



**HERMENÉUTICA EXISTENCIAL**  
**APROXIMACIÓN A LA HERMENÉUTICA HEIDEGGEREANA**  
**DE LOS PARÁGRAFOS 28 A 38 DE *SER Y TIEMPO***

**MIGUEL ÁNGEL BARRAGÁN DÍAZ**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**BOGOTÁ, D. C.**

**2013**

**2**

**HERMENÉUTICA EXISTENCIAL  
APROXIMACIÓN A LA HERMENÉUTICA HEIDEGGEREANA  
DE LOS PARÁGRAFOS 28 A 38 DE *SER Y TIEMPO***

**MIGUEL ÁNGEL BARRAGÁN DÍAZ**

**Trabajo de grado presentado para la obtención al título  
de Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana**

**Bajo la dirección del profesor Juan Cepeda H.,  
Magister en Filosofía Latinoamericana**

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
BOGOTÁ, D. C.**

**2013**

**3**

## **AGRADECIMIENTOS**

Más que una palabra de protocolo, considero que el agradecimiento es una de las palabras que siempre debería estar impregnada en las fibras más profundas del corazón, pues es un gesto cálido que permite abrir de modo sincero el ser de la persona, es el comienzo y la renovación de una amistad que se convierte en el escudo de nuestros proyectos porque siempre permiten desmontar o bien seguir construyendo sus bases fundamentales. Así, la gratitud es un espejo y distribuidora del sentido del ser de nuestra vocación y por lo tanto es un aprendizaje de y para toda la vida. Siendo esto así, manifiesto mi gratitud:

A Dios, a mis padres Ruth Díaz y Jaime Barragán, a mi hermano Hansel Leonardo, quienes con su apoyo incondicional en todos los momentos de mi existencia han hecho posible la realización de mis estudios.

Agradezco a mi director de tesis, maestro y amigo Juan Cepeda H., quien me ha animado y orientado pacientemente en ésta investigación. Sus observaciones y sugerencias han sido siempre pertinentes.

Agradezco de modo particular a todos mis familiares por sus consejos y aportes en mis estudios, y a tantas personas cercanas que con múltiples colaboraciones permitieron la construcción del presente trabajo.

Finalmente, quiero agradecer a mis amigos por su apoyo y a tantos interlocutores que se interesaron en mi investigación y me compartieron sus ideas. Sobre todo a una persona que en excesivo silencio -y presencia permanente pero oculta- me ha acompañado en estos últimos años de mis estudios, a ella mil gracias por estar ahí, por ser mi compañera de camino y de corazón tiempo atrás.

## **DEDICATORIA**

A mis padres Ruth, Jaime y  
mi hermano Hansel L.

A mi gran amigo y maestro  
Juan Cepeda H

Mi pensamiento y afecto se  
dirigen a una persona, donde  
la amistad y aprecio aún  
perduran, Adriana Páez.

## TABLA DE CONTENIDO

|  |    |
|--|----|
| AGRADECIMIENTOS .....  | 4  |
| DEDICATORIA .....  | 5  |
| TABLA DE CONTENIDO.....  | 6  |
| RESUMEN.....   | 8  |
| INTRODUCCIÓN .....   | 9  |
| 1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBRA DE HEIDEGGER .....   | 18 |
| 1.1 Vida de Heidegger hasta la publicación de <i>Ser y tiempo</i> en 1927 .....  | 19 |
| 1.2. Contextualización de la obra <i>Ser y tiempo</i> de Heidegger en el contenido de la analítica del <i>Dasein</i> . ..... | 26 |
| 1.2.1 Ser y sentido de ser.....  | 28 |
| 1.2.2 La diferencia ontológica .....   | 31 |
| 1.3. El horizonte de comprensión de la ontología de Heidegger.....   | 35 |
| 2. INTERPRETACIÓN DE LOS PARÁGRAFOS 28 A 38 DE SER Y TIEMPO .....  | 38 |
| 2.1 Los constitutivos originarios del <i>Dasein</i> .....  | 39 |
| 2.1.1. La disposición afectiva .....   | 42 |
| 2.1.1.1. El miedo .....  | 49 |
| 2.1.2 El comprender .....  | 51 |
| 2.1.2.1 La interpretación.....   | 55 |
| 2.1.2.2 El enunciado .....   | 60 |
| 2.1.2.3. El discurso .....   | 64 |
| 2.2 La cotidianidad del ahí .....  | 67 |
| 2.2.1. La habladuría.....  | 68 |
| 2.2.2. La curiosidad .....   | 69 |
| 2.2.3. La ambigüedad .....   | 71 |
| 2.2.4 El fenómeno de la caída .....  | 72 |
| 3. TRAS DE UNA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL.....   | 76 |

|  |     |
|--|-----|
| 3.1. Estructura formal de los lineamientos estructurales para la propuesta de una hermenéutica existencial ..... | 76  |
| 3.1.1 La disposición afectiva como afectación y responsabilidad .....  | 80  |
| 3.1.2 El comprender afectivo .....   | 87  |
| 3.1.3 El comprender como interpretación .....  | 92  |
| 3.1.4 El sentido .....   | 97  |
| 3.2 La hermenéutica existencial .....  | 100 |
| CONCLUSIONES .....   | 105 |
| REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....  | 116 |

## RESUMEN

La hermenéutica generalmente es entendida como el arte de la interpretación de textos, con el propósito de descubrir qué es lo que quiere decir el texto, en otras palabras, descubrir cuál es su sentido. Sin embargo, Heidegger rompe con este concepto tradicional y propone una hermenéutica desde lo que vive el ser humano en su cotidianidad para lograr una comprensión del ser. Es por eso que el presente trabajo, que se desarrolla en el marco del Grupo Internacional de Investigación sobre Ontología Latinoamericana (GITOL), intenta develar que la hermenéutica expuesta por Heidegger a partir de los constitutivos cooriginarios del *Dasein*: la disposición afectiva y del comprender, se le puede caracterizar como existencial.

### Palabras clave

Comprensión, *Dasein*, disposición afectiva, interpretación, hermenéutica existencial, sentido.



## INTRODUCCIÓN

¡Hola! ¿Qué tal? ¿Cómo estás? ¿Cómo te va? Son preguntas que generalmente se utilizan entre personas no sólo por cortesía sino que nacen, en su mayoría, de una actitud sincera y hacen que su interlocutor exprese cómo se encuentra, ya sea por medio de sus palabras y el tono de voz, las facciones del rostro y las actitudes de su cuerpo; todas ellas delatan un modo de ser, se da una *apertura afectiva* cuando nos encontramos o dirigimos con alguna persona ya sea cara a cara o por un medio virtual. ¿Pero qué tienen que ver tales preguntas con una investigación relacionada con Heidegger, la hermenéutica y lo existencial? Se pensará que con lo *existencial* la respuesta es algo obvia pues Martín Heidegger está catalogado como uno de los pensadores influyentes y pertenecientes del círculo existencialista, cosa que por cierto no es del todo verdadera ya que su pensamiento apunta al corazón de la filosofía, es decir, a renovar la pregunta por el ser y el sentido de ser, ontología, y donde además durante su vida pidió que no se le atribuyera pertenecer a tal círculo. Con la hermenéutica se puede pensar inmediatamente en el curso ofrecido en 1923 titulado «Ontología. Hermenéutica de la facticidad», sin embargo, el presente trabajo versará sobre el texto de *Ser y tiempo*; así las cosas parecen opacarse un poco y se inicia a dudar del referente de la pregunta mentada pues cuando se relacionan autores que hablan de hermenéutica y sobre todo en la contemporaneidad inmediatamente se tiene como referente al padre de la hermenéutica, Hans George Gadamer, con su texto *Vedad y método*. No obstante, el aporte dado por Heidegger en su obra capital, *Ser y tiempo*, las cosas parecen cambiar y tiene un sentido más consolidado sobre la hermenéutica que el del seminario de 1923 que es por primera vez que utiliza la expresión: hermenéutica. Pero ¿cuál es ese sentido? Esa es la propuesta que se intenta *ex-poner* aquí. Ahora, para lograr dicho objetivo será necesario antes que nada discernir a grandes rasgos qué se concibe por hermenéutica.

Naturalmente, cuando se habla de hermenéutica ésta se comprende como el arte de la interpretación, especialmente el «arte de interpretar textos», que conlleva a realizar un minucioso estudio sobre toda la construcción que ofrece un texto para hacerse comprender;

así, la hermenéutica radica en esclarecer lo que quiere decir el texto, en otras palabras, radica en hallarle su sentido (Cf. Ferraris, 1998, 16). Sin embargo, en el trascurso de la historia occidental desde Grecia hasta el mundo actual, la hermenéutica ha tenido sus transformaciones, a grosso modo se puede decir que su origen yace desde la mitología griega y se le atribuía a *Hermes*, conocido como el mensajero de los dioses; más tarde en el paso del mito al logos le fue atribuido éste papel al *Daimon* (Cf. Platón, *El banquete*, 202–203b), lo que en la literatura griega le llamaban oráculos y pitonisas; algunas de sus características eran ser el puente, intérprete e intercesor entre los dioses y la comunidad de hombres. En Aristóteles también se refleja el uso de ésta palabra pero con un giro más contundente en la segunda parte de su obra *Órganon*, que se titula *perí hermeneías* y se traduce *Sobre la interpretación*, haciendo referencia a todo aquello que tenía que ver con la gramática y el uso adecuado del lenguaje en los enunciados.

Con el correr del tiempo la hermenéutica perdió algo de vigencia de no ser por la teología que la mantuvo para su interés y que a mediados de la edad moderna realzó su estatus y la importancia en mantener su relación con los textos bíblicos, así se comprendió la hermenéutica como la interpretación y la traducción de textos; su tarea consistía en esclarecer y proponer reglas “adecuadas” para la comprensión de pasajes oscuros y que con el tiempo se amplió su dominio pues ya no solo era un texto sagrado (hermenéutica sacra) sino la comprensión de un texto canónico, de derecho (hermenéutica jurídica) o un texto filológico (llamada hermenéutica profana). Cabe aclarar que hasta más de la mitad del siglo XVIII se mantuvo y aún hoy se mantiene esta tradición respecto a la hermenéutica, es decir, no hubo un punto de ruptura como tal, ni de confrontación con tal tradición sino que se fue transformando poco a poco, sobre todo con dos grandes exponentes, Schleiermacher y Dilthey; este perfeccionamiento pretendía darle un toque universalista, científicista y ver la vida como un punto vital de interpretación, tal observancia de la vida fue un antecedente influyente en el pensamiento de Heidegger (Cf. Grondin, 2008, 13–42).

Así las cosas, uno de los fundamentos que se mantiene en este proceso histórico de la hermenéutica hasta el día de hoy (expuesto principalmente por Schleiermacher en sus manuscritos póstumos; recuérdese que para este pensador la equiparación vista desde el

lenguaje y lo psicológico es el modo como se puede interpretar un texto, pues necesita comprender o interpretar al autor mejor de lo que él mismo se entendió) es el que hacer de la interpretación del texto y del discurso con la intención de reconstruir todos los elementos que lo rodean, de diferenciar entre lo que dice y lo que quiere decir, en otras palabras: hay que reconstruirlo como si uno fuera su autor y comprenderlo mejor de lo que él mismo se pudo comprender (Cf. Gadamer, 2007, 244–246).

De todo lo anterior, se pueden sacar tres rasgos distintivos de la hermenéutica: desde la atribución mítica con Hermes como mensajero de los dioses se identifica primero con el carácter de *Expresar*: su función es que se afirma, se anuncia y se habla sobre algo, en otras palabras se comunica sobre algo. Segundo, la hermenéutica tiene el carácter de *Explicar*: con el propósito de aclarar, de hacer comprensible e interpretar algo que puede ser confuso en un momento determinado y evitar distorsionar el sentido de lo que habla. En tercer lugar, la hermenéutica se percibe en el carácter de *Traducir*: en ésta se reúnen los dos primeros distintivos, pues quiere comunicar de la manera más clara posible un mensaje, pero al transmitir el mensaje el traductor requiere del interpretar, del comprender y expresar asertivamente lo que se quiere decir de una lengua a otra. Es por eso que traducir significa trasladar, en este caso llevar un mensaje de un lado a otro, guardando la misma armonía que el original o incluso enriqueciéndolo, de ahí que se diga que “cada idioma tiene su musicalidad” (Rivera, 2004, 127), pues el trabajo entonces del traductor es doble, en primer lugar tiene que comprender el texto de la lengua materna, es decir el texto original; en segundo lugar es querer decir lo mismo al idioma que desea traducir, manteniendo la fidelidad con que aborda el texto pero también con libertad. Esta doble tarea manifiesta una labor de interpretación muy minuciosa y que afecta tanto el comprender original del texto, como la dificultad del comprender la traducción al idioma que se realiza.

Ahora bien, pasando a otro plano pero siguiendo la concepción clásica de la hermenéutica como el arte de la interpretación, es preciso mentar que en este trabajo reside un problema fundamental, a saber, el problema de la traducción de *Ser y tiempo*, especialmente el problema con la traducción de palabras tales como *Dasein*, *Befindlichkeit* (*Pathe, Παθή*), *Da*, *Auslegung*, *Lichtung*. Aquí se presenta un problema lingüístico por la riqueza

polisémica que posee cada término en su lengua materna; en el ejercicio de la traducción ha de tenerse en cuenta que cada cultura tiene sus formas de sentir, hablar y actuar, por esta razón al transmitir un mensaje es indispensable comprender que “las lenguas se desarrollan según el espíritu de los pueblos, porque son la condensación y la expresión de su vida” (Stein, 1996, 25). Así pues, se puede considerar que el trabajo del traductor es múltiple ya que adquiere un conocimiento específico, no basta con tener el conocimiento de la lengua materna sino que es importante conocer de modo particular el campo de estudio que abarca cada obra ya sea la matemática, la biología, la física o la filosofía pues

una buena traducción no será posible más que para aquel que no solamente domina las lenguas que traduce –su lengua materna y la lengua extranjera– sino que también está familiarizado con las ideas de la obra, con el pensamiento de su autor, y que vive en estrecho contacto con los asuntos concretos que trata (*Ib.*).

El quehacer de la traducción es mantener la fidelidad y libertad del texto, su labor ha de ser minuciosa y ha de caracterizarse por su rigurosidad y suavidad, pretendiendo no “quedar por debajo del texto original” para que no afecte tanto el mensaje original del texto, como la dificultad de comprender el mensaje al idioma que se ejecutó tal traducción. Esta dificultad se presenta debido a que cada traductor tiene su propia visión de mundo, sus intereses y sus posibilidades lingüísticas.

De acuerdo con lo anterior, la obra principal de Heidegger se titula *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*); en español existen dos traducciones la del profesor José Gaos cuya primera versión data del año de 1951 y la del Profesor Jorge Rivera que salió a la luz por primera vez en el año de 1977. La versión que se utilizará en este trabajo será la de Rivera pues presenta un estilo que facilita su comprensión; en cambio Gaos presenta una traducción muy literal y esto dificulta su comprensión. Esto no significa que no se confronte una traducción con la otra ya que lo que se intenta es enriquecer la comprensión del mensaje, especialmente, en palabras específicas que revelan un determinado significado y que en una lengua puede decir más que en otras. Algo muy importante en cualquier trabajo de filosofía y en relación con estas dificultades es tener cierta sintonía, empatía y consonancia con el autor a trabajar.

