamiento consiste en que este *se* ha diluido delegándose en los otros neutrales. Por una parte, este arrebatamiento se ha de entender en sentido modal-existencial y no formal-a-priori, porque todo *dasein* siempre “carga” formalmente su propio ser consigo; de lo contrario no se trataría de una impropiedad culpable. Por otra parte, los otros neutrales no le arrebatan externamente el ser al *dasein* en-cada-caso-mío, sino que en realidad el *dasein* impropio *se* arrebató su propio ser al huir de sí mismo, huida que sucede descargándose en los otros neutrales que él mis-

<sup>36</sup> Dreyfus, H. L. *Background Practices. Essays on the Understanding of Being*. Wrathall M. A. (ed.). Oxford: Oxford University, 2017, pp. 21, 25.

<sup>37</sup> Golob, S. “Martin Heidegger: from fluid action to *Gelassenheit*”. En: Erhard C./Keiling T. (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*. London/New York: Routledge, 2021, p. 105.

<sup>38</sup> Harman, G. *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*. Illinois: Open Court, 2007, p. 34.

<sup>39</sup> La inconsistencia de Armenio, G. B. (“Existencia y otros. Para una reevaluación de *das Man* en *Sein und Zeit*, partiendo del concepto de posible”. *Studia Heideggeriana* Vol. X (2021)) radica en omitir la identificación del *das Man* con la impropiedad y en no distinguir su bidireccionalidad como uno-mismo (quién) e interpretación, de modo que enfatiza unilateral e implícitamente el aspecto interpretativo (*ibid.*, pp. 202, 205), “exteriorizando” en ello al *das Man* del *dasein* en-cada-caso-mío (*ibid.*, p. 200).

<sup>40</sup> *SuZ*, p. 263.

<sup>41</sup> Para una discusión sobre la posibilidad de la publicidad apropiada cf. Neumann, G. *Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019, p. 149.

<sup>42</sup> Cf. *SuZ*, p. 370.

<sup>43</sup> *SuZ*, p. 126.

mo es, pues en la pre-interpretación del uno el *dasein* se descarga huidizamente de su haber-de-ser eligiendo entre posibilidades finitas y de elegirse concretamente en ellas, asumiendo plena responsabilidad por tales elecciones. En este sentido el uno “despoja al *dasein* respectivo de su responsabilidad”<sup>44</sup>. La concreción de la solicitud sustitutiva (impropia) que asumen los otros neutrales indiferenciados cuando uno *se* descarga en “ellos” puede acontecer grácil e inadvertidamente dado que el contenido de la pre-interpretación pública del uno no admite la diferenciación entre el genuino origen propio o ajeno de su contenido, pues todos somos y constituimos a los “otros” neutrales, el *dasein* en-cada-caso-mío incluido: “*próximamente* no ‘soy’ ‘yo’ en el sentido del sí mismo apropiado, sino los otros a la manera del uno”<sup>45</sup>.

Esta pre-interpretación obvia y descargadora determina la prefiguración de la dirección del desempeño del *dasein* en cuanto ser hacia posibilidades, ya que ofrece las posibilidades disponibles. Su matiz anticipador se encuentra visible en la disquisición analítica de *SyT*, donde aparecen determinaciones como “prescripción”, “prefiguración”, “pre-dación”<sup>46</sup>, y que se agudizan en el concepto del “venir al encuentro” (*Entgegenkommen*). El venir al encuentro de la pre-interpretación se remite a que el *dasein* existe arrojado en una tradición histórica y en una pre-interpretación que marca la pauta anticipadamente, ya que hace disponible de antemano lo que es posible o no, deseable o no, amable o no, etc. En efecto, “la vida fáctica se mueve cada momento en una determinada *pre-interpretación* transmitida, reelaborada o nuevamente elaborada”<sup>47</sup>, la cual abre el tono general y el ritmo familiar del desempeño del *dasein* impropio en su vida. Ciertamente el contenido respectivo de aquella pre-interpretación puede variar históricamente de acuerdo al lugar o al tiempo, pero todos los diversos contenidos alcanzan su fundamentación al orientar la mirada al nivel ontológico de la interpretación preontológica impropia del ser, pues la propia existencia comprendida e interpretada se desempeña en última instancia “*siempre ya en una comprensión del ‘es’*”<sup>48</sup>, la cual sostiene y dirige a la pre-interpretación de cara a *lo que es y lo que no es, lo que puede ser y no puede ser*.