Existen dificultades para hacer una traducción porque algunas palabras contienen una gran riqueza polisémica y *Ser y tiempo* no es la excepción. En este trabajo se presentan los casos, especialmente, de las palabras: *Dasein*, *Benfindlichkeit*. La única palabra que no se traduce en este trabajo es *Dasein*, por las múltiples implicaciones que conlleva. En la actualidad los traductores de la obra de Heidegger han determinado dejarla sin traducción. Otra de las cosas que en el texto alemán llama la atención por ejemplo, es que solamente en los títulos de los párrafos 29, 31 y 34, la palabra *Dasein* aparece separada por un guión (*Da–sein*) dando así una connotación más allá del significado literal de existencia, y más allá de que sea una palabra compuesta y que se pueda traducir como lo hace Gaos: Ser–ahí (Ver capítulo uno). En el caso de la palabra *Benfindlichkeit* que significa literalmente “*Encontrarse en*”, y así la traduce Gaos, el profesor Rivera hace la traducción por “*Disposición afectiva*”, dando así una mayor relevancia que «*Encontrarse en*», pues enfatiza el carácter afectivo del ser humano que involucra los sentimientos y pasiones que es el sentido que el texto heideggereano quiere indicar; se podría decir, y afirmémoslo de una vez, que *Benfindlichkeit* es el modo como el *Dasein* se encuentra afectivamente.

Ahora bien, la hermenéutica en cuanto arte de la interpretación no se hace necesariamente en el ejercicio de traducción, en otras palabras, no toda interpretación parte de la traducción, sino que se hace de cualquier texto sin importar su lengua, así, todo expresar y explicar hace parte del ejercicio hermenéutico pues desea aclarar lo mejor posible el significado de un mensaje (Cf. Ferraris, 2000, 10). Además, otro de los asuntos que le pertenece a la hermenéutica es que intenta “acercar al lector un texto (...) e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo” (Ricoeur, 2006, 10).

Con la descripción a grandes rasgos sobre la hermenéutica, su función y todo lo que hace referencia a ella (como el tema de la comprensión, el sentido y la interpretación entre otros), también es preciso resaltar que en *Ser y tiempo*, en particular los párrafos 28–38 hablan de hermenéutica. Partiendo de la búsqueda del sentido de la pregunta por el ser, llega Heidegger a la propuesta de un sentido del comprender desde las estructuras existenciales del *Dasein*. Esta es la razón por la que no se cuestiona por la posibilidad de

una hermenéutica, sino por qué clase de hermenéutica nos propone su autor en la clásica obra de 1927.

Así, pues, el centro de este trabajo se puede formular en los siguientes términos: tras una lectura pausada de los párrafos 28 a 38 ¿se puede dilucidar, y en qué medida, una propuesta hermenéutica de carácter existencial, a partir de esos párrafos de *Ser y tiempo*, donde Heidegger analiza el sentido del comprender? De ser posible una propuesta así, se verá entonces la necesidad de estructurar los lineamientos temáticos que la fundamentan. Es por esta razón que el presente trabajo tiene como objetivo principal interpretar los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo* en los que Heidegger presenta su análisis del comprender, con el fin de argumentar una propuesta hermenéutica que podría caracterizarse como *existencial*.

Ahora bien, la investigación en la historia de la filosofía sobre hermenéutica ha sido exhaustiva: en la filosofía contemporánea encontramos particularmente a Gadamer considerado como padre de la hermenéutica quien aprovechó lo ofrecido por Heidegger (Gadamer, 2007, 643). También se pueden enumerar grandes exponentes tales como Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Paul Ricoeur, Habermas, y desde Latinoamérica a Mauricio Beuchot, Guillermo Michel, entre muchos más. Cada uno a su manera ha propuesto aplicaciones hermenéuticas conforme a sus intereses. Se puede observar, por ejemplo, en Gadamer quien intenta validar las ciencias del espíritu por medio de la historicidad desde la perspectiva heideggereana (*Ib.*, 331-377) es lo que llama historia efectual (*Ib.*, 16ss), donde va más allá de la interpretación textual, buscando un sentido práctico de la hermenéutica a partir de la estética, en su caso va de la hermenéutica textual a la obra de arte (*Ib.*, 370ss).

Se insiste que en este trabajo se intentará ver cómo la hermenéutica de Heidegger puede ser calificada como existencial. Para lograr semejante objetivo se realizará lo siguiente: primero, aplicar el método hermenéutico a los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo*, en búsqueda de una acertada interpretación. Segundo: Inferir y fijar los lineamientos estructurales de la propuesta hermenéutica heideggereana. Tercero, presentar una propuesta

que se llamará *hermenéutica existencial* a partir de esos lineamientos estructurales ganados en la lectura hermenéutica de *Ser y tiempo*.

La pertinencia filosófica de esta investigación radica en que de los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo*, hasta el momento, no se ha intentado develar una hermenéutica desde la existencia misma del ser del ser humano, como se entrevé efectivamente en la propuesta de Heidegger, ya que sus discípulos más cercanos e influyentes en filosofía no lograron apreciar esta posibilidad. Muchos son los estudios que se hacen de *Ser y tiempo*, versan sobre temas y conceptos relevantes que han marcado el rumbo de la filosofía actual y sin embargo, muy poco se ha considerado una propuesta de hermenéutica existencial directamente desde Heidegger con *Ser y tiempo*.

Los párrafos citados ofrecen, pues, una posibilidad nueva de interpretación que aún está por hacerse y es precisamente esto lo que motiva a emprender un proyecto de investigación que busque llenar vacíos de interpretación que al parecer vendrían a conformar una nueva propuesta hermenéutica.

El resultado de esta investigación, tendrá como primer beneficiario al investigador mismo, pero también ha de beneficiar a la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás, al *Grupo de Investigación Tlamatinime sobre Ontología Latinoamericana*, desde el cual se ha generado esta investigación; también beneficia a la Comunidad Académica interesada en la producción filosófica, en cuanto se logre, finalmente, concretar la propuesta, que por ahora apenas vislumbramos como una *hermenéutica existencial*.

En razón de esto, el presente trabajo está consolidado con tres capítulos y distribuido de la siguiente manera:

El primer capítulo contiene dos partes: la primera realizará una aproximación de la vida y obra de Martín Heidegger por lo menos hasta 1927 fecha en la que redactó su obra *Ser y tiempo*. Ahora bien, lo que nos interesa de Heidegger no es tanto su vida privada sino más bien su evolución filosófica, es decir, la elaboración o la construcción cuidadosa de un

pensamiento interesado en el ser y un pensamiento agudo que llevó a tal punto a debilitar en grado sumo el edificio de la tradición filosófica y sentar el edificio filosófico de la actualidad, pues en la mayoría de los casos cuando se dialoga del autor de *Ser y tiempo* sólo se conoce y se habla de ésta obra. Por tanto, si exponemos algún hecho particular de su vida es precisamente porque se encuentra afectado con su evolución filosófica. La segunda parte del primer capítulo tiene como fin vislumbrar *algunos* términos fundamentales a partir de la introducción de la obra capital de 1927, ya que servirán de sustento para los siguientes capítulos. No es que dichos conceptos sean los únicos pero sí son clave para comprender parte del contenido no solo de *Ser y tiempo* sino de toda la obra de Heidegger (Cf. Leyte, 2005, 63).

El segundo capítulo de este trabajo está dividido también en dos fases, la primera se dedica a describir de modo general los puntos vitales para un establecimiento de una nueva perspectiva hermenéutica a partir de los párrafos 28 a 34, pues Heidegger denomina *comprender y disposición afectiva* como las formas constitutivas y cooriginarias del *Dasein*. Estos dos rasgos componen nada más y nada menos que el centro de nuestro trabajo por la siguiente cuestión: Heidegger en *Ser y tiempo* especifica como el *Dasein* es el centro para el esclarecimiento del ser y del sentido del ser debido a su primacía óntico-ontológica y a su aperturidad. De este modo, la segunda fase está destinada particularmente a analizar los párrafos 35 a 38 a partir de lo que Heidegger expone sobre el sentido de la *disposición afectiva* y del *comprender* ya que se convierten en los pilares fundamentales para una propuesta hermenéutica con carácter existencial y de allí es que se fundan sus lineamientos.

Consecuencia de los capítulos anteriores, la tercera parte intenta delinear un modelo de hermenéutica, que en el *Dasein*, bajo los modos existenciales pertenecientes a su naturaleza, el *comprender y la disposición afectiva*, es donde reside el sustrato y los soportes de los lineamientos fundamentales para construir tal propósito. La finalidad es, tras la lectura pausada de los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo*, indagar cuáles son los conceptos que están en la base y sirven de fundamento para comprender mejor dicha hermenéutica. Ésta será nuestra tarea, aquello que permita estructurar y proponer



justamente una arquitectónica que será catalogada o denominada como *hermenéutica existencial*. Todo aquello que se diga más allá de este propósito será una ganancia para seguir en la construcción de una hermenéutica existencial.

La metodología de citación y referencias que se utilizará en este trabajo son las normas APA. De modo que se realizará de la siguiente forma: (Heidegger, 2006: 132) apellido, año de la obra, y por último aparecerá el número de página que corresponde a la versión alemana de la que se ha extraído: de la *Gesamtausgabe (GA)*, que es la compilación y edición de las «obras completas» de Martín Heidegger. En el presente trabajo, la obra heideggereana será citada en el idioma original y, luego, en nuestra lengua materna como nota de pie de página. Cabe señalar que muchas obras no están traducidas al español y por consiguiente si aparece dichos textos en algún momento la traducción que realizaré es arcaica.

## 1. CONTEXTUALIZACIÓN DE LA OBRA DE HEIDEGGER

Heidegger es sin duda uno de los pensadores que más impacto ha tenido en la filosofía contemporánea; ya sea por afinidad o por distancia su reflexión marcó un rumbo para la filosofía actual. Su fama es bien reconocida desde 1927 con la publicación de su más importante obra: *Ser y tiempo*. Allí, Heidegger mostró otro camino de pensar y cuestiona los pilares en que se había desarrollado la historia de la ontología. Aunque *Ser y tiempo* no es la única obra escrita, sí es considerada como la principal de su caminar filosófico y ha sido la causante de la puesta en escena de diversas propuestas filosóficas como es el caso del existencialismo.

En el mundo académico, la compilación y edición de las obras completas de Heidegger se llama *Gesamtausgabe* (GA): allí se recopilan hasta el momento, alrededor de 102 volúmenes, aunque no todos sus escritos han sido publicados. Es de aclarar que el orden de la «GA» no está organizado como cronológicamente se escribieron las obras sino que son agrupadas por lo menos en cuatro secciones: primero, sus libros publicados que van de la GA1–GA16. Segundo, las lecciones ofrecidas en Friburgo y Marburgo van desde GA17–GA55. Tercero, tratados y conferencias desde GA56–GA81. Cuarto, algunas notas y grabaciones desde la GA82–GA102.

Ahora bien, la etapa de pensamiento de Heidegger generalmente es distinguida en dos fases: por eso se habla de primer y de segundo Heidegger. La primera fase comprende sus primeras obras hasta 1927 con la publicación *Ser y tiempo*, y la segunda fase corresponde a sus posteriores obras. Actualmente, expertos en el tema hacen referencia a tres periodos (Xolocotzi: 2007, 148), incluso en congresos internacionales ya se hacen planteamientos hasta de una cuarta fase de su pensamiento. Este trabajo se ocupará del primer Heidegger, de su vida y obra que llega hasta 1927. Por una parte se realizará una breve contextualización de *Ser y tiempo*, desde el contexto biográfico de su nacimiento hasta el momento en que redacta su obra capital en Todtnauberg. Es pertinente aclarar que con esto

no se quiere explicar la obra por la vida como una especie de determinismo histórico, sino dejar explícita una forma de hermenéutica del pensamiento de Heidegger. En un segundo momento para contextualizar la obra heideggereana, se irán comentando cinco conceptos que parecen ser fundamentales en *Ser y tiempo*: ser, sentido de ser, ontológico, óntico y *Dasein*. Aunque estos conceptos no son los únicos importantes, sí componen la estructura principal para comprender el pensamiento de Heidegger.

### 1.1 Vida de Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo* en 1927

Este numeral se encuentra reconstruido por dos herramientas principales, la primera consta del conjunto de obras publicadas por Heidegger en donde se puede extraer información sustancial, esto permite confrontar, complementar e hilar la información expuesta por los dos de los biógrafos más destacados sobre Heidegger: Hugo Ott y Rüdiger Safranski y que se constituyen en la segunda herramienta. A medida que se avanza en la reconstrucción de la vida de Heidegger se puede vislumbrar cómo ciertos conceptos y configuración de su pensamiento de Heidegger se va gestando poco a poco.

La vida de Heidegger como la de todas las personas está cubierta por luces y sombras, al aproximarnos a su vida se quiere dejar constancia de la evolución de su pensamiento, de las condiciones y los acontecimientos significativos que marcaron el camino de este filósofo. Heidegger nació en Meßkirch el 26 de septiembre de 1889, hijo de Friedrich Heidegger y Johanna Kempf, fue hermano de Marie y Fritz; el jefe del hogar era sacristán y tonelero.

Casualmente existe un estudio de la época sobre la situación económica de los artesanos de Meßkirch «con especial consideración de los herreros, cocheros y guarnicioneros»; se llevó a cabo en 1896 por la «asociación para la política social» con problema de competitividad frente a la gran industria: de entre las 130 industrias artesanas, 83 eran de artesanos con un nivel impositivo que rondaba los 500 y los 2.000 marcos. Por lo tanto se encontraban en el plano más bajo de nivel social... así la familia Heidegger se encontraba dentro de este estado social y económico; su fortuna es evaluada en 1903 marcos. Esto implicaba que no se podía mandar a estudiar a los hijos de esta familia (Ott, 1992, 57).

Respecto al entorno educativo e intelectual, Meßkirch, disponía de una escuela primaria e impartía ocasionalmente el primer ciclo de secundaria. Estos estudios eran otorgados sólo para niños católicos, porque era el único tipo de institución que brindaba esta posibilidad de estudiar pero con el fin que siguieran la carrera eclesiástica, “la práctica habitual era preparar a los niños para las clases de Quarta y Untertertia (corresponde a los actuales séptimo y octavo cursos alemanes)... allí, Martín Heidegger se benefició de esta organización de la Iglesia católica” (*Ib.*). Gracias a sus dotes intelectuales, el adolescente Heidegger continuaría sus estudios religiosos durante algunos años.

En 1907 Heidegger recibe un regalo que lo llevaría por caminos inimaginables, y más para la filosofía, fue el obsequio de su paisano, maestro y paternal amigo el Dr. Conrad Gröber, a saber, la tesis de Brentano<sup>1</sup> titulada *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862). En tal ocasión se manifestarían las primeras luces que enfocan el panorama filosófico del pensador alemán. Tal vez ese obsequio correspondió a rigurosidad filosófica, obsequio que cautivó a Heidegger, donde fijó su atención y reflexión profunda de la frase de Aristóteles puesta en la portada de la tesis de Brentano: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς” (Brentano, 2007, 30) y que se convertiría en el nudo principal que soporta todo el entramado contenido en *Ser y tiempo*. Es la frase cautivadora y determinante del inicio de la pregunta por el ser.

*Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Y traduzco* “El ente se hace patente de muy variadas formas (esto es con vistas a su ser)”. En esta frase se esconde la pregunta que determina el camino de mi pensar: ¿cuál es la determinación simple, una, del ser que domina e impregna a todas las múltiples significaciones? Esta pregunta despierta las siguientes: ¿qué significa, pues, ser? ¿De qué modo, (por qué, cómo) se despliega el ser del ente en los cuatro modos sólo constantemente afirmados por Aristóteles, pero que él deja indeterminados en su común origen? Basta sólo con nombrar a este origen en el lenguaje de la tradición filosófica, para ser sorprendido por lo que aparece a primera vista incompatible: ser como propiedad, ser como posibilidad de actualidad, ser como

---

<sup>1</sup>Brentano fue sacerdote católico alemán, realizó estudios de filosofía y teología. Se interesó por la psicología, especialmente con su estudio referente a la intencionalidad de la conciencia y la experiencia. Éste interés, dio lugar para que algunos de sus discípulos continuaran sus investigaciones sobre la conciencia, por ejemplo, Freud con el psicoanálisis y Husserl con la fenomenología. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que Brentano también se destaca por ser un estudioso de Aristóteles, los textos que ha realizado y que se resaltan sobre el estagirita es el de *La psicología de Aristóteles* y la tesis doctoral sobre Aristóteles, que es el obsequio que recibe Heidegger.

verdad, ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido de ser se expresa en estos cuatro títulos? ¿Cómo pueden conciliarse comprensiblemente? (Heidegger, 1996, 13).

La lectura que Heidegger hace de la tesis de Brentano le despierta un interés por la fenomenología y en efecto, le permite realizar los primeros acercamientos con Husserl, quien tiempo después fuera su maestro, aunque, con el paso del tiempo, el joven Heidegger tomará distancia de algunas concepciones planteadas por su maestro Husserl. Ahora bien, la importancia de la tesis de Brentano radica en que marcó el rumbo de su pensamiento filosófico (Heidegger. 1987, 85), un pensamiento que poco a poco se fue gestando y consolidando con los escritos y cursos expuestos entre los años de 1915 a 1925 y que fueron la antesala de *Ser y tiempo*<sup>2</sup>.

Heidegger, quien estudiaba a Brentano, continuó en el seminario y sus estudios en teología hasta 1911, sin embargo, durante su estancia en el seminario tuvo problemas de salud, trastornos cardiacos de origen nervioso y de naturaleza asmática; además estaba como candidato en el noviciado de jesuitas de Tisis, pero debido a estos problemas se le recomendó descansar y por consejo de sus superiores renunció a la carrera de teología. Todo esto influyó sobre el futuro curso de la vida de Heidegger y por tanto la imposibilidad de ser sacerdote. Como la situación económica de Heidegger no le permitía poder estudiar en la universidad, en el año de 1913 decide solicitar una beca y que le fue otorgada por la “Fundación Constantin y Olga van Schaezler, en honor de santo Tomás de Aquino” (Ott, 1992, 88) para que realizara sus estudios filosóficos, con la condición de que sus investigaciones estuvieran orientadas al pensamiento filosófico y teológico de Tomás de Aquino.

---

<sup>2</sup> En todos sus cursos y escritos anteriores a *Ser y tiempo* se gestan, forman y vislumbran conceptos pero que se cristalizarán en la obra de 1927. A lo largo del presente capítulo se observará algunos cursos que evidencian este proceso. No obstante queremos destacar también los siguientes: El curso ofrecido en 1925: *Lógica: la pregunta por la verdad*, allí aborda algunos conceptos tales como: el enunciado (§11) y el cuidado (*Sorge*) (§17-18). El curso de semestre de verano en Marburgo: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, quizás, este curso se puede considerar como el borrador de *Ser y tiempo*. Allí, en la parte principal de este curso como el mismo Heidegger llama (§14-36), se expone el tema del tiempo con relación al ser, así, se encuentran los primeros rasgos de la necesidad de hacer la pregunta por el ser y su sentido, del ente que puede realizar tal pregunta. También se abordan otros temas expuestos en *Ser y tiempo* tales como: el discurso y el lenguaje, del cuidado, de la angustia y la muerte.

Heidegger, en agradecimiento por la concesión de la beca manifestaba lo siguiente: “el humilde firmante tiene la intención de dedicarse al estudio de la filosofía cristiana en el marco de una carrera universitaria” (*Ib.*). No obstante, durante el trascurso de su vida, evolución y afirmación de su pensamiento, Heidegger entrará en conflicto con la doctrina de su iglesia porque se siente reprimido y comprometido por la condición de la beca de no poder investigar en otros asuntos que no corresponde a fines católicos. Posteriormente, el “27 de julio de 1915 concluye el proceso de habilitación con la lección de prueba sobre *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*” (*Ib.*, 97).

En 1916, el recién graduado doctor es *privatdozent* –docente de cátedra, y es un título que se confiere a personas que persiguen una carrera académica y que tienen todas las calificaciones (Doctorado y habilitación) para convertirse en un profesor titular universitario– en Friburgo, sin embargo, surgen dificultades laborales por causa de algunos miembros católicos que no aceptaban a Heidegger al no interesarse en los estudios medievales y quienes al parecer evitaron que siguiera como *privatdozent*; según el biógrafo Hugo Ott, Heidegger había recibido una herida psíquica cuyos efectos traumáticos durarían toda la vida: “expulsado por los jesuitas (...), expulsado por la arquidiócesis de Friburgo (...) y también tuvo conflictos con representantes científicos católicos y a ello se añade su matrimonio con Elfriede Petri de confesión luterano-evangélica que confirma aún más el alejamiento respecto al catolicismo” (*Ib.*, 106).

Como lo recuerda Hugo Ott, entre los años 1916 y 1918 Heidegger tiene contacto con Husserl, quien al principio no le prestaba importancia a los trabajos de Heidegger –por ese entonces Husserl, considerado como el padre de la fenomenología estaba acompañado por Edith Stein, su asistente privada y quien era una de las filósofas más brillantes de su tiempo y una de las mejores conocedoras del pensamiento fenomenológico de Husserl; él estaba encantado por su gran capacidad intelectual y comprensión de su método. Sin embargo, por su condición de mujer no se le permitió impartir cursos en las universidades alemanas–. Con el paso del tiempo las relaciones entre Husserl y Heidegger mejoraron cada vez más hasta tal punto que Husserl influiría para que el joven filósofo consiguiera posteriores trabajos como catedrático en Friburgo. En 1917 Husserl habla con Paul Natorp para que le

concediera una posible cátedra en Marburgo, pero por su juventud y poca experiencia laboral impiden que la vacante sea otorgada en dicha ciudad. No obstante, Husserl no se da por vencido para ayudar a su discípulo. Luego de un tiempo difícil a nivel laboral, en 1919 en la ciudad de Marburgo Husserl presenta a Heidegger como asistente del seminario I de filosofía a principiantes en fenomenología filosófica, allí da

La primera lección de posguerra de Martín Heidegger, pronunciada en el semestre 1919, lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. El joven privatdozent quiere inmiscuirse en la disputa del tiempo. Sus reflexiones previas se apoyan en Max Weber. Acentúa el carácter científico de la filosofía, en la que «ha de excluirse la toma de posición personal del filósofo, lo mismo que en toda ciencia (Safranski, 1997, 123).

En este mismo año Heidegger redactó una carta a su amigo Krebs –según Ott, era un compañero de seminario– donde manifiesta el abandono definitivo con el catolicismo y su apasionamiento y su vocación por la filosofía. El conflicto religioso que presenta el filósofo es asfixiante y chocante (se puede pensar que su crisis religiosa poco importa. No obstante, esta crisis con respecto al campo religioso será en un momento un interlocutor recurrente, tal como se observará más adelante en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Informe Natorp)* y en *Ser y tiempo*. La ruptura con el catolicismo se dio prácticamente por el dogmatismo radical, la obediencia ciega, creada por un discurso de poder que no permitía otra salida que no fuera el del estudio medieval, y las sombras que esconden los jerarcas de la iglesia como lo ha percibido Heidegger estando dentro y fuera de la iglesia, es así como Heidegger se vuelve antirreligioso más no antiespiritual:

Los dos últimos años, durante los cuales dediqué mis esfuerzos a lograr un esclarecimiento de principios en torno a mi posición filosófica, me han conducido a resultados para los que yo, hallándome sujeto a vinculaciones extrafilosóficas, no podría tener garantizada la libertad de persuasión y de doctrina (...) me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica (...) mis investigaciones de filosofía de la religión, se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista relativos a mis principios, no he sido arrastrado para mermar el noble juicio objetivo y alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata. Es difícil vivir como filósofo (...) Creo tener vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios (*Ib.*, 139).

En 1922 Heidegger volvió a obtener una cátedra de filosofía como privatdozent pero esta vez en la ciudad de Marburgo por recomendación de Husserl a Paul Natorp y por la fama que Heidegger ha tenido como docente, y aún con el agravante de no haber presentado ningún escrito relevante. Sin embargo, Natorp le solicita al joven filósofo un trabajo que permita ver la orientación de algún proyecto que tenga en mente; por este agravante y con el fin de poder acceder a la universidad como profesor titular y por sus pocas publicaciones Heidegger compila y redacta aproximadamente en tres semanas dicha petición, y es lo que se conoce como *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, conocido igualmente como el *Informe Natorp* (Cf. Escudero: en Heidegger, 2002, 13).

La interesante historia de este texto fue que durante mucho tiempo se constituyó en uno de los caballitos de batalla para los historiadores de filosofía (Cf. Ott, 1992, 134), y se consideraba definitivamente como perdido a causa de los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, de este informe se hicieron dos copias y se enviaron simultáneamente, uno para Gotinga y otro para Marburgo (uno para George Misch y el otro para Natorp) estos informes pasaron a manos de Gadamer (a quien se le perdió el texto) y de Josef König, después de bastante tiempo dicho texto tuvo la fortuna de ser encontrado dentro de sus pertenencias (Cf. Escudero: en Heidegger, 2002, 107ss). El informe presentado por Heidegger para acceder a la cátedra fue aceptado en Marburgo, en Gotinga obtuvo el segundo lugar, porque consideraban que era un proyecto ambicioso y aunque manifiesta una propuesta muy original, muy propia, puede tender al fracaso filosófico, además y que expone a medias tintas lo que plasma; la recomendación según la universidad de Gotinga es que se incline por el estudio más fiel de un pensador que quiera investigar (*Ib.*).

Ahora, se ha conocido la historia de este escrito ¿pero por qué importa a *Ser y tiempo*? El objetivo de esa investigación es el *Dasein* y su carácter ontológico, es decir la vida fáctica del *Dasein* (Cf. Heidegger, 2005, 349). Otra parte clave del texto radica en los siguientes cuestionamientos y que denotaran el horizonte propuesto en 1927:

als welche Gegenständlichkeit welchen Seinscharacters ist das Menschsein, dashim Leben Seine erfahren und ausgelegt? Welches ist der sinn von Dasein, in dem die Lebensauslegung den Gegenstad Mensch im vorhinei ansetzt? (...) Ist der Seinsinn,



der das Sein des menschlichen Lebens letztlich charakterisiert, aus einer reinen Grunderfahrung eben dieses Gegenstandes und seines Seins genuin geschöpft, oder ist menschliches Leben als ein Seiendes innerhalb eines umgreifenderen Seinsfeldes genommen, beziehungsweise einem für es als archontisch angesetzten Seinssinn unterworfen? Was besag überhaupt Se/Sein für Aristoteles, Wie ist es zugänglich, fassbar und bestimmbar?<sup>3</sup> (*Ib.*, 373).

Como se observa, estas indicaciones expuestas por Heidegger revelan ciertos antecedentes vitales para la construcción de *Ser y tiempo*. Si se recuerda, el interés surgió por la influencia de Brentano y del interrogante que se expresa en el *Informe Natorp* ¿qué significa ser para Aristóteles? Pero aún hay más vestigios antecedentes que configurarían a *Ser y tiempo*, se trata de su conferencia pronunciada en 1924 «*Der begriff der zeit*»<sup>4</sup>, allí se manifiestan de antemano ciertas expresiones tales como: *Dasein*, ser—en—el—mundo, vida cotidiana. Tanto la como *Ser y tiempo* desembocan en un análisis del *Dasein*; veamos algunas preguntas de esta conferencia:

was erfahren wir von der Uhr über die zeit? (...) was ist dieses zeit? (...) was ist das jetzt? verfüge ich über das jetzt? bin ich das jetzt? (...) Welche bewandtnis hat es damit, dass Menschliches Dasein sich eine Uhr angeschafft hat schon vor allen taschen- und son- nenuhren? Verfüge ich über das sein der zeit un meine ich im jetzt mich mit? bin ich selbst das jetzt und mein dasein die zeit? (...) Die frage nach dem, was die Zeit sei, hat unsere Betrachtung auf das Dasein verwiesen<sup>5</sup> (Heidegger, 2004, 111).

Si en *Ser y tiempo* Heidegger realiza la pregunta de cuál es el ente que interroga por el sentido del ser (Cf. Heidegger, 1977, 6), del mismo modo, en el texto de 1924 lo hará pero con respecto al tiempo, es decir que el ente a vislumbrar el *sentido del ser* como del *tiempo* le corresponde al *Dasein* desde su vida fáctica, desde su ser y estar—en—el—mundo, en su posibilidad de ser. Esto se constituye en otro de los antecedentes de *Ser y tiempo*.

---

<sup>3</sup> ¿Según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el «ser en vida»? ¿Cuál es el sentido del *Dasein* según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre? En pocas palabras, ¿sobre qué tipo de presuposición ontológica descansa esta objetividad? (...) es el sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza el ser de la vida, ¿se extrae directamente de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser? O, por el contrario, ¿se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico más comprensivo, es decir, se somete a un sentido del ser dominante como si obedeciera a un arconte? ¿Qué significa en general ser para Aristóteles?

<sup>4</sup> «*El concepto de tiempo*».

<sup>5</sup> ¿Qué nos dicen el reloj acerca del tiempo? (...) ¿Qué es el tiempo de este ahora en el que miro el reloj? (...) ¿Qué es el ahora? ¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora? (...) ¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? ¿Dispongo del ser del tiempo, y me refiero juntamente a mí mismo cuando digo «ahora»? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia tiempo? (...) La pregunta acerca de qué es el tiempo ha acabado por remitir nuestra investigación del *Dasein* (Heidegger, 1999 a, 30–34).

Finalmente, luego de haber obtenido la cátedra titular en Marburgo, sentía que su verdadero hogar era la cabaña de Todtnauberg a la que siempre estaba deseando ir, y cuando terminaba los cursos en Marburgo siempre estaba allí, un lugar tranquilo para descansar, trabajando alternadamente con la madera y la escritura; es allí donde escribió la obra capital *Ser y tiempo* desde 1925, en la que se nos muestra a otro Heidegger, al pensador autónomo creando en solitario, obra que será publicada en 1927.

## 1.2. Contextualización de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger en el contenido de la analítica del *Dasein*.

La comprensión textual de una lectura atenta de la Introducción de *Ser y tiempo*, permite asimilar en gran medida el cuerpo de la obra de Heidegger. Es por eso que en este apartado se intenta dos cosas: primero, develar cuál es el propósito de *Ser y tiempo*; segundo, mostrar aquello que Heidegger llama: ser, sentido de ser, óntico, ontológico y *Dasein*, son algunos conceptos fundamentales de la Introducción con el propósito de comprender el discurso filosófico de la obra.

¿Será necesario elaborar una especie de lista de conceptos fundamentales para la introducción de un libro? ¿Qué justificación previa hay acaso para plantear conceptos fundamentales? Parece ser que para Heidegger cuestionar los conceptos fundamentales tiene que ver con la investigación científica:

Die eigentliche »Bewegung« der Wissenschaften spielt sich ab in der mehr oder minder radikalen und ihr selbst durchsichtigen Revision der Grundbegriffe. Das Niveau einer Wissenschaft bestimmt sich daraus, wie weit sie einer Krisis ihrer Grundbegriffe *fähig* ist. In solchen immanenten Krisen der Wissenschaften kommt das Verhältnis des positiv untersuchenden Fragens zu den befragten Sachen selbst ins Wanken. Allenthalben sind heute in den verschiedenen Disziplinen Tendenzen wachgeworden, die Forschung auf neue Fundamente umzulegen<sup>6</sup> (*Ib.*, 9).