El restringido alcance temático de nuestra investigación imposibilita mostrar todas las tesis ontológicas fundamentales en torno a esta comprensión del ser. Nos atenemos únicamente a la tesis de que el *dasein* está destacado en comparación a otros entes porque en su ser, en su existencia en-cada-caso-suya, le incumbe su propio ser como su propia *tarea*. Al *dasein* no le incumbe su ser recién en un excepcional acto autorreflexivo e introspectivo del entendimiento, sino por antelación y ya en su más inmediato desempeño vital preteorético, pues su ser radica en que se lo pone en juego sin interrupción, tanto en las posibilidades de propiedad e impropiedad (“cómo”) como en las de contenido (“qué”). En ambas el *dasein* desenvuelve inexcusablemente su ser como su *tarea* que es<sup>49</sup>, ya que *se comprende*, es de-

cir, *se abre al poder-ser proyectándose* hacia posibilidades, siendo su propio ser lo desempeñado de tal modo, en cuyo desempeño le incumbe. Teniendo a su ser siempre ya de algún modo abierto y proyectado, es su propio ser el que está comprendedoramente interpretado *como siendo y como habiendo de ser* hacia tal o cual posibilidad. Así, la manera en que se comprende implícitamente “es” presenta el basamento formal último de la pre-interpretación pública del uno, ya que esta alberga una comprensión impropia sobre el “ser” del *dasein* y en consecuencia cómo “es” o “ha de ser” la dirección del desempeño vital, en la cual el *dasein* existe encolándose a sí mismo en la interpretación facilitadora y descargadora del “así ama uno”, “así piensa uno”, “así vive uno”, “así es uno”, etc. La pre-interpretación pública del uno no mienta, entonces, optar por ciertas cualidades personales ónticas en las que uno se decante por una individualidad peculiar en contra de la “masa”, sea llevando un traje rosa fosforito o tiñéndose el pelo de púrpura, pues no sólo “nos removemos de la ‘gran turbamulta’ a la manera como *uno* se remueve”<sup>50</sup>, sino que, además, al elegir lo que los demás, los “otros”, no eligen, permanecen ellos como la instancia determinante *per negationem* de la elección. Lo esencial de la pre-interpretación pública reside en que en ella el “*dasein se bloquea contra sí mismo*”<sup>51</sup> al ocultarse en el “así es uno”, en aras de descargarse de sí mismo como su propia *tarea* ontológicamente inextricable, la cual el *dasein existente en cada caso es y ha de ser*.

#### 4. La pre-interpretación del uno-mismo y el prójimo concreto

Partiendo de lo expuesto, señalemos al uno como el fenómeno unitario que expresa la modalidad del quién impropio y su pre-interpretación, en cuyas vías se articula impropriamente la interpretación sobre el *dasein* en-cada-caso-mío pero también sobre los prójimos concretos. Para la exploración sobre el modo en que el prójimo concreto se “muestra” preteoréticamente (preontológicamente), esto es, en el inmediato desempeño vital sin ninguna reflexión temática explícita, de acuerdo a *la pre-interpretación del uno-mismo* tomamos como puntos de orientación y medios de acceso tres de sus momentos que salieron a la luz: la publicidad, la nivelación y la descarga existencial del propio ser.

En la ontología fundamental el fenómeno de la interexistencialidad expresa la dimensión del comportamiento y comprensión en las relaciones mutuas entre los hombres considerados en su correspondiente manera del ser (*Seinsweise*), esto es, en cuanto existencias. Heidegger ancla su tematización sobre la interexistencialidad en el ámbito de la cotidianidad ocupacional, de la cual no aparta su análisis, y cuyo recordatorio de cara a nuestra temática toma lugar en el primer párrafo del §27 de *SyT*: “en los quehaceres del mundo circundante aparecen los otros como lo que son; *son* lo que están ejerciendo”<sup>52</sup>. Ahora, líneas arriba se aclaró el carácter

<sup>44</sup> *SuZ*, p. 127.

<sup>45</sup> *SuZ*, p. 129.

<sup>46</sup> *SuZ*, p. 127.

<sup>47</sup> *GA 62*, p. 354. Cf. *GA 20*, p. 416; *GA 61*, p. 42.

<sup>48</sup> *GA 20*, p. 194.

<sup>49</sup> Cf. *SuZ*, pp. 364, 264.

<sup>50</sup> *SuZ*, p. 127.

<sup>51</sup> *SuZ*, p. 129.