---

<sup>6</sup> El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis immanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación.

Para Heidegger, la investigación del ser del ente tiene que habérselas, de todas formas, tarde o temprano, con los conceptos fundamentales. Ellos nos acercan al estudio del ser, nos aproximan a su estudio, y en ello radica su importancia.

Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen the-matischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung füh-renden Verständnis kommt. Ihre echte Ausweisung und »Begrün-dung« erhalten diese Begriffe demnach nur in einer entsprechend vorgängigen Durchforschung des Sachgebietes selbst. Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins<sup>7</sup> (*Ib.*, 10).

Comprender los conceptos fundamentales significa concebir el fundamento, alcanzar el suelo de la indagación que se comienza (Cf. Heidegger, 1989, 27). Ahora, el objetivo solamente intenta, tras la lectura pausada de la Introducción de *Ser y tiempo*, indagar cuáles son los conceptos que, aunque no son los únicos, están en la base y sirven de fundamento para comprender mejor dicha Introducción.

Así pues, se seguirá el siguiente orden: en primer lugar, se irán comentando los cinco conceptos dentro de los fundamentales en la mentada Introducción a *Ser y tiempo*: ser, sentido de ser, ontológico, óntico y *Dasein*; en un segundo momento, se manifiesta cómo la obra de Heidegger se abre bajo el horizonte de comprensión de uno de estos cinco conceptos.

---

<sup>7</sup> Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones en que la región esencial a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva. Estos conceptos reciben, pues, su genuina justificación y “fundamentación” únicamente a través de la previa investigación de la región esencial misma. Ahora bien, puesto que cada una de estas regiones se obtiene a partir de un determinado sector del ente mismo, esa investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no significa otra cosa que la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser.

### 1.2.1 Ser y sentido de ser

*Ser y tiempo* inicia con una cita del *Sofista* de Platón, donde alude a la familiaridad que se tiene cuando se usa la expresión ente<sup>8</sup>, y sin embargo, a la hora de comprenderla nos encontramos en dificultades. Heidegger se vale del diálogo platónico para preguntar, luego de muchos siglos “Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich einen?”<sup>9</sup> (Heidegger, 1977, 1) con el fin demostrar que ni siquiera la pregunta nos inmuta porque que ha caído en el olvido, por lo tanto, lo primero a realizar es preguntar por el sentido del ser (Cf. *Ib.*), ese es el objetivo de *Ser y tiempo*, “Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« ist die Absicht der folgenden Abhandlung”<sup>10</sup> (*Ib.*). Para lograr ese propósito Heidegger señala que es necesario hacer la interpretación del tiempo porque será el horizonte de comprensión del ser. Además, a partir de la necesidad de la pregunta por el ser es que se desarrollan los conceptos que se han determinado como fundamentales.

En el primer párrafo de la Introducción de *Ser y tiempo* se sustenta que hay una necesidad y una primacía de la pregunta por el ser. Para comenzar, Heidegger afirma que la pregunta por el ser ha caído en el olvido, que no es una pregunta cualquiera y que desafortunadamente, después de Platón y Aristóteles dicha pregunta ha enmudecido porque no se le ha prestado la atención suficiente; lo que ha hecho la filosofía, por lo menos hasta Hegel son algunos retoques (Cf. *Ib.*2). Ahora, aquello que incitaba al pensamiento antiguo parece ser algo tan evidente y preguntar por el ser se convierte en algo superfluo, en algo trivial (*Ib.*).

---

<sup>8</sup> La expresión que se usa en alemán es *seiend*, que se deriva de la palabra *sein* que significa ser; *seinden* es una forma de ser, lo que ‘es’. En inglés se traduce por “Being” que significa ser, aludiendo también a lo que existe, lo mismo pasa la versión en francés cuando traduce por «étant», siendo. En español, Rivera y Gaos traducen como ente. Sin embargo, si nos remitimos al *Sofista*, de la versión Gredos traduce: ‘es’, lo cual alude al término ‘ser’ según el contexto en que se maneja el diálogo platónico. Estos términos hacen referencia a la esencia de las cosas (ente, ser del ente), lo que hacen que existan, que sean. Si se continúa la lectura del diálogo, se observa que el extranjero pregunta ¿a qué le llaman ser?

Hasta este momento da la impresión que la expresión representa el ser de las cosas, es decir, ente.

<sup>9</sup> ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”?

<sup>10</sup> La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado.

Para Heidegger no es excusa dejar de preguntar por el ser: primero, el hecho que sea catalogado como el concepto más universal y que hubiese sido reflexionado con toda la teoría propuesta desde Platón hasta Hegel, justamente, deja más interrogantes por plantear, es más, que el concepto de ser sea catalogado como universal no quiere decir que sea el más claro de todos los conceptos sino todo lo contrario (*Ib.*, 3). Segundo, que el ser sea un concepto indefinible por su carácter universal, es decir, que al ser no se le puede entender como un ente (una cosa) cualquiera, ni atribuirle conceptos inferiores para explicarlo, pero “Aber folgt hieraus, daß »Sein« kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten;”<sup>11</sup> (*Ib.* 4), esto tampoco es motivo para dejar de preguntar por su sentido. Tercero, que el concepto de ser sea evidente por sí mismo; con frecuencia se utiliza la palabra ser para identificar algo, por ejemplo decir que el cielo ‘es’ azul o que ‘soy’ alegre (Cf. *Ib.*), se entiende como lo que ‘es’ el cielo, en el otro caso se hace referencia al estado anímico de una persona. Sin embargo, para Heidegger, este uso frecuente de la palabra “ser” se convierte al mismo tiempo en el concepto más oscuro, “Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist”<sup>12</sup> (*Ib.*), esto demuestra un motivo más para seguir preguntando por el ser.

Heidegger va a renovar la pregunta que “ha caído en el olvido”, abriendo así un nuevo camino para el desvelamiento del ser, que en principio sería el primer concepto fundamental en *Ser y tiempo*; pero en esa tarea de preguntarse por el ser es necesario preguntarse por el *sentido del ser* que, para Heidegger, «es la pregunta fundamental», y además que “Die Interpretation des durchschnittlichen Seinsverständnisses gewinnt ihren notwendigen Leitfaden erst mit dem ausgebildeten Begriff des Seins”<sup>13</sup> (*Ib.*, 6), es decir que éste, el *sentido de ser*, se convierte implícitamente en el segundo concepto fundamental. Heidegger identifica ser con sentido de ser. El primero, ser, es el objeto de estudio, el incentivo que le ha atraído a iniciar su investigación, que al iniciarla encuentra que dicho concepto ya ha perdido su sentido, y por ello deviene a su vez la pregunta por el

---

<sup>11</sup> ¿Se sigue de ello que el “ser” ya no presente problemas? Ni mucho menos.

<sup>12</sup> El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad

<sup>13</sup> La interpretación de la comprensión mediada del ser solo alcanzará su indispensable hilo conductor cuando se haya elaborado el concepto del ser

sentido del ser. Así las cosas, «sentido del ser» muestra un matiz hermenéutico: nos habla de cómo se comprende el ser más que lo que el ser sea en sí mismo. Nos encontramos, entonces, con estos dos conceptos a la entrada de la obra clásica del pensador alemán, y en un contexto donde se identifican, aunque una cosa es preguntarse por el ser y otra, bastante diferente, es preguntarse por su sentido (Cepeda, *On line*). La primera tiene un matiz marcadamente ontológico, mientras la segunda como ya se dijo tiene sentido hermenéutico: indaga cómo interpretamos ese ser y cuál es su sentido.

Ahora bien, Heidegger no sólo considera que la pregunta por el sentido del ser debe hacerse y que es una pregunta fundamental sino que es la pregunta fundamental (*die Fundamentalfrage*) y además, es necesario reformular la pregunta (Cf. Heidegger, 1977, 5). Para elaborar la mentada pregunta Heidegger muestra cómo en toda pregunta hay una estructura general cuando afirma que “Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat seine vorgängige Direktion aus dem Gesuchten her. Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß–und Sosein”<sup>14</sup> (*Ib.*). Es decir, lo que se pregunta está condicionado de alguna manera por una noción o una pre-comprensión de lo que se busca, ya que se prevé cierta respuesta, aunque opaca; de ahí que el preguntar puede ser como un preguntar por preguntar, para chismosear, o preguntar como un cuestionamiento explícito y a medida que se confirman las certezas de lo preguntado incluso puede llegar formarse su concepto. Ahora, el preguntar debe entenderse como comportamiento del ente que pregunta y que lo determina en su forma como el ente se presenta.

Heidegger afirma que con respecto a esta determinación que da lo interrogado, permite que el sentido del ser esté de alguna manera a nuestra disposición, esto significa que siempre nos hemos situado en una comprensión del ser, y de esta surge la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto, ahora bien esto implica un pre-conocimiento o mejor, una precomprensión del ser, pues

Wir *wissen* nicht, was »Sein« besagt. Aber schon wenn wir fragen: »was ist ›Sein‹?« halten wir uns in einem Verständnis des »ist«, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das »ist« bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her

---

<sup>14</sup> Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que *es* y a su ser–así

wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum<sup>15</sup> (*Ib.*).

Se confirma entonces, que se tiene una precomprensión del ser, pero su vaguedad es tal que genera una indeterminación y es la que ha de ser aclarada, además esta comprensión mediana, la del sentido del ser, sólo tendrá razón cuando se logre hacer la pregunta adecuada, que genere una comprensión que aunque confusa permitirá desde su oscuridad determinar las posibilidades (de confusión y traspies) a partir de una explicación explícita del sentido del ser, es decir, que una explicación del ser sólo será posible partiendo de una pregunta apropiada que por el momento seguirá siendo confusa<sup>16</sup>. Esa comprensión vaga del ser puede estar además condicionada por concepciones del ser que se hayan dado antes, de esta manera lo que se busca al preguntarse por el ser no es del todo desconocido, pero si absolutamente inasible de momento.

### 1.2.2 La diferencia ontológica

Al abordar este tema, implica reconocer los distintos conceptos fundamentales: óntico, ontológico, ente y *Dasein*.

La diferencia ontológica se refiere a la distinción entre ser y ente (Cf. Heidegger, 1975, 22). Ahora, como la cuestión que trata Heidegger es sobre el ser y su sentido, entonces esto es un asunto eminentemente ontológico. Lo ontológico, entonces hace referencia a todo aquello que tiene que ver con el ser. En el vocabulario heideggereano hablar sobre lo *ontológico* se constituye en otro de los conceptos fundamentales pero también implica tener presente otros dos conceptos utilizados en su Introducción, lo *óntico* y lo *ente*; allí, la palabra óntico se refiere a todo lo que se relaciona con lo ente, que es la cosa concreta, lo

---

<sup>15</sup>No *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué es ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum.*

<sup>16</sup> De aquí en adelante se observará cómo se realiza y quién hace la pregunta por el ser y el sentido de ser. Por eso todos los conceptos estarán relacionados unos con otros pero siempre en vistas del tema del ser y su sentido.

que está a la mano, ahí ante los ojos (Cf. Heidegger, 1977, 7), es decir, Heidegger llama ente a muchas cosas y en diverso sentido: “Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im »es gibt«”<sup>17</sup> (*Ib.*, 7). Así pues, lo óntico sirve para diferenciar los caracteres del ente a diferencia de ser que designa más un sentido, una abstracción, una racionalización de lo ente; es decir que en su Introducción hay que tener bien claras estas dos dimensiones: óntica y ontológica<sup>18</sup>. Aquí se reitera, pues, esta diferencia conceptual: óntico se refiere a los seres concretos que hacen presencia ante los ojos, cosas e instrumentos a la mano, o lo material de lo que es el ente; mientras ser no hace referencia a esto concreto y cósmico sino al nivel de su comprensión, o a la categoría fundamental desde la cual todo lo que ha llegado a ser hace presencia; estas diferencias quedan bastante claras en el curso que dicta en 1927 en la Universidad de Marburgo mientras trabaja en los textos a publicar de *Ser y tiempo* (Cf. Heidegger, 1975, 22).

Al ahondar la comprensión de lo que se denomina diferencia ontológica, Heidegger afirma que si lo puesto en cuestión, el ser, entonces debe entenderse como aquello que determina al ente en cuanto ente, es lo que se llama ser del ente pero de ninguna manera el ser del ente es, él mismo, un ente. Al indagar por el ser del ente se pregunta por el ente mismo, es decir que el ente es interrogado con respecto a su ser, implica que el ente sea accesible. De ahí que se diga que el ser “Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet (...) das Befragte der Seinsfrage das Seiende selbst”<sup>19</sup> (Heidegger, 1977, 6). Ese modo particular del que habla Heidegger radica en el hecho de cuestionarse ahora por cuál ha de ser el ente de los entes desde el que se debe leer el sentido del ser y qué determinará su primacía si es que goza de

---

<sup>17</sup> Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto con lo cual nos comportamos de esta manera o aquella; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo cómo lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y de su ser—así, en la realidad, en el estar—ahí, en la consistencia, en el existir (*Dasein*), en el “hay”.

Se ha puesto entre paréntesis la palabra *Dasein*. Hasta aquí su significado ha de entenderse de manera literal: existencia.

<sup>18</sup> Cuando se habla de óntico se refiere a todo lo ente y a sus características se les denomina categoriales. Sin embargo, los caracteres del *Dasein* por su primacía óntico—ontológica se les denomina *Existenciales*.

<sup>19</sup> Exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente (...) lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo.



ella. Sin embargo este ente no es el ente en cuanto tal, sino un ente especial, aquel que nos habla del sentido del ser. ¿Desde qué ente se podrá descubrir el sentido del ser, desde cuál ente deberá surgir la apertura del ser? Heidegger, a partir de lo puesto en cuestión (el ser), aclara que ente es también lo que somos nosotros y el modo como somos, en las cualidades o capacidades que tenemos, como el preguntar, el comprender, elegir, acceder a, son comportamientos constitutivos del preguntar (Cf. *Ib.*), a este ente Heidegger lo designó con el nombre de «*Dasein*» (*Ib.*), y entra a jugar el papel fundamental de toda su obra porque es el único ente que puede preguntarse por el ser, por el sentido de ser; y he aquí entonces otro concepto fundamental ya planteado en la Introducción de su obra capital.

Vale la pena aclarar que a partir de este momento el *Dasein* cobra un significado mucho más complejo. Como *Dasein* es una palabra difícil de traducir al castellano por su significado propio, riguroso y que de una u otra forma pierde su esencia o sabor al traducirlo, vale tener en cuenta tanto lo que a pie de página explica el mismo Heidegger como la extensa nota aclaratoria que hace el traductor Jorge Eduardo Rivera: a.) Da-sein: als Hineingehaltenheit in des Nichts von Seyn, als Verhältnis gehalten<sup>20</sup> (*Ib.* 7). b.)

Pero piénsese en palabras tales como *logos*, *physis*, *polis*, que hoy son comprendidas por cualquier lector de filosofía. Si se tradujera *logos*, habría que traducirlo por una de las múltiples significaciones que esa palabra tiene en griego, y con ello la palabra perdería su riqueza polisémica que es justamente lo que la hace tener un alto valor en el lenguaje de los griegos. La palabra *Dasein* significa, literalmente existencia, pero Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana. Se la podría traducir, pues, por *existir* o *existencia*. Pero con esto se pierden todas las alusiones que Heidegger hace implícitamente a la etimología de la palabra: (...) Pero *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hacen, por lo demás, hoy día, la mayoría de los traductores (Rivera: en Heidegger 2006, 454).

Si *Dasein* es el ente que somos en cada caso nosotros mismos y es el ente que pregunta por el ser y su sentido, entonces, se puede observar que hay una relación con lo ontológico pero también con lo óntico. Así, el *Dasein* no es el ser pero tampoco es un ente cualquiera, es

---

<sup>20</sup> Da-sein: estar sosteniéndose dentro de la nada del Ser [Seyn] sosteniéndose en cuanto comportamiento [Verhältnis].

Llama la atención que en la nota aclaratoria la palabra *Dasein* está separada por un guión. Lo mismo pasa cuando Heidegger la utiliza en los párrafos 28 a 38. Da-sein es una palabra compuesta: *Da*: que significa Ahí, pero este ahí significa al mismo tiempo apertura, indica un abrirse. Por otra parte *Sein*: significa ser, al ser de este ente que es ahí, que está abierto.

aquel que permite no sólo comprender todo lo ente sino que puede llegar a develar el ser y el sentido desde su existencia.

El *Dasein* se distingue de otros entes por la facultad de preguntarse por su ser, lo que implica que el *Dasein* entiende su ser de alguna manera, es decir lo preconice, entonces el ser del *Dasein* debe estar abierto para sí mismo; comprender el ser es determinar el ser del *Dasein* (Heidegger, 1977,12), en otras palabras, preguntarse por el ser es una de las formas de ser que le es propia al *Dasein*. Afirma Heidegger que la característica óntica del *Dasein* radica en que éste es ontológico, pero el hecho de que sea ontológico no significa desarrollar una ontología, en efecto, ha de entenderse el ser óntico del *Dasein* como un ser pre-ontológico, que no se limitará a “sondern sind in der Weise des Verstehens von Sein”<sup>21</sup> (*Ib.*).

Para Heidegger, el *Dasein* es su existencia y es el ente por excelencia pues aquello que lo identifica radicalmente es el poder preguntar por el ser en general y por el sentido del ser. “Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein”<sup>22</sup> (*ib.*), ahora bien, estas posibilidades de ser o no ser sí mismo, pueden ser decididas por el *Dasein*, bien sea de acuerdo a su criterio, a si ha terminado en ellas, o porque ha crecido en ellas desde siempre. No obstante, el *Dasein* es quien elige qué posibilidad tomar o cuál deja escapar lo contradictorio aquí es que aunque decida dejar de serlo, nunca pierde su condición natural de *Dasein*.

El *Dasein* es un ente que, en relación con los otros entes, resulta siendo muy especial porque “Zu dieser Seinsverfassung des *Daseins* gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat (...) *Seinsver-ständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontí-sche Auszeichnung des *Daseins* liegt darin, daß es ontologisch *ist*”<sup>23</sup> (*Ib.*,12 ), y esto significa que el *Dasein* tiene una primacía entre los otros entes,

---

<sup>21</sup> Un puro estar siendo óntico sino a un estar siendo en la comprensión del ser

<sup>22</sup> El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo

<sup>23</sup> La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser (...) La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*.

Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: *Dasein* ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst »ontologisch«. Dem *Dasein* gehört nun aber gleichursprünglich – als Konstituens des Existenzverständnisses – zu: ein Verstehen des Seins alles nicht *Daseinsmäßigen* Seienden. Das *Dasein* hat daher den dritten Vorrang als ontisch–ontologische Bedingung der Möglichkeit aller Ontologien. Das *Dasein* hat sich so als das vor allem anderen Seienden ontologisch primär zu Befragende erwiesen<sup>24</sup> (*Ib.*, 13).

Prácticamente la primacía óntico–ontológica del *Dasein* que propone Heidegger es que éste “Dasein ist ihm selbst ontisch »am nächsten«, ontologisch am fernsten”<sup>25</sup> (*Ib.*, 16), cercano porque somos ente y lejano porque reflejamos, tenemos, comprendemos e indagamos algo del ser, aunque no se comprenda todavía, así pues “una analítica del *Dasein* debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser” (*Ib.*).

Conviene decir aquí que, al tratar los conceptos fundamentales en la Introducción, no significa dar respuesta a todos los conceptos y que tal vez se comprenderán mejor en el transcurso de *Ser y tiempo*.

### 1.3. El horizonte de comprensión de la ontología de Heidegger

Heidegger al sumergirse en la ontología abre las posibilidades de comprensión no tradicionales al problema del ser y del ser humano posibilitando la comprensión del ser desde una perspectiva diferente a aquella superestructura «sólida y dogmática» de la metafísica que se suponía ya definida y acabada. Pues esta estructura sólida y dogmática está conformada por las definiciones que dieron sobre el ser griegos, escolásticos y modernos, en otras palabras, desde Parménides hasta la idea del ser en Hegel, de ahí que se creyera que ya no se pudiera decir nada más sobre el ser. Sin embargo, el panorama que

---

<sup>24</sup> En primer lugar, una primacía *óntica*: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una primacía *ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad —como constitutivo de la comprensión de la existencia— una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente, el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óntico–ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente.

<sup>25</sup> Ónticamente es para sí mismo ‘cercanísimo’ y ontológicamente ‘lejanísimo’.

expone Heidegger es el de la interrogación por el ser y el tiempo. Su pretensión es despertar el pensamiento nuevamente de aquello que inquietaba a los griegos en especial a Platón y a Aristóteles. Aunque reconoce de una forma satírica que el acto de hacer la pregunta por la cuestión anterior se le tilde de error metodológico por todos los retoques elaborados del problema ontológico desde la antigüedad hasta Hegel. He aquí el punto de partida para renovar la pregunta por el ser: “Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von »Sein« zu wiederholen”<sup>26</sup> (*Ib.*, 4).

Así pues, el horizonte de comprensión del ser se revela en el ser del ser humano, en su vida le va su propio ser por tener la primacía sobre todo ente, es decir, por tener su estructura óntico-ontológica (Cf. *Ib.*, 13). Por la primacía que goza este ente, que en cada caso somos nosotros mismos, Heidegger intenta desarrollar una ontología que parte desde el mismo ser humano y para lograrlo propone hacer un estudio de aquello que lo hace ser, a este estudio lo denomina como la analítica existencial del *Dasein* (*Ib.*, 16).

Mentar esta contextualización que para nosotros es un punto vital requiere de la siguiente justificación: la situación del pensador alemán hasta donde se ha visto se halla un poco condicionada. La situación económica de su familia no es la mejor y de esta manera se ve obligado a entrar al seminario, tiempo después por motivos de salud es destituido por segunda vez del seminario y para mantener sus estudios filosóficos es reprimido por tener la beca económica y en efecto realizar sus estudios con respecto al Medioevo. Heidegger agradecido con el catolicismo, ve que es hora de romper con él, de seguir con su vocación filosófica y proyecto de su filosofía, una filosofía atea si es necesario, que en palabras de Heidegger significa:

Atheistisch «nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen. Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muss als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade sein, wenn sie dabei noch eine »Ahnung« von Gott hat, wissen, dass das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d.h. gemäss der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagtnhier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender

---

<sup>26</sup> El hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad, demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del “ser”.

Besorgnis. Ob nicht schon die Idee einer Religionsphilosophie, und gar wenn sie ihre rechnung ohne die faktizität des Menschen macht, ein purer Widersinn ist?<sup>27</sup> (Heidegger, 2005, 363).

Así pues, el punto de mira del proyecto filosófico del pensador alemán es por tanto la vida cotidiana. Quizá la situación inicial de su vida reprimida y condicionada lo llevaron a establecer como lo expresa en su joven pensamiento, una preocupación de la vida originaria, una ontología fenomenológica o una hermenéutica de la facticidad, hasta que en 1927 con *Ser y tiempo* consolida y llega al cenit de su pensamiento donde denominará y cristalizará a esta preocupación como la analítica existencial del *Dasein*. Es en *Ser y tiempo* y en especial los párrafos 28 a 38 donde se halla y se fortalece la hermenéutica de la analítica existencial del *Dasein* y que brinda las luces para nuestro proyecto de hermenéutica existencial, pues se concentra la atención en el *Dasein* y sus caracteres por los que está constituido y que son determinantes para su existencia.

Finalmente, lo expuesto hasta aquí se puede expresar así: con la contextualización la obra de Heidegger se pudo observar que la obra de Heidegger contiene antecedentes fundamentales, que no es una obra con manos vacías, salida de la nada y del afán de publicar por publicar, no es una obra para acceder a un mejor cargo aunque sí será su respaldo. Por otra parte, Heidegger abre nuevos horizontes de comprensión del ser y del ser humano no tradicionales e influenciará en la filosofía actual hasta el punto que la mayoría los estudios de la filosofía actual pasan por Heidegger bien sea por afinidad o distancia. El punto culmen de *Ser y tiempo* radica o “constituye aún el centro de gravitación especulativa de la filosofía contemporánea” (Astrada, 2005, 23).

---

<sup>27</sup> Ateo, no en el sentido de una teoría como la del materialismo o algo semejante. Toda filosofía, que se comprende a sí misma a partir de aquello que es, debe (en tanto que representa un modo fáctico de interpretación de la vida) saber (cuando todavía conserva una noción de Dios) que los esfuerzos realizados por ella para que la vida vuelva sobre sí misma son, en términos religiosos, un modo de alzar la mano contra Dios. Solamente así logra la filosofía permanecer leal ante Dios, es decir, permanecer en (los márgenes de) las posibilidades están a su disposición; ateo significa aquí: liberarse de toda preocupación y de la tentación de hablar simplemente de religiosidad. ¿Acaso la idea misma de una filosofía de la religión, sobre todo si no tiene en cuenta la facticidad del hombre, no es un puro sinsentido?

## 2. INTERPRETACIÓN DE LOS PARÁGRAFOS 28 A 38 DE SER Y TIEMPO

“Selbst auf die Gefahr hin, Selbstverständliches”

Heidegger, *Sein und Zeit*. p. 55

El ser humano es un ser que siente, es un ser que tiene sentimientos, en algunas ocasiones puede sentirse bien, otras veces se siente mal y en otras ocasiones no sabe cómo se siente ni que siente. Las diferentes formas como se puede sentir el ser humano se identifica con su estado de ánimo por eso en algunas ocasiones de su vida está triste, alegre, sereno, aburrido, angustiado, miedoso o asombrado<sup>28</sup>. Pero no sólo el ser humano siente sino que también comprende, es un ser que mientras existe se la pasa haciendo cosas, es capaz de convivir, de dialogar, de enfrentarse a diversas situaciones y de esta manera vive su vida. Estos y otros actos que realiza el ser humano en la cotidianidad despiertan interés para la interpretación de los parágrafos 28 a 38, que corresponden al capítulo cinco de la primera sección de *Ser y tiempo*. Aquí se intentará, por una parte, poner al descubierto cómo se encuentra el *Dasein* «en» el mundo junto con su *disposición afectiva (Befindlichkeit)*, identificada con los estados de ánimo, y lo denominado como *comprender (Verstehen)* que se constituyen en rasgos fundamentales del ser del *Dasein*. Por otra parte, se resaltarán lo que Heidegger considera como las modalidades existenciales en la cotidianidad del *Dasein* a través de lo denominado como comprender y discurso (*Rede*); asimismo, se verá el fenómeno de la caída como clave importantísima en la estructura existencial del *Dasein*.

Para lograr esta tarea, Heidegger afirma que el estudio sobre el *Dasein*, que es lo que se conoce como la analítica existencial, se desarrolla a partir de una estructura denominada el estar-en-el-mundo, y es aquella que condiciona al *Dasein* para que viva su vida, para que de diversas maneras se comporte, en otras palabras, determina su modo de vida y su forma de ser. Cuando Heidegger expone la estructura del *estar-en-el-mundo*, lo hace en tres partes (Cf. *Ib.*, 53ss): en las dos primeras se indaga acerca de qué es el mundo (§§ 14-24) y

---

<sup>28</sup> El saludo habitual entre personas va y viene acompañado de preguntas y respuestas, éstas reflejan en gran medida el estado anímico de las personas; un ¡hola!, ¿cómo estás? Recibe respuestas como: ahí más o menos, bien gracias, no muy bien gracias, ahí vamos gracias.

quién es el ente que se desenvuelve en su cotidianidad, es decir, el *Dasein*, que está acompañado y comparte su vida, un *Dasein* que está con los demás *Dasein* (co-estar) y que al mismo tiempo, reflexiona sobre sí mismo y que lo identifica en su singularidad – coexistencia– (§§ 25-27). En la tercera parte se reflexiona sobre el «estar-en» que corresponde al conjunto de párrafos que se abordarán en este capítulo. Como se verá y aunque se estudie por partes, no significa que la estructura del estar-en-el-mundo se vea desfragmentada, todo lo contrario, al reflexionar sobre «el estar-en» se comprenderá en su conjunto.

Ahora bien, la interpretación de los párrafos 28 a 38 está compuesta por dos partes principales: La primera, consiste en describir lo que Heidegger llama los constitutivos cooriginarios (§28) que son la disposición afectiva y el comprender (§§29–32), sobre estos constitutivos Heidegger ilustra que el miedo contiene la estructura general de toda disposición afectiva (§30) y señala cómo desde el comprender se guarda relación con lo que llama el enunciado y el habla (§§33-34). La segunda parte expone lo que Heidegger denomina “El ser cotidiano del ahí y la caída” (§§35–38), este se desarrolla a partir de lo que él denomina como la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad; términos que están contenidos en lo que Heidegger llama: el fenómeno de la caída.

## 2.1 Los constitutivos originarios del *Dasein*

El párrafo 28 inicia afirmando que la analítica existencial del *Dasein* está desarrollada por la estructura del *estar-en-el-mundo*, y al examinar el «estar-en» recuerda cómo, en cierta medida, ya ha sido abordado en los primeros capítulos de *Ser y tiempo*, especialmente en el párrafo 13, con el fin de evitar que algún momento estructural del *estar-en-el-mundo* hubiese quedado suelto, diluido o sin relación alguna. Ahora, lo que pretende Heidegger al estudiar la estructura «estar-en» es captar de manera más precisa qué es lo que constituye el ser del *Dasein* (Cf. *Ib.*, 131).

Al estudiar la estructura del *estar-en-el-mundo* Heidegger expresa que, si se quisiera, se puede realizar un análisis de mayor amplitud desde muchas perspectivas, por ejemplo desde la antropología filosófica ver cómo el *Dasein* desde lo que vive habitualmente, de sus ocupaciones y sus relaciones se puede comparar con otro tipo de ente y que está dentro del mundo. Sin embargo, su interés de investigación no radica en esto sino que está inclinado hacia la ontología y que sea de carácter fundamental (*Ib.*), es decir, una ontología que esté a la base de las otras ontologías y esté fundamentada en el análisis existencial del *Dasein* para que logre develar la pregunta por el ser y su sentido.

Como el interés heideggereano es netamente ontológico, se busca captar qué es lo que origina, qué es lo que lo hace ser, qué es lo que constituye a este ente llamado *Dasein*. Ahora, no se trata, entonces, de partir o derivar el fenómeno en otro más pequeño y analizarlo minuciosamente y así sucesivamente hasta lograr captar un único y primer elemento como origen de todo (*ἀρχή*) sino que “Die Unableitbarkeit eines Ursprünglichen schließt aber eine Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere nicht aus. Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich”<sup>29</sup> (*Ib.*). Así las cosas, considera Heidegger que hay que tener presente un fenómeno denominado cooriginariedad (*gleichursprünglich*), indicando que cualquier constitutivo que aparezca es igual y tan fundamental que no puede ser ni más ni menos importante que otro constitutivo y por supuesto, que no pueden ser excluyentes entre sí, sino que tales elementos constitutivos conforman el ser del *Dasein* y no uno sólo como pretende hacer la tradición filosófica que busca el origen de cada una de las cosas en un solo elemento.