<sup>52</sup> *SuZ*, p. 126.

omniabarcante de la pre-interpretación pública del uno, lo que abre las puertas para ir más allá del comportamiento ocupacional. En efecto, si buscamos resaltar cómo comparece impropriadamente el prójimo concreto según la pre-interpretación del uno-mismo es inevitable desbordar los límites del trato meramente ocupacional para ensancharlo en dirección a integrar, en la problemática, el trato con el prójimo fuera de la ocupación, p.e. cuando ya no estamos juntos por compartir una ocupación en común, sino al revés, cuando compartimos una ocupación en común por querer estar juntos. Por esta razón, el ensanchamiento desbordante se refiere sólo a los límites *metodológicos* dispuestos por Heidegger y no a sus tesis *temáticas* fundamentales. Nos contextualizamos, entonces, alrededor de un punto de cristalización que agudiza y deja ver más limpiamente tal pre-interpretación, prescindiendo en ello de las relaciones humanas volátiles e indiferentes, por carentes de intensidad atencional. De los muchos modos en que puede desempeñarse el estar-uno-con-otro se resaltará la circunstancia de un trato directo no ocupacionalmente determinado con un prójimo concreto, cuando nuestro comportamiento intencional está volcado unívocamente hacia él en cuanto correlato, colocándolo privilegiadamente en el centro de nuestra atención. Esto aporta la más nítida circunstancia para inteligir con transparencia la pre-interpretación tácita en tal comportamiento.

Vimos que el contenido específico de la *pre-interpretación pública* se nutre del estar con los otros en general en una lengua y tradición. Ahora, independientemente del contenido específico variable históricamente, la pre-interpretación pública como tal es un existencial, ya que destaca un momento de la impropiedad en el marco del uno. El sentido fundamental de la impropiedad es el rasgo esencial común que le conviene a cada uno de los contenidos específicos posibles de las “publicidades” fácticas. Para incorporar cómo se pre-interpreta en la impropiedad al prójimo en un trato directo en general, es decir, no en tal o cual época y lugar, es consecuente atenerse a esta “forma” de la impropiedad que determina la esencia misma de la pre-interpretación pública en absoluto. El cometido fundamental de la impropiedad consiste en el autoocultamiento del *dasein* respecto al desasosiego perteneciente a su existencia, el cual por su parte motiva a la impropiedad. El desasosiego esencial que se busca encubrir en la pre-interpretación del uno-mismo reside en la finitud constitutiva a la existencia del *dasein*, en atención a lo cual el autoocultamiento surge en último término de la “huida ante la muerte”<sup>53</sup>, entendida esta terminológicamente como la posibilidad de ser (*Seinsmöglichkeit*) hacia la que nos comportamos huyendo o asumiendo y que acompaña determinando ininterrumpidamente nuestro horizonte finito. Entonces, en la impropiedad se oculta aquello de lo que uno huye, a saber, el desasosiego que provoca la

finitud inherente a la existencia en-cada-caso-mía del *dasein*: (a) el *dasein* existe ya arrojado en la facticidad del estar entregado a la existencia (que es) y (b) existiendo siempre ha de proyectarse (ha de ser) (c) entre posibilidades fácticas por las que opta excluyendo otras (qué) y asumiéndose propia o impropriadamente (cómo). Aquí se agita una triple finitud hacia “atrás” – *dasein* no se ha colocado en la existencia –; hacia “adelante” – *no* puede dejar de haber de ser –; y en la situación – *no* puede dejar de elegir(se) –. Esta es la carga desasosiegante que anida en la existencia y de la que “uno” se descarga en la huida. Dado que la pérdida del yo-mismo en el uno-mismo brota motivacionalmente por el desasosiego y que se realiza en la consecuente huida y que en esta huida toma lugar el olvido encubridor de lo que significa ser un *dasein* finito que existe en-cada-caso-suyo, el prójimo, el otro *dasein*, ha de ser interpretado simultáneamente en sentido impropio, ya que de lo contrario generaría desasosiego. En efecto, en el uno-mismo y su pre-interpretación pública “el sí-mismo del propio *dasein* y el sí-mismo del otro todavía no se han encontrado, es decir, se han perdido”<sup>54</sup>.

Traspongámonos a una circunstancia fundamental a cuya luz descuellan luego la nivelación y la descarga. En las vías del uno las ocupaciones que se realizan o que se han de realizar son las que dirigen primariamente la atención y el desempeño vital, aportando en ello un sostén desde el cual uno se comprende, p.e. leer *Metafísica*, cenar, pasear, regresar a la lectura, etc. Una vez terminado el trabajo planeado, en el surgir del “tiempo libre”, el *dasein* impropio debe seguir de alguna manera “ocupado” para que prevalezca su desempeño vital inmediato en el tránsito ininterrumpido de una actividad a la otra. Así, uno proyecta la propia existencia hacia entes y actividades que cumplan la función de “ocupar”, ya que transfiriéndose hacia ellos uno mismo garantiza la prevalencia de la impropiedad al persistir el comprenderse desde el horizonte directriz de las posibilidades que lo dado en su presencia “ofrece o deniega”<sup>55</sup>. En esta circunstancia fundamental, cuya fundamentalidad estriba en subyacer estructuralmente a todos los inabarcables contextos interpersonales no primariamente ocupacionales, buscar un trato directo hacia un prójimo o ya encontrarse en él es una alternativa vitalmente posible, fácticamente realizable e inmediatamente atractiva, pues se trata de un ente humano cuya amplitud y complejidad de caracteres aportan ingentes posibilidades de dispersión, p.e. su presencia libra de la exposición a la soledad y al aburrimiento. Además no sólo él mismo, el prójimo concreto, puede presentar una novedad, sino que mediante la habladuría puede comunicar novedades que satisfagan a la curiosidad; asimismo

<sup>54</sup> SuZ, p. 128; GA 80.1, p. 138.

<sup>55</sup> SuZ, p. 337. Al respecto dos observaciones. Primero, con esto no se afirma de ninguna manera la identificación completamente errónea entre la ocupación en general y la impropiedad, cf. Ivanoff-Sabogal, C. “Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren”. *Bollettino Filosofico*: “Back to the Origins: Genesis and Evolution of Martin Heidegger’s Thought”, 35 (2020), pp. 93-107. Segundo, no nos adentramos a la reverberación ontológica implicada aquí, para una pormenorizada indagación sobre ella cf. Ivanoff-Sabogal, C. y Tsoullos, A. “Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in *Sein und Zeit*”. *Heidegger Studien* 37 (2021), pp. 11-29.

<sup>53</sup> SuZ, p. 390. Los correlatos de la huida son aspectualmente diferenciables pero en la cosa misma unificados, por lo que aunque no desarrollados están co-presentes: *dasein* (*ibid.*, pp. 44, 184, 193, 322), propiedad (*ibid.*, p. 424), desasosiego (*ibid.*, pp. 189, 252, 276), muerte o ser-hacia-la-muerte (*ibid.*, pp. 251, 254, 259, 348, 424, 425), consciencia (SuZ, p. 278), temporalidad apropiada en base a la prioridad futura y su vínculo con la muerte (*ibid.*, p. 424), historicidad al mostrar la finitud del arrojamiento (*ibid.*, pp. 135, 348, 390).



permite actividades que en compañía acrecientan su intensidad y regocijo, etc. En esta búsqueda de un prójimo concreto en el “tiempo libre” en pos de lograr una “ocupación” mediante él se pone de manifiesto una *huida*. En una lección anterior a *SyT* se menciona explícitamente esta circunstancia, esto es, que el prójimo puede presentar un hacia-qué de la huida: “estos dos caracteres, el de la inquietud y dispersión, forman en el *dasein* una peculiar *carencia-de-estancia*. El procurarse acercar siempre un nuevo mundo y un nuevo otro *dasein* ajeno (p.e. alguien busca constantemente conocer nuevos hombres), se da sólo por la tendencia de tener presente constantemente algo nuevo [...] En tal curiosidad el *dasein* organiza una *huida de sí mismo*”<sup>56</sup>. En un pasaje de *SyT* esta tesis vuelve aparece en principio, si bien restringida exclusivamente al mundo y por contraste, porque en la propiedad “el *dasein* llega a estar libre de las ‘arbitrariedades’ del estar-entretenido (*Unterhaltenwerdens*), que la curiosidad ocupada se provee primariamente desde los acontecimientos del mundo”<sup>57</sup> y, como el mundo es esencialmente un mundo compartido, se debe añadir: también desde los prójimos. Las afirmaciones de Heidegger suponen que el quién impropio se encuentra en un constante entre-tenimiento, captándolo existencialmente como un “estar tenido entre...”, “no tenerse propiamente a sí mismo”, “encontrarse di-vertido”. Mantenerse ocupado al tener presente algo interesante dejándose llevar atencionalmente por ello para apartarse de la posible exposición al sí mismo finito apropiado del que se huye, no se refiere a lo que vulgarmente se conoce como entretenimiento, sea una búsqueda volitiva explícita de un estado (p.e. quiero entretenerme), una cualidad adjudicada a alguna actividad (p.e. una charla entretenida) o un ámbito de actividades (p.e. la industria del entretenimiento). En estos casos el entretenimiento es un correlato, un “qué” al que se vincula el hombre *de intento*. En cuanto un correlato (qué), el concepto vulgar de entretenimiento no implica necesariamente la impropiedad, aunque dada su peculiar finalidad dispersante se desprende tendencialmente, en vista de su comprensibilidad última, de un fenómeno ontológico referido a un *cómo*, a la pérdida del *dasein* respecto a su sí mismo apropiado.