Posterior al fenómeno de la cooriginariedad, Heidegger se pregunta cuál es la mejor vía para explicar el «estar-en» (Cf. *Ib.*, 132), y lo primero que él subraya es que el «estar-en» es un existencial, y ante todo un modo de ser del *Dasein* (*Ib.*); ha de entenderse que el estar-en es muy diferente del estar-ahí-dentro, el estar-en no es como si una cosa estuviera dentro de otra, por ejemplo, que un cuaderno esté “entre” el morral. Se puede pensar entonces que este “entre” fuera el ser de las dos cosas como un estado de conveniencia,

---

<sup>29</sup>Lo inderivable de un fenómeno originario no es excluyente de una posible multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos. Si aparecen tales caracteres, serán existencialmente cooriginarios.



pero si esto se entendiera así, Heidegger afirma que eso es partir de una indeterminación ontológica (*Ib.*) y se lograría disolver la estructura del estar-en-el-mundo, cuando lo que se pretende ontológicamente es justamente evitar el fraccionamiento de tal estructura.

Para evitar el fraccionamiento se afirma que “Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, ist selbst je sein »Da«”<sup>30</sup> (*Ib.*), el ente al que se está haciendo referencia es al *Da-sein*, y además, esta sentencia muestra la relación implícita entre *Dasein* y mundo ya que el *Dasein* se mueve y existe porque está-en-el-mundo y hay mundo por la existencia del *Dasein*. Otra parte de la sentencia heideggereana hace referencia al término “*Ahí*” (*DA*), que juega un papel preponderante pues significa ‘aquí’ o ‘allí’; el “*Ahí*” no sólo apunta a una ubicación espacial (como el lugar donde se encuentra un ente) sino que el “*Ahí*” apunta a una espacialidad existencial y ésta revela el modo como el *Da-sein* vive y enfrenta su existencia, el modo como se ocupa en su vida diaria, como se abre al mundo. De manera que el “*Ahí*” indica un estado esencial de aperturidad (*Erschlossenheit*), es un modo de ser lo que está en juego en el *Dasein*, es una “espacialidad existencial” y sólo le pertenece a él por su primacía óntico-ontológica, es en “*Ahí*” donde se juega su estar-siendo con su facticidad, su estar-siendo-ahí del mundo (Cf. *Ib.*).

Para ampliar su explicación sobre el “*Ahí*” en cuanto aperturidad, Heidegger utiliza la imagen de *lumen naturale*, la «luz» o «el claro de luz», argumentando que está referida a “die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es *ist* in der Weise, sein Da zu sein. Es ist »erleuchtet«, besagt: an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung *ist*”<sup>31</sup> (*Ib.*). Aquí se está indicando que la luz es un estado de aperturidad, ¿y qué función tiene la luz? permite poder ver donde hay poca visibilidad, donde está oscuro; para el *Dasein* indica la forma de conocer y transitar en medio de su entorno. Aperturidad quiere decir que el *Dasein* es luz, un ente aclarado en sí mismo, pero este hecho no quiere decir que todo lo que está abierto se pueda conocer como tal sino que está abierto a la posibilidad de ser conocido. Se

---

<sup>30</sup>El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo *es* siempre su ‘*Ahí*’.

<sup>31</sup> La estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su *Ahí*. Que el *Dasein* está “iluminado” (“*erleuchtet*”) significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad (*Lichtung*).

encuentra, entonces, que un fenómeno derivado del Ahí es la luz, el claro de luz, que le pertenece sólo al *Dasein*; de lo contrario no sería el ente que pudiese des-cubrir y abrir la existencia con sentido y con re-solución.

El modo de existir de este ente es tener que ser su ahí, aperturidad ¿pero cómo se origina esta aperturidad en el *Dasein*? Heidegger considera que es necesario realizar la interpretación del modo de ser del *Dasein* en su cotidianidad, y esto lo hace en dos partes: la primera parte, llamada “la constitución existencial del Ahí” que abarca los párrafos 29 a 34, allí afirma que la disposición afectiva y el comprender son los constitutivos cooriginarios del *Dasein*, y además menciona al discurso como parte fundamental de estos constitutivos. La segunda parte, titulada “El ser cotidiano del Ahí y la caída del *Dasein*”, consta de los párrafos 35 a 38 (Cf. *Ib.*); allí se analiza el fenómeno del discurso en la cotidianidad y de cómo el *Dasein* es influenciado en medio de la habladuría, la curiosidad, la ambigüedad, y el fenómeno de la caída.

### 2.1.1. La disposición afectiva

Habitualmente cuando estamos solos o acompañados se manifiestan diferentes formas de comportarnos y de sentirnos, en otras palabras, se revelan diferentes modos de ser. De la misma manera, en los diálogos, los gestos y las facciones del rostro reflejan, generalmente, el estado anímico de las personas, algunas veces están alegres, tristes, aburridas, de mal humor o indiferentes ante las situaciones que pasan consigo mismas, con otras personas y con su entorno<sup>32</sup>. Aquellas situaciones que el ser humano experimenta, es decir, los distintos estados o temples de ánimo que el ser humano puede tener es lo que ontológicamente Heidegger llamará como disposición afectiva (*Befindlichkeit*) (Cf. *Ib.*, 134), y afirmará que cada instante de la vida estamos—siendo afectados uno y otro estado de ánimo, por más cambiante, fugaz, indiferente o pequeño que parezca.

---

<sup>32</sup> Tiempo después, en su curso *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Heidegger afirmará por ejemplo en el párrafo 36, que los temples anímicos no sólo tienen al ser humano y que lo determinan de diversas maneras (modo de ser del *Dasein*) sino que se evidencia también en su corporalidad.

Según Heidegger, todos los estados de ánimo sin importar el que sea se manifiestan como una carga (*Ib.*). Lo que sucede es que cuando se está de buen humor es difícil percibirlo porque más que carga el ser humano se siente liberado, aliviado pero, cuando el *Dasein* está de mal humor (*Verstimmung*), cuando está bajo de ánimo o está indeterminado afectivamente (*Ungestimmtheit*)<sup>33</sup>, la cuestión sí se hace evidente pues las cosas ya pierden su color, ya no se tiene sentido, se pierde el ánimo para hacer las cosas y todo se vuelve monótono y aburrido, la vida pierde su sabor y así, la indeterminación afectiva se manifiesta “Warum, *weiß* man nicht. Und das *Dasein* kann dergleichen nicht wissen, weil die Erschließungs-möglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen, in denen das *Dasein* vor sein Sein als Da gebracht ist”<sup>34</sup> (*Ib.*), y es una carga que se llevará durante toda la existencia. En otras palabras, el estado anímico revela el modo como las personas están y cómo les va. En esta situación, se evidencia que la forma como el *Dasein* se abre al mundo es por medio de su afectividad y es así como él vive, es así como es, evidencia su ser.

La existencia del ser humano está determinada por su situación afectiva, su ser se revela desde lo afectivo, así se abre al mundo, justamente es como él vive y es como es. Ahora, el hecho de que sea un ser abierto al mundo no significa –recuérdese la imagen de la luz– que todo pueda ser conocido por el *Dasein* “Und gerade in der gleichgültigsten und harmlosesten Alltäglichkeit kann das Sein des *Daseins* als nacktes »Daß es ist und zu sein

---

<sup>33</sup> Es importante hacer dos aclaraciones:

1. Que el *Dasein* se sienta de una u otra forma no quiere decir que Heidegger aluda a que este ente haga un ejercicio de auto-percepción, incluso si esto se pensara así, diría Heidegger que el *Dasein* es asistido por un estado de ánimo precedente para llevar a cabo este ejercicio de auto-percepción.

2. Cuando no se tiene ánimo, no quiere decir que el *Dasein* esté de mal humor. El mal humor y el desánimo son dos estados de ánimo completamente distintos. Que el *Dasein* no tenga ánimos indica que lo que pasa consigo mismo ni le va ni le viene. A esta situación que experimenta el *Dasein* Heidegger dice que está indeterminado afectivamente (*Ungestimmtheit*). Quizás, se puede pensar que dicha indeterminación afectiva a la que se refiere Heidegger tenga que ver con el tedio o del aburrimiento pero, como se sabe, en *Ser y tiempo* no está abordada ni mencionada; cosa bien distinta que pasa en el curso de invierno de 1929/1930 titulado *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. Además, es de recordar que la disposición afectiva que se aborda de manera directa en *Ser y tiempo* es la angustia.

De todas maneras, se observará de aquí en adelante que en cualquier disposición afectiva que se encuentre el *Dasein* se revela el modo como es la existencia y su situación como se encuentra con él mismo y con las cosas.

<sup>34</sup> Como una carga. ¿Por qué? No se *sabe*. Y el *Dasein* no puede saber tales cosas, porque las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el *Dasein* queda puesto ante su ser en cuanto Ahí.

hat« aufbrechen”<sup>35</sup> (*Ib.*), indica Heidegger que el estado de ánimo es una carga, que se siente más cuando el *Dasein* está indeterminado afectivamente y cuando está de mal humor, por eso usa la expresión “indiferente y anodina cotidianidad”, aunque también ha de entenderse que lo afectivo pesa en cualquier situación por pequeña que sea, se enfrenta a esa cotidianidad que le refleja “lo que es y tiene que ser” (*Daß es ist und zu sein hat*) pero de dónde y cómo surgen estos temples anímicos quedan en la oscuridad precisamente porque las posibilidades teórico–epistemológicas no alcanzan a captar nítidamente cómo se origina y adónde van a parar los temples anímicos, y además, porque el modo como se abre al mundo tampoco indica que el *Dasein* ceda a todo lo dado (como un determinismo que pudiera decir y experimentar hoy quiero estar triste, de mal humor o indeterminado) sino que él mismo asume qué parte de lo abierto toma, deja o esquiva por el carácter primario de su disposición afectiva.

El *Dasein* se abre al mundo y a sí mismo por ser un ser afectivo, su forma de ser es esa, es como es, y justamente a esta situación del *Dasein* es lo que se llama condición de arrojado (Cf. *Ib.*, 135) pues muestra cómo el *Dasein* diariamente se entrega a sí mismo, cómo afronta su vida y su forma de estar en el mundo ya que “Seiendes vom Charakter des *Daseins* ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet”<sup>36</sup>(*Ib.*), el *Dasein* va estar siempre arrojado al mundo explícitamente o no, el *Dasein* no pide dónde nacer, dónde morir, qué padres tener, etc., ahí se encuentra parte de su condición de arrojado que escapa a toda elección pero que con esas condiciones tiene que ser. En otras circunstancias de su existencia sí puede ser lo que quiere ser, pero en tales circunstancias también se encuentra arrojado y afectivamente. Ahora, que se encuentre a sí mismo no significa en este caso que el mismo *Dasein* haga una autoreflexión sino que hace referencia a toda su vida que está anímicamente templada. Así las cosas, el ser del *Dasein* se manifiesta en los temples anímicos y éstos se anticipan a toda primacía por querer saber el modo como siente o como se encuentre por más que el *Dasein* haga una

---

<sup>35</sup> Y justamente en la más indiferente y anodina cotidianidad el ser del *Dasein* puede irrumpir como el nudo *factum* de ‘que es y tiene que ser’. Lo que se muestra es el puro ‘que es’; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad.

<sup>36</sup> El ente que tiene el carácter de *Dasein* es su Ahí de un modo tal que, explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado.

autoreflexión. De ahí, que Heidegger señalara desde el punto de vista ontológico existencial que no hay derecho para despreciar y aminorar lo mostrado por la disposición afectiva (el “qué es”) y que pueda ser medida “der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen”<sup>37</sup> (*Ib.*, 136), ni mucho menos para desplazarla al campo de lo irracionalesino que también es una forma como el *Dasein* conoce y cree.

El hecho que el *Dasein* quiera saber de su estado anímico indica que existe una prioridad de la voluntad y conocimiento (*Ib.*) pero antes de que eso ocurra, ya, en el *Dasein* ha aflorado su disposición afectiva, prueba de esto es cuando se alterna entre uno y otro estado anímico. Con ello se patentiza que la disposición afectiva es de carácter ontológico, porque tiene que ver con la forma de ser del *Dasein* y además porque “Und überdies, Herr werden wir der Stimmung nie stimmungs frei, sondern je aus einer Gegenstimmung”<sup>38</sup> (*Ib.*) ya que antes de analizar cualquier cosa o de recibir alguna noticia, incluso en este preciso instante que se escribe o lee, el *Dasein* está siendo en un estado de ánimo, que se ha despertado y desplegado de antemano, siempre emergen al momento de cualquier ocupación, en definitiva, estamos asistidos por disposiciones afectivas.

Ontológicamente, la disposición afectiva es un originario modo de ser del *Dasein* y la primera característica que la identifica consiste en que “Die Befindlichkeit erschließt das *Dasein* in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr”<sup>39</sup>(*Ib.*), esto confirma la importancia de la condición de arrojado, ésta revela que el *Dasein* se encuentra ahí, en medio del mundo, en medio de sus ocupaciones y asistido por cierto estado anímico. Ahora, la aversión esquivadora indica la manera como el *Dasein* intenta evitar y rechazar ciertos modos de sentirse afectivamente, y sin embargo no lo puede evitar, el estado de ánimo nos sobreviene y se convive con él, el estado de ánimo puede cambiar desde un estado de ánimo contrario, por ejemplo: cuando el *Dasein* se siente bien anímicamente no va a querer cambiar su estado, no va querer perderlo sino que intenta

---

<sup>37</sup> por la certeza apodíctica propia del evaluándola por el conocimiento teórico de lo que simplemente está ahí

<sup>38</sup> Jamás seremos dueños de un estado de ánimo sin otro estado de ánimo, sino siempre desde un estado de ánimo contrario

<sup>39</sup> La disposición afectiva abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora.

seguir así, en este caso se está evitando sentirse mal, está esquivando el sentirse mal. Sin embargo, si ocurre lo contrario, es decir, que el *Dasein* se sienta mal o esté indispuerto afectivamente pues va a rechazar y querer cambiar su estado anímico; es así como la aversión esquivadora se despliega en el ser humano y afecta su forma de ser. Con este primer carácter de la disposición afectiva Heidegger la considera muy distinta de un estado psicológico, porque el querer saber sobre su estado anímico sólo verifica las vivencias que un ser humano puede tener, puede aproximarse o saber qué se siente pero no cómo se origina (Cf. *Ib.*).

En cualquier estado anímico el *Dasein* se abre al mundo, sin embargo, el hecho que un ser humano se muestre encerrado en sí mismo no quiere decir que esté cerrado su temple (en el sentido de no dejarse ver y donde se mantenga una actitud oculta) sino que es una forma de mostrarse al mundo, esto se puede ver cuando el hombre se encuentra de mal humor o está indispuerto afectivamente, hace las cosas por hacerlas, no tiene ganas de hacerlas, entonces se entrega a su entorno venga como venga, las decisiones las toma por tomarlas, le importa poco lo que pase, por eso se dice que “tiene nublada la cabeza o que la ha perdido” (Cf. *Ib.*) ya que el estado de ánimo abre el mundo pero también lo cierra de la manera más posible (en el sentido del modo como se abre al mundo). Los estados de ánimo se convierten en el acompañante de la existencia pues nos asisten día y noche, no surgen ni de fuera ni de adentro sino que surgen del modo del estar–en–el–mundo (*Ib.*).