El fenómeno de la huida ha salido expresamente a la luz. Tomándolo como hilo conductor en nuestra circunstancia descrita retomemos la *nivelación* de las posibilidades en el uno, en la que se produce la preparación del terreno (las posibilidades niveladas) hacia las que el *dasein* impropio se proyecta huidizamente. La nivelación de las “posibilidades del *dasein*”<sup>58</sup> significa que sólo se accede a las que estén disponibles y sean familiares a la pre-interpretación del uno-mismo. Esto se extiende inevitablemente al prójimo, ya que este presenta una posibilidad fáctica hacia la cual es posible proyectarse en el estar-uno-con-otro, p.e. conversar. Para que pueda tomar lugar la proyección de uno-mismo hacia el prójimo como una posibilidad en la que se posa y asume el desempeño vital impropio, la manera en que se “proyecta” al prójimo debe adecuarse previamente a las vías pre-interpretativas

del uno-mismo, pues el *dasein* no sólo se proyecta hacia los entes en cuanto posibilidades, sino que co-originariamente todo trato con los entes es posible gracias a que de antemano han sido ellos mismos “descubiertos” al proyectarlos comprendedoramente hacia sus posibilidades (apropiadas o no) y, en último término, hacia alguna manera del ser (sea la suya específica o no)<sup>59</sup>. Yace sobre la mesa que el prójimo no puede ser proyectado hacia sus posibilidades genuinas porque no puede ser proyectado hacia la manera del ser que le corresponde específicamente, esto es, en cuanto existencia, la cual permanece esencialmente encubierta en el uno. Dicho esto, por un lado tenemos que uno-mismo proyecta y libera las *posibilidades del prójimo* en orden al horizonte inofensivo de las posibilidades niveladas, las cuales – recordemos – se ubican en el ámbito ocupacional, pues eran posibilidades que de algún modo nos ocupaban. Por otro lado, aunque en el contexto de nuestra circunstancia no son los quehaceres los que sostienen la dispersión del uno, este debe seguir “ocupado”, por lo que en el “tiempo libre” el *prójimo en cuanto posibilidad fáctica* de mi vida es proyectado de forma que su presencia corresponda a lo pretendido por el uno: poder huir hacia él con vistas a que su trato directo nos siga “ocupando” o, más precisamente, nos entre-tenga. Como en la impropiedad del uno el prójimo está implícitamente proyectado como una posibilidad mediante la cual uno-mismo se entretiene en aras del olvido del sí mismo apropiado en cuanto *existencia finita en-cada-caso-mía*, el prójimo concreto sólo puede encarnar un punto de fuga hacia el que la huida se pone en marcha bajo la precondition de que el uno opere un ocultamiento de la manera del ser (existencia) del mismo prójimo. A través de ello se logra suspender el desasosiego que motivaría su existencia, el cual debe permanecer precisamente desactivado en la impropiedad. Por tanto, el ocultamiento de su existencia abre al prójimo concreto siempre ya “desactivado”, lo que permite tomarlo como una posibilidad fáctica nivelada hacia la que uno-mismo se proyecta y huye.

La nivelación es el momento del uno que abre y despeja el terreno de la circunstancia mencionada. El momento que se destaca según la meta buscada tácitamente es la *descarga* fáctica del peso de la propia existencia finita mediante la dispersión posibilitada por el prójimo que nos entre-tiene. La descarga dispersante está fundada en su instauración y realización en el suceso completo de la huida, el cual se articula por un “de qué” se huye (el *dasein finito existente en-cada-caso-mío*) y un “hacia qué” se huye (aquí: el prójimo, de modo que lo fijamos conceptualmente como medio-de-huida). Claramente esta huida permanece encubierta para el *dasein* huidizo, porque el sentido de la huida implica que su suceso se mantenga oculto en el desempeño mismo de la huida, de lo contrario no cumpliría su cometido tranquilizador, al mostrar por contraste aquello de lo que se huye. Por eso, si el prójimo estuviera abierto en cuanto existencia la huida descargadora-dispersante hacia él sería de plano imposible, porque el sentido de la huida como carácter esencial que Heidegger atestigua en la impropiedad reposa justamente en

<sup>56</sup> GA 20, p. 383.

<sup>57</sup> SuZ, p. 310.

<sup>58</sup> SuZ, p. 194.

<sup>59</sup> Cf. SuZ, pp. 6, 144 ss.; GA 24, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455.

el ocultamiento de la existencia finita en general, sea de mí mismo o de otro hombre. Dado que “en cuanto uno-mismo el *dasein* respectivo está *dispersado* en el uno” donde se preserva “su olvido de la pérdida de sí mismo”<sup>60</sup>, y esto tanto en el ámbito marcadamente “ocupacional” como en el “tiempo libre”, la pre-interpretación pública omniabarcante del uno-mismo garantiza la posibilidad de huir *hacia* y, así, descargarse en el prójimo. En su comparecencia *explícita* el prójimo es proyectado hacia la posibilidad de cumplir la tarea *implícita* de permitirle al *dasein* impropio permanecer en su constante dispersión, de modo que cada prójimo en su aparición concreta en cuanto un hacia-dónde de la huida y en el trato directo con él está siendo adaptado de antemano a los parámetros niveladores ya establecidos por la pre-interpretación del uno-mismo.

A la luz del contubernio entre la pre-interpretación pública, el proyectarse hacia posibilidades niveladas y la descarga existencial en la dispersión mediante el prójimo en cuanto medio-de-huida, “se anuncia en el absorberse (*Aufgehen*) en el uno-mismo una huida ininterrumpida del *dasein* ante un posible ser-en y ser-con originarios”<sup>61</sup>. Teniendo en cuenta que aquí *originario* mienta la propiedad, accedemos a dos aspectos esenciales que aclaran en retrospectiva la extensión e intensidad de la pre-interpretación del prójimo en el uno-mismo. Primero, la huida ante el *dasein* apropiado en la autointerpretación impropia implica necesariamente la huida del ser-con apropiado, por lo que el prójimo en cuanto correlato abierto por tal ser-con será al mismo tiempo impropriamente comprendido. La pre-interpretación del uno-mismo en virtud de su propia realizabilidad infecta y afecta al prójimo concreto al que se extiende necesariamente. Segundo, la pre-interpretación impropia abre al prójimo nivelándolo de acuerdo a una manera del ser que no genere desasosiego, de modo que aquella pre-interpretación obstaculiza e invisibiliza el desasosiego inherente que despertaría en ella la apertura del prójimo y su comparecencia en cuanto existencia finita. En razón de esto le es posible al uno-mismo desenvolverse ontológicamente en un inofensivo “estar mezclados entre sí” (*Untereinandersein*)<sup>62</sup>, donde uno-mismo lidia sin ningún estorbo (pre)ontológico con un prójimo ya interpretado impropriamente y distorsionado en lo que genuinamente *es*. Lo excogitado dilucida por qué “bajo la máscara del para-el-otro juega un contra-el-otro”<sup>63</sup>, ya que esta mascarada no significa jamás un esta-

do de guerra social, sino el aplastamiento preontológico de la manera del ser propia del prójimo en cuanto *existencia finita en cada-caso-suya*<sup>64</sup>.