La segunda característica de la disposición afectiva se identifica con que “*Die Stimmung hat je schon das In–der–Welt–sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf...*”<sup>40</sup> (*Ib.*, 137) un modo de ser. Sin parecer evidente, toda situación que vive el *Dasein* está asistida por un estado de ánimo y al mismo tiempo es el modo como se abre al mundo, el modo como se relaciona con los otros (coexistencia), es un modo existencial en la manera como vive y afronta su cotidianidad, por eso, la disposición afectiva va mucho más allá de toda psicología y de cualquier actitud de conocimiento teórico o actitud aprehensiva.

---

<sup>40</sup> *El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*

La forma como el ser humano comprende el mundo, las cosas que lo rodean, como se presentan y sus formas de relacionarse dependen y están afectadas por la disposición afectiva, por ejemplo, se puede dar el caso que en determinada circunstancia algo que está a la mano pueda tener el carácter de servicial pero también en un momento dado, eso mismo puede presentar el carácter de algo amenazante, “Die Betroffenheit aber durch die Undienlichkeit, Widerständigkeit, Bedrohlichkeit des Zuhandenen wird ontologisch nur so möglich, daß das In–Sein als solches existenzial vorgängig so bestimmt ist, daß es in dieser Weise von innerweltlich Begegnendem angegangen werden kann”<sup>41</sup> (*Ib.*) esas son posibles maneras como la apreciación del mundo adquiere un sentido en el ser humano y cómo le afectan las circunstancias que él pueda vivir y todo por los temple anímicos. Así pues, el tercer carácter que manifiesta la disposición afectiva efecto de la coexistencia, de lo que se presenta ahí ante los ojos, de lo que está a la mano, es modo en que puede *ser afectado* el ser humano (Cf. *Ib.*).

La existencia del hombre está constituida por la disposición afectiva. El modo como descubre las cosas y adquieren sentido en cierto momento, también está afectado por el temple anímico “Wir müssen in der Tat *ontologisch* grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der bloßen Stimmung« überlassen”<sup>42</sup> (*Ib.*, 138), que se afirme que es “necesario confiar” en el estado de ánimo indica que el primer conocimiento de las cosas (conocimiento originario) y que toda actividad que realice el ser humano parte del constitutivo de la afectividad. De ahí que el mismo conocimiento, su elaboración teórica no escape a la tonalidad afectiva.

Ahora bien, Heidegger sostiene que desde la antigüedad la filosofía, y no la psicología, ha investigado la disposición afectiva con el nombre de afectos y sentimientos, además, atribuye a Aristóteles de ser el artífice de la sistematización de éstos afectos (Cf. *Ib.*). Ahora, eso que ontológicamente Heidegger llama como disposición afectiva lo trae a

---

<sup>41</sup> Desde un punto de vista ontológico, la inservibilidad, resistencia y amenaza de lo a la mano sólo nos pueden concernir porque el estar-en en cuanto tal se halla de tal manera determinado previamente en su estructura existencial que puede *ser afectado* en esta forma por lo que comparece dentro del mundo.

<sup>42</sup> Desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al “mero estado de ánimo”.

colación desde el análisis que hace de la *Retórica* aristotélica con el término *πάθη* (*pathe*), en especial del segundo libro del estagirita que hace referencia a la necesidad del conocimiento y del carácter que debe tener el orador sobre el oyente para suscitarle ciertos intereses, despertarle ciertas pasiones, emociones, sentimientos, o mejor, ciertas disposiciones ya sea para poderlo “persuadir y disuadir y vituperar y ensalzar y acusar y defenderse” (Aristóteles, 1994, B, 5, 1377b –2,20).

El autor de *Ser y tiempo* sustenta que el análisis realizado por Aristóteles sobre algunas disposiciones afectivas son las razones que justifican a la *Retórica* para que sea catalogada “als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden”<sup>43</sup> (Heidegger, 1977, 138), precisamente porque intenta comprender y esclarecer cómo se determinan algunos modos de ser del *Dasein* bajo ciertas circunstancias que se pueden presentar en su facticidad. Luego Heidegger justifica que nadie después de Aristóteles ha interpretado una ontología fundamental de lo afectivo, “Im Gegenteil: die Affekte und Gefühle geraten thematisch unter die psychischen Phänomene, als deren dritte Klasse sie meist neben Vorstellen und Wollen fungieren”<sup>44</sup> (*Ib.* 139). Los afectos a través de la historia han pasado inadvertidos, no se les ha otorgado la importancia y se han interpretado de manera distinta en la edad media y moderna; la concepción general que se mantuvo y se mantiene es que pertenecen al campo de lo irracional o psicológico.

Resumiendo, las características de la disposición afectiva se pueden expresar así: que ella se abre en el ser del ser humano por su condición de arrojado, la cual incide en la forma de estar en el mundo, de entregarse a éste y la manera como se deja afectar. Así, el constitutivo originario ontológicamente es un existencial fundamental pues el ser del ser humano se manifiesta en la afectividad. Hasta aquí, el pensador alemán ha descrito las características de la disposición afectiva pero el modo preciso de lo que pasa en ella lo realizará a través de la disposición del miedo.

---

<sup>43</sup> Como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad.

<sup>44</sup> Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes.



### 2.1.1.1. El miedo

A partir del análisis realizado en el párrafo 30 de *Ser y tiempo* sobre la *Retórica* de Aristóteles, Heidegger percibe en el miedo (*Die Furcht*) la estructura general de toda disposición afectiva. Tal análisis lo sintetiza en tres puntos: el ante qué del miedo (*das Wovor der Furcht*), el tener miedo (*Das Fürchten selbst*) y el por qué del miedo (*das Worum der Furcht*). En tal tripartición, el tema de la coexistencia juega un papel importante pues ayuda a describir su fundamento, a descubrir su carácter y no simplemente comunicar qué ente y con qué frecuencia es temible.

El primer rasgo del miedo está referido al ante qué, de aquello con lo cual el *Dasein* puede sentirse intimidado, agredido o perjudicado, en otras palabras, se siente en peligro. Cada ser humano tiene sus miedos, unos más que otros, unos más respecto a unas cosas que a otras, el *ante qué* del miedo o lo temible tiene *Charakter der Bedrohlichkeit*<sup>45</sup> (*Ib.*, 140), su naturaleza consiste en experimentarse como algo cercano, algo que se aproxima cada vez más y más con pasos de gigante, por tanto, aumenta el temor en el *Dasein* y tiene, quizás la posibilidad, como puede que no, de atraparnos y hacernos daño, de *afectarnos* de una u otra forma.

Esa zozobra que se experimenta del peligro (del quizás sí o quizás no nos alcance) se vuelve agobiante y asfixiante. Se puede temer por algo, o por muchas cosas, pero si no se percibe, si no se experimenta su cercanía en el instante mismo, lo temible pasa desapercibido, justamente porque su carácter de cercanía es lo que lo vivificado afectivamente, es el ambiente donde se percibe el peligro y naturalmente puede que tenga su alcance para perjudicarnos o para pasar de largo (*Ib.*, 141). Este quizás sí pero quizás no del poder de alcance es lo que constituye al miedo. Así, el miedo es causado por algo y se convierte en algo amenazante, pero no se tiene miedo sólo por saber que ese algo es temible sino porque el *Dasein* es asistido por esa disposición afectiva y lo experimenta, es decir, es así como comprende el miedo.

---

<sup>45</sup> El carácter de lo amenazante.

El segundo rasgo del miedo es el tener miedo por, que remite a la sensación de peligro en que se puede ver envuelto el *Dasein*. El tener miedo es “ist das sich–angehen–lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen”<sup>46</sup> (*Ib.*). Lo temible tiene el carácter de amenazante en cuanto que es cercano, y precisamente esta cercanía es captada porque el *Dasein* ha reconocido afectivamente qué es lo temible, le va en su ser<sup>47</sup>. En este momento estructural del *tener miedo*, donde su atributo es de afectación, invade y confunde a todo *Dasein*, semejante disposición lo ciega ante sus posibilidades de ser, llevándolo a estropearse constantemente. Esto revela dos cosas: primero, que el miedo sólo puede ser originado y experimentado por el *Dasein* mismo desde su disposición afectiva. Segundo, el *Dasein* por estar–en–el–mundo es un ser absorbido por la ocupación, es un ser ocupado con las cosas que hace diariamente, pero cuando es sorprendido por un evento que rompe su cotidianidad y siente que le puede hacer daño percibe el carácter de temibilidad, de lo amenazante, en otras palabras, se percibe el peligro, se teme por el *Dasein* (*Cf. Ib.*). Peligro que conduce y agobia extremadamente al *Dasein* hasta el punto de hacerle perder la cabeza pues su toma de decisiones se torna ciega y mantiene un descontrol de sí mismo. Este modo de disposición afectiva y manifestada en ciertos momentos de su facticidad obliga a que el mismo *Dasein* vuelva a su estado de regular tranquilidad y se re–encuentre (*Ib.*).

El tercer rasgo de la disposición del miedo es el *tener–miedo–por*, tememos por el otro. Esto se puede prestar para dos interpretaciones: la primera es que se refiera a que la presencia del otro se constituya como lo amenazante. Segundo, se teme por lo otro, que está referido a un sentido de solidaridad, empatía o preocupación, por ejemplo, la relación madre-hijo teme por la salud del otro ante una delicada enfermedad. “»Befürchtet« ist dabei das Mitsein mit dem Anderen, der einem entrissen werden könnte”<sup>48</sup> (*Ib.*, 142). Como se puede entrever, una de las disposiciones que acobia a todo *Dasein* es el miedo, el “daß das *Dasein* als In–der–Welt–sein »furchtsam« ist”<sup>49</sup> (*Ib.*). Sus manifestaciones pueden ser

---

<sup>46</sup> El dejar–se afectar que libera lo amenazante.

<sup>47</sup> Por ejemplo, se sabe qué es un arma y cuál es su finalidad. Una persona puede tener un arma pero esto no inspira temor, lo que inspira temor es el uso que se haga del arma y que intente agredirnos.

<sup>48</sup> Se teme entonces por el co–estar con el otro, ese otro podría serle arrebatado a uno.

<sup>49</sup> *Dasein* en cuanto estar–en–el–mundo es un ser miedoso.

múltiples<sup>50</sup>, ya sea en forma de susto, timidez, espanto, ansiedad y estupor. Se confirma que el interés de Heidegger radica en presentar la tripartición del miedo como modos existenciales del *Dasein* y no como grados de emotividad.

### 2.1.2 El comprender

Así como la disposición afectiva cobra importancia en su determinación, como se pudo manifestar a través del miedo y se constituye en existencial fundamental del *Dasein*, asimismo, es el comprender (*Verstehen*), tiene su particularidad y trasciende en el ser del ser humano, ya el parágrafo 31 es evidencia de esto, puesto que el comprender entendido como un existencial está relacionado primeramente con lo afectivo, que “*Verstehen ist*

---

<sup>50</sup> Quizás la siguiente experiencia pueden ayudar a comprender esta modalidad de la disposición afectiva. Dentro del contexto colombiano cuando uno vive en una zona roja, especialmente en un pueblo se siente una tensión inaudita, pues los grupos armados al margen de la ley no respetan a las personas, ni las instituciones, ni las condiciones profesionales como el caso de los médicos. Todos sabemos generalmente que estos grupos están instalados en la parte rural pero cuando se toman o atacan un municipio lo hacen sin contemplación alguna y eso es algo muy tenebroso, agobiante y asfixiante. Veamos esto más detenidamente: Muchos pueblos del país han vivido una toma guerrillera en repetidas ocasiones o están bajo el dominio de estos grupos, cuando los pueblos ya saben lo cruel que es esto, generalmente se piensa que puede ocurrir nuevamente. Así las cosas, para un pueblo el grupo armado es el *ante qué del miedo*, es lo *temible* y tiene el carácter de lo amenazante pues no se sabe si va a causar daño alguno, este carácter implica que se convierte en algo *perjudicial* y que *afecta* muchas cosas y los modos de ser de los habitantes de una población. En este caso si el pueblo económicamente vivía del turismo es perjudicado porque ya no hay visitantes y en consecuencia se afecta las condiciones vida de los habitantes del pueblo. Pero no sólo eso sino que se teme por sus propias vidas y la de los demás, por la de sus seres queridos, se teme por el trauma que es difícil de curar y sobretodo de olvidar ante las circunstancias que la población ha padecido.

Considero que la siguiente experiencia recopila todo sobre este modo de la *disposición afectiva*: Recuerdo que era un domingo pero no el año, creo que era entre el 2001 y 2002 fue en un pueblo de zona roja, allí escasamente las personas sabían qué era un carro porque en ese pueblo no había carretera pero sí, curiosamente, conocían qué era un helicóptero. Sin embargo, las veces que el helicóptero se había hecho presente fue para atacar al grupo armado en medio del caserío y que era atacado también por tierra por ejército Nacional y donde muchas veces el caserío quedaba destruido. Ahora bien, para la población la el helicóptero representaba su carácter de temibilidad, la gente apenas escuchaba el ruido particular de esta máquina inmediatamente su ser se invadía por el nerviosismo, el susto, la angustia y la desesperación. El pueblo celebraba una ceremonia religiosa y había procesión alrededor del parque, sin embargo al escuchar el helicóptero la procesión desapareció por completo, ellos temían por sus vidas, por su bienes, por su familia. Incluso algunos perdían la cabeza, quedaban inmóviles, otros se arrodillaban, oraban y lloraban como un bebé abandonado en el parque esperando resignadamente el golpe final, lo trágico, la muerte. Se sentían inmovilizados, sentían que sus vidas se les escapaba de sus manos pues sus vivencias, o mejor, lo que concebían como helicóptero era un objeto que atacó y destruyó su caserío durante tres y cuatro horas acabando con la vida de personas inocentes. Ahora, cada vez que pasa un helicóptero sea el que sea, si es del ejército o civil, se despierta cierta disposición afectiva, lo que lo hace temible es su presencia.

immer gestimmtes”<sup>51</sup> (*Ib.*, 143) va mucho más allá de un ejercicio de la razón, de tener la capacidad de entender, interpretar y explicar algo, tales características intelectuales son derivados, según *Ser y tiempo*, del comprender existencial, de un comprender primario (Cf. *Ib.*).

Que el comprender sea afectivamente templado deja ver la relación del comprender con lo afectivo, pero ¿en qué consiste el comprender? Heidegger alude que de cierta manera, el comprender ya ha sido expuesto (en el párrafo 28) cuando se refiere al Ahí e indicando además “Das *Dasein* ist existierend sein Da, besagt einmal: Welt ist »da«; deren *Da-sein* ist das In-sein. Und dieses ist im gleichen »da« und zwar als das, worumwillen das *Dasein* ist. Im Worumwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde”<sup>52</sup> (*Ib.*), aquí se atribuye importancia a la relación entre mundo y *Dasein* en el Ahí. Se ha dicho, anteriormente, que el modo como el ser del ser humano se abre al mundo es por medio de su afectividad, ahora, cuando se dice que “el mundo es Ahí” se indica un estado de aperturidad del *Dasein* al mundo y viceversa, el mundo es el medio por el que el *Dasein* existe, esto es en la manera como se muestra, y de cómo resulta significativo en la vida del *Dasein* ejerciendo así una fuerza (el por-mor-de) para que éste ente sea lo que él quiera ser. Es a la aperturidad tanto de mundo y *Dasein* lo que Heidegger ha dado en llamar comprender, por eso afirma que el mundo es su ahí y éste, a su vez, es un estar-en, lo que indica un modo de ser del *Dasein*.