Así, el criterio incondicional para la posibilidad de tratar con un prójimo concreto en el horizonte del uno estriba en su adecuación a la prefiguración de las vías pre-interpretativas del uno-mismo como la instancia que da la medida sobre lo que es admisible o no. A raíz del *propio* autoocultamiento el prójimo concreto ha de comparecer según una manera ajena a su existencialidad, quedando reducido a un medio-de-huida. La inadmisibilidad más radical atañe al prójimo en su manera de ser en cuanto existencia en-cada-caso-suya que se desempeña *ontológicamente*, como todo *dasein* en general, por mor de sí (*Umwillen-seiner*): es decir, su existencia es lo que le concierne primariamente y a priori – “antes” de cualquier *comportamiento* egoísta o altruista –, pues se encuentra en-cargado de su *apertura* al haberla de desempeñar, abriéndola-proyectándola, en las variopintas posibilidades modales y de contenido por las que opta *siéndolas*. La admisión que el prójimo existe “por mor de sí” dejaría surgir en uno-mismo la experiencia de la propia finitud desasosegante, de la que huye. Esto se visualiza al considerar los entonamientos afectivos cotidianos en la circunstancia del “tiempo libre” cuando en el trato se columbra y “siente” que el prójimo es un “por mor de sí” abierto a su posibilidad de resistir la nivelación y contravenir al sentido del uno, p.e. uno se exaspera al *no poder* tratar con el prójimo que se presenta *no disponible* como medio de dispersión para evitar el aburrimiento o uno se perturba frente al prójimo que *no está dispuesto* a participar en habladerías. Frente a un prójimo de tal carácter uno-mismo se aparta al no poder descargarse en él, p.e. aduciendo que la persona es “aburrida”, esto es, no “entre-tenedora”. Por tanto, dado que el prójimo sólo puede mostrar de sí lo que se adapta a las opciones fundamentales previamente admitidas por el uno, el hombre en cuanto uno-mismo está cerrado de antemano a la admisión y comparecencia de un posible prójimo en cuanto un “tú-mismo” (concepto primariamente positivo-apropiado<sup>65</sup>) que existe impredecible en su poder-ser y que no se logra reducir a las vías del uno. *Dejar ser* al prójimo como un “tú” viene recogido en el fenómeno de la solicitud apropiada que “resalta” (*vorspringen*) y se “anticipa” (*vorausspringen*) al prójimo en su poder-ser, “dejándolo libre” (*befreien*) para sí mismo en cuanto existencia en-cada-caso-suya. Recién sobre la base de la propiedad de un yo-mismo que *deja ser* a un tú-mismo “se desprende por primera vez el uno-con-otro apropiado, no a partir de ambiguos y celosos acuerdos y de vocingleros hermanamientos en el uno”<sup>66</sup>.

## 5. Conclusión

En suma, en la impropiedad el prójimo concreto está su-peditado a las guías directrices tranquilizadoras de la pre-interpretación del uno-mismo huidizo. La previa ni-

<sup>60</sup> SuZ, pp. 129, 277.

<sup>61</sup> GA 20, p. 388. Tan sólo menciónese que “originario” (*ursprünglich*) se afinca en el terreno del fundamento de la cosa y del sentido como sostén de la comprensión de la cosa. En un primer nivel, “algo” se *califica* como originario conforme a siete consideraciones posibles: a) modalmente es lo apropiado; b) fenomenológicamente, lo genuino; c) hermenéuticamente, lo explicitado-desvelado; d) explicativamente, lo preteórico (acceso) y lo no-nivelado (tratamiento); e) estructural-determinativamente, lo a priori; f) trascendentalmente, lo fundante; g) temáticamente, lo ontológico (filosofía). En un segundo nivel, “algo” ya originario se *organiza* según su posición en el conjunto del fundamento y comprensión: los fenómenos pueden ser a) igual de originarios entre sí sin relación de fundamentación (coordinación) y b) menos o más originarios en un nexo de mutua fundamentación (subordinación).

<sup>62</sup> SuZ, p. 128. “*Untereinandersein*” pierde su particularidad fenoménica impropia al traducirse como “estar con los otros” y “convivir” (J.E. Rivera).

<sup>63</sup> SuZ, p. 175.

<sup>64</sup> „Da-sein ist je meines – je deines – je unseres und eures – ihres” (GA 82, p. 47).

<sup>65</sup> P.e. GA 24, pp. 408, 422; GA 26, pp. 241-243; GA 27, p. 147.

<sup>66</sup> SuZ, p. 298, cf. GA 24, p. 408.

velación en la que se encubre su existencia en-cada-caso-suya y su finitud desasosegante hace viable abrirlo como una posibilidad fáctica, proyectarse huyendo hacia él y descargarse dispersándose mediante él, es decir, interpretarlo *implícitamente* en cuanto un medio-de-huida. Ahora, mirado según el aspecto fundamental de la comprensión preontológica del ser, en la nivelación descargadora “el ser del ente que *co-está-ahí* es captado en cuanto ser-dado-delante (*Vorhandenheit*)”<sup>67</sup>, donde el contexto del pasaje insta asir “captado” (*begriffen*) ante todo preontológicamente, en el sentido de una comprensión aperturante y recién luego como el traslado de esta tendencia preteórica al nivel de la captación filosófica. Por eso, el ser o, más precisamente, la manera del ser del prójimo, la existencia, es comprendida e interpretada según el ser-dado-delante, pero ciertamente no en cuanto una objetualidad teórica, sino en el sentido más complejo del “ser-dado-delante en sentido amplísimo”<sup>68</sup>, que incluye al

ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*). Brota la pregunta: ¿hasta qué punto afecta tal comprensión interpretante del uno al prójimo en *su propia apertura*? El prójimo trae consigo su propia apertura al comprenderse y abrirse a sí por mor de sí. Por eso Heidegger menciona pertinentemente la “*co-apertura (Mitterschlossenheit) del dasein de otros*”<sup>69</sup>. Dado que el prójimo se abre a sí mismo independientemente de otro hombre en general, quien sólo puede *co-abrirlo*, el prójimo puede abrirse por sí mismo apropiadamente con independencia de cómo otro hombre impropio, un uno-mismo, aspire preontológicamente a *co-abrirlo*. Su propiedad torna, además, imposible la huida hacia él al colisionar frontalmente con el sentido encubridor del uno que huye precisamente de la propiedad y sus implicancias. Esta “resistencia” ontológica del prójimo apropiado frente a alguien impropio, un uno-mismo, se sugirió ya líneas arriba en el ejemplo de la persona “aburrida”. Aquí quedamos en deuda a propósito de su desarrollo.

## 6. Referencias bibliográficas

- Armenio, G. B. “Existencia y otros. Para una reevaluación de *das Man* en *Sein und Zeit*, partiendo del concepto de posible”. *Studia Heideggeriana* Vol. X (2021).
- Carman, T. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- Carman, T. “Authenticity”. En: Dreyfus, H.L./Wrathall, M.A. (eds.). *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Dostal, R. “Hermeneutics and Phenomenology”. En: Malpas, J./Gander, H.-H. (eds.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. London/New York: Routledge, 2015.
- Dreyfus, H. L. *Background Practices. Essays on the Understanding of Being*. Wrathall, M.A. (ed.). Oxford: Oxford University, 2017.
- Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Athenäum, 2000.
- Golob, S. “Martin Heidegger: from fluid action to *Gelassenheit*”. En: Erhard C./Keiling T. (eds.). *The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*. London/New York: Routledge, 2021.
- Harman, G. *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*. Illinois: Open Court, 2007.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe Band 20. Frankfurt: Klostermann, 1979.
- Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt: Klostermann, 1975.
- Heidegger, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Band 26. Frankfurt: Klostermann, 1978.
- Heidegger, M. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Band 27. Frankfurt: Klostermann, 2001.
- Heidegger, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56/57. Frankfurt: Klostermann, 1999.
- Heidegger, M. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Gesamtausgabe Band 58. Frankfurt: Klostermann, 1993.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61. Frankfurt: Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Gesamtausgabe Band 62. Frankfurt: Klostermann, 2005.
- Heidegger, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt: Klostermann, 1995.
- Heidegger, M. *Vorträge. Teil 1: 1915 bis 1932*. Gesamtausgabe Band 80.1. Frankfurt: Klostermann, 2016.
- Heidegger, M. *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Gesamtausgabe Band 82. Frankfurt: Klostermann, 2018.
- Helting, H. “Vom Rätsel des Begriffs ‘Mitsein’”. En: Coriando P.-L. (ed.), *Vom Rätsel des Begriffs*. Festschrift für F.-W. von Herrmann zum 65. Geburtstag. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
- Ivanoff-Sabogal, C. “Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren”. *Bollettino Filosofico*: “Back to the Origins: Genesis and Evolution of Martin Heidegger's Thought”, 35 (2020), pp. 93-107
- Ivanoff-Sabogal, C. y Tsoullas, A. “Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in *Sein und Zeit*”. *Heidegger Studien* 37 (2021), pp. 11-29.
- Kellerer, S. “Sein und Zeit: ein Buch für Alle und Jeden? Zu Heideggers Daseinsbegriff”. En: Heinz, M./Bender, T. (eds.). *Sein und Zeit neu verhandelt. Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*. Hamburg: Meiner, 2019.
- Michalski, M. *Fremdwahrnehmung und Mitsein*. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers. Bonn: Bouvier, 1997.
- Neumann, G. *Der Freiheitsbegriff bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Martin Heidegger*. Berlin: Duncker & Humblot, 2019.
- Seubert, H. *Heidegger-Lexikon*. Stuttgart: Fink, 2021.
- Siegfried, M. *Abkehr vom Subjekt*. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber. Freiburg/München: Alber, 2010.

<sup>67</sup> *SuZ*, p. 130.

<sup>68</sup> Cf. *SuZ*, p. 45.

<sup>69</sup> *GA* 20, p. 328; cf. *SuZ*, p. 123; *GA* 27, pp. 130, 137, 138.

- von Herrmann, F.-W. *Hermeneutik und Reflexion*. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“. Band II. Frankfurt: Klostermann, 2005.
- von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“. Band III. Frankfurt: Klostermann, 2008.
- von Herrmann, F.-W. *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Ein Kommentar, Würzburg: K&N, 2019.