El modo de percibir el comprender es a través del Ahí como el estado de apertura en su totalidad, la del mundo y la del *Dasein*, que en palabras de Heidegger el modo de apertura lo llama el por-mor-de y el de la significatividad (Cf. *Ib.*). El por-mor-de es la fuerza que el mundo ejerce para que el *Dasein* sea lo que es. La significatividad, determina la función o el efecto de cómo se abre el mundo de acuerdo a como vive el *Dasein*, es decir, lo que resulta vital para el *Dasein* en cada instante de su vida es abierto e interpretado de esta o aquella manera y es ahí, justamente, donde le va su propio ser.

---

<sup>51</sup> El comprender es siempre un comprender afectivamente templado.

<sup>52</sup> Que el *Dasein*, existiendo es su Ahí, significa, por una parte, que el mundo es “ahí”; su *ser-ahí* es el estar-en. Y éste es, asimismo, ‘ahí’, como aquello por mor de lo cual el *Dasein* es. En el por-mor-de está abierto el existente estar-en-el-mundo en cuanto tal; esta aperturidad ha sido llamada comprender.

Ahora bien, Heidegger viene diciendo que el *Dasein* es un ser que tiene que ser existiendo (*Ib.*, 135), es su ahí, lo cual indica –como se vio arriba– que el *Dasein* es su aperturidad (*Erschlossenheit*) y por esto mismo es comprender. Así las cosas, el autor de *Ser y tiempo* parece utilizar sinónimos del comprender porque el existir y el ahí se refieren a la aperturidad (afectiva) y a ésta el mismo Heidegger le ha llamado comprender. Por lo tanto, el *Dasein* es un ser que está constituido originariamente por el comprender (*Ib.*, 143). Al ser humano le pertenece el comprender por existir, y en efecto, la modalidad como se patentiza radica en poder–ser (*Sein–können*), y lo hace a través de sus quehaceres con las cosas, la naturaleza y miembros de su misma especie sin importar lo que pueda ser. En efecto, el ser del hombre, su comprender consiste en que *es un ser–posible (seine–Möglichkeit)*. El comprender en “*Dasein ist je das, was es sein kann und wie es seine Möglichkeit ist (...) Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit*”<sup>53</sup> (*Ib.* 143–144) a causa de estar entregado al mundo fáctico, al mundo de la ocupación, (puede ser que hoy el *Dasein* se encuentre con un estado de ánimo totalmente diferente al de otros días, quizás haciendo la misma rutina, es ahí donde se está abriendo otras posibilidades de poder–ser). Es así como la condición de arrojado se manifiesta ya que está entregado al mundo. Posibilidad y poder–ser están conexos entre sí, pues gracias a las múltiples posibilidades que habitan y se abren en el *Dasein*, puede–ser. El comprender convierte al *Dasein* en un ser–posible, un ser de posibilidad. Ahora, Heidegger aclara que si se entiende la posibilidad como categorial, ella es ontológicamente algo que todavía no es real y que jamás será necesario (Cf. *Ib.* 144). La posibilidad ha de ser vista como existencial. Que al *Dasein* se le abra múltiples posibilidades no quiere decir que él sea todas sino que solo puede tomar y ser–se en una. De tal manera que al *Dasein* lo que lo identifica como *Dasein* es centralmente poder–ser; el poder–ser es lo que le da la posibilidad, lo que él quiere ser en su cotidianidad.

La apertura del comprender que se da desde lo que el *Dasein* puede ser en su facticidad permite que éste ente se dé cuenta de lo que pasa consigo mismo, no como una autoreflexión sino por ser su ‘ahí’, su aperturidad permanente puede reencontrarse con las

---

<sup>53</sup> El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad (...) El *Dasein* es un ser–posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, *posibilidad arrojada*.

posibilidades que ha descartado en otro momento (*Ib.*). Esta apertura corresponde a la manera como el *Dasein* puede–estar–en–el–mundo, por ejemplo, la posibilidad como los entes que están a la mano pueden ser descubiertos y utilizados de diversas formas. Lo que fundamenta semejante estado de aperturidad es una estructura existencial que Heidegger denomina como proyecto (Cf. *Ib.* 145).

Ahora bien, si el *Dasein* en cuanto que está arrojado al mundo y está abierto a sus posibilidades es porque él mismo se ha proyectado, es proyectado y será proyectado para poder–ser. Es de pensar entonces que el proyecto (*Entwurf*) es la estructura existencial del poder–ser y que

Auf dem Grunde der Seinsart, die durch das Existenzial des Entwurfs konstituiert wird, ist das *Dasein* ständig »mehr«, als es tatsächlich ist, wollte man es und könnte man es als Vorhandenes in seinem Seinsbestand registrieren. Es ist aber nie mehr, als es faktisch ist, weil zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört. Das *Dasein* ist aber als Möglichsein auch nie weniger, das heißt das, was es in seinem Seinkönnen *noch nicht* ist, *ist* es exi–stenzial. Und nur weil das Sein des Da durch das Verstehen und dessen Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es *ist*, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: »werde, was du bist!« (...) aber, wer bist du? Dass Ihre, loswerden selbst –*als den du dich los wirfst*<sup>54</sup> (*Ib.*).

Hay que tener presente que el carácter de proyectar del *Dasein* no consiste en hacer una planeación de su ser, sino que éste se da en cada instante de su existencia. Tampoco se puede asimilar que el proyectar del *Dasein* sea un mejoramiento de su ser, es decir, que entre más pasa el tiempo y más se proyecta, el *Dasein* sea más y mucho mejor de lo que antes fue, justamente, no puede ser así porque el proyectar delimita las posibilidades (por su facticidad) en lo que está siendo en cada instante de su vida. El ser humano en cuanto que existe, es, comprende, y en esa medida proyecta y elabora su posibilidad para poder ser. Por lo tanto, al comprender del *Dasein* le pertenece el poder–ser porque el ser del hombre tiene la posibilidad de elegir esto o aquello dentro de muchas posibilidades. Ahora, en cada

---

<sup>54</sup>En razón del modo de ser constituido por el existencial del proyecto, el *Dasein* sería constantemente “más” de lo que de hecho es, si se quisiera y pudiera examinar el contenido de su ser a la manera de un ente que está–ahí. Pero nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece esencialmente el poder–ser. Pero el *Dasein* en cuanto posibilidad tampoco es menos; es decir, lo que él en su poder–ser *todavía no es, lo es* existencialmente. Y sólo porque el ser del Ahí recibe su constitución por medio del comprender y de su carácter proyectivo, y porque él *es* lo que él llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo, comprendiendo lo que dice, “¡sé lo que eres!” [...] Pero, ¿quién eres ‘tú’? Ese que tú, librándote de ti mismo, proyectas al lanzarte *decididamente* hacia adelante –*el que devienes*.

elección que hace el *Dasein* hay una modificación existencial del proyecto y en efecto del comprender, lo que indica que comprender la existencia es comprender el mundo (Cf. *Ib.*, 146).

Lo que sí determina al proyecto es la capacidad de visión (*Sicht*) que puede tener el *Dasein*. La visión está relacionada con la aperturidad ya que permite prestar atención cómo se manifiesta, de cómo se pone al descubierto el ente que se hace accesible, y además, permite percatarse lo que pasa con el ser del *Dasein*, sus maneras de ser, hasta el punto de volverse transparente a sí mismo (*Ib.*). La visión, está constituida por el carácter proyectivo del comprender, y su transparencia no consiste en un autoconocimiento y búsqueda del *Dasein* sino que sabe lo que pasa con él mismo desde sus ocupaciones cotidianas y con los otros estando en medio del mundo.

Aclara Heidegger que al utilizar el término ‘visión’ se mantiene dentro de la tradición filosófica y caracterizarlo generalmente como la manera en que se puede llegar a tener acceso al ser y al ente, y al señalar que la visión se funda en el comprender existencial le resta importancia ontológicamente al entendimiento (pensar), como a la primacía de la intuición (*Ib.*, 147).

La particularidad del *Dasein* como ser que proyecta sus posibilidades desde su comprensión y temple anímico, radica en que permanentemente está abierto y en tal apertura se da la del ser en general. Así, Heidegger insiste en que la disposición afectiva y el comprender son los constitutivos originarios de la aperturidad del estar-en-el-mundo. Lo que indica que por el carácter proyectivo con su temple de ánimo el *Dasein* ve sus posibilidades desde la que está siendo (*Ib.*, 148). En cuanto apertura proyectante de las posibilidades él ya está siempre anímicamente templado.

#### 2.1.2.1 La interpretación

En el párrafo 32, se intenta mostrar la relación entre el comprender y la interpretación (*Auslegung*) reuniendo lo expresado en los anteriores párrafos sobre lo que identifica al

comprender: que el *Dasein* es un ser que proyecta sus posibilidades y que puede-ser en una de ellas (poder-ser) y además, afirma que la interpretación no es un conocimiento de lo que comprende o vive el *Dasein* sino que consiste en la elaboración y desarrollo de tales posibilidades (*Ib.*), en efecto, ésta (la interpretación) se funda existencialmente en el comprender pero ¿cuál es entonces la estructura de la interpretación desde la perspectiva heideggeriana? Heidegger considera que el mejor modo para describir este existencial será a partir de la comprensión del mundo (comprensión impropia) en su modalidad auténtica.

Por la comprensión del mundo señala Heidegger: el *Dasein* permanentemente está ocupado de un modo u otro en un contexto determinado (*Ib.*, 149), con lo que está a su alrededor, a la mano, toma significatividad al interactuar con ello, por eso cuando el *Dasein* arregla, ordena, hace esto o aquello se posibilita la comprensión de su ser. Ahora, los entes que están a la mano se pueden hacer visibles y ser significativos cuando se encuentran ante la aperturidad del *Dasein* porque cumplen con una determinada función, sirven para algo, a esta función es lo que Heidegger denomina la estructura de “algo en cuanto algo” (*etwas als etwas*).

En esta estructura del “algo en cuanto algo” no basta con dar un enunciado o saber que lo que está ahí sirve para algo sino en ejecutar (comprenderlo) precisamente la función que se le determina, de suerte que Das “Als macht die Struktur der Ausdrücklichkeit eines Verstandenen aus; es konstituiert die Auslegung”<sup>55</sup> (*Ib.*), lo a la mano se ha comprendido desde su aperturidad porque se ha vuelto explícito en su en-cuanto qué, y a su vez, es lo fundamental de la interpretación ya que se ha posibilitado un modo de ser. A veces lo que se percibe ya sea en cuanto mesa, carro, caja, puente, etc., no tiene la necesidad de decir qué es y para qué sirve sino ser utilizado como tal, es decir, se utiliza para lo que se necesita sea o no la función primaria del ente creado que está a la mano (se puede dar el ejemplo de que una caja no se use como tal sino que se tome como silla). Es a este hecho donde se muestra la relación entre comprender e interpretar pues antes de todo enunciado se ha comprendido lo que está a la mano, se ha desarrollado y articulado su posibilidad – interpretación– (*Ib.*).

---

<sup>55</sup> El “en cuanto” expresa la estructura explicitante de lo comprendido; es lo constitutivo de la interpretación.



La interpretación no arroja cierto significado de los útiles a la mano sino que cumplen su función de aperturidad, de exponer el útil para ser empleado de una u otra forma, en otras palabras, el estado de apertura de las cosas en cuanto que se tornan visibles y están a la mano, señala Heidegger, se da una relación entre comprensor e interpretante, pero no es que la interpretación arroje cierto significado del ente que está ahí sino justamente su aperturidad es lo que permite estar o no a la mano (Cf. *Ib.*, 150). Ahora, que el *Dasein* le quiera dar un significado o que elabore una lista temática no la excluye de su estado respeccional de apertura (*Ib.*).

Para precisar el fenómeno de la interpretación y de cómo está fundada su estructura Heidegger la distingue en tres partes: el haber previo, la manera de ver previa, y la manera de entender previa. El haber previo (*Vorhabe*) hace referencia a todo lo que está al respecto del *Dasein*, y en efecto, el ver previo (*Vorsicht*) delimita más la cuestión pues lo que está a su alrededor puede hacerse accesible y estar a la mano para ser empleado, es decir, se vuelve explícita su utilidad; posteriormente, la manera de entender previa (*Vorgriff*) se identifica con lo que se puede enunciar de aquello que está al respecto, es decir, dar cierta conceptualización aprehendida de lo que está a la mano. De ahí que Heidegger proclame que “Die Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen”<sup>56</sup> (*Ib.*) es como si hubiera ya un mundo pre-dado y que se configura por la interpretación. Heidegger propone el ejemplo de la interpretación de un texto para evidenciar cómo se funda estas tres partes:

Wenn sich die besondere Konkretion der Auslegung im Sinne der exakten Textinterpretation gern auf das beruft, was »dasteht«, so ist das, was zunächst »dasteht«, nichts anderes als die selbstverständliche, undiskutierte Vormeinung des Auslegers, die notwendig in jedem Auslegungsansatz liegt als das, was mit Auslegung überhaupt schon »gesetzt«, das heißt in Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff vorgegeben ist<sup>57</sup> (*Ib.*).

---

<sup>56</sup> La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos de algo dado.

<sup>57</sup> Cuando esa particular concreción de la interpretación que es la interpretación exacta de los textos apela a lo que “está allí”, lo que por lo pronto está allí no es otra cosa que la obvia e indiscutida opinión previa del intérprete, que subyace necesariamente en todo quehacer interpretativo como aquello que con la interpretación misma ya está “puesto”, es decir, previamente dado en el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa.

Heidegger manifiesta entonces que por una parte está el texto (haber previo) que la persona delimita con su opinión e intención (ver previo) y que se confronta o apela con del texto mismo (entender previo), es ahí donde se dan los tres elementos que fundan la interpretación como estructura de algo en cuanto algo.

De acuerdo con la estructura que conforma la interpretación —el haber, ver, y entender previos— se puede indicar que ella es un a priori, sin embargo, Heidegger se pregunta por qué es un existencial fundamental, por qué le pertenece al comprender y si la estructura del comprender y del en-cuanto de la interpretación muestran algún vínculo ontológico y existencial con lo el fenómeno del proyecto o con algo más originario (Cf. *Ib.*, 151). Para abordar la situación Heidegger percibe las dos estructuras como fenómeno unitario.

En el proyectar el *Dasein* está abierto a sus posibilidades y en una de esas posibilidades se ofrece un modo de ser del ente que se está comprendiendo (*Ib.*). Cuando un ente que está en el mundo y es descubierto por el *Dasein* dicho ente es asumido en la comprensión, es decir, el ente tiene *sentido* (*Sinn*) porque se mueve en su utilidad y sirve para algo. El sentido “ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wir”<sup>58</sup>(*Ib.*). El sentido ha llegado a darse por la elaboración de las posibilidades<sup>59</sup> proyectadas en el comprender. El *Dasein* en cuanto proyecta, elige su posibilidad de poder-ser porque tiene un sentido para él, es decir, el sentido determina la posibilidad más propia del poder ser del *Dasein* y por supuesto de comprender, de esta manera el sentido se convierte en un existencial.

El sentido es la articulación, la puerta de acceso, la estructura existencial de la aperturidad. Como existencial, entonces, el sentido sólo puede residir en el *Dasein* en cuanto que está-en-el-mundo, un mundo donde descubre y se descubre, de ahí que se diga que pueda ‘residir’ sólo en él, la sentencia heideggereana subraya que sólo el *Dasein* está dotado de sentido o desprovisto de éste (Cf. *Ib.*,) desprovisto de sentido indica en este caso que quedó

---

<sup>58</sup> Es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.

<sup>59</sup> La interpretación es la elaboración de posibilidades desde el haber previo, el ver previo y la manera previa de entender.

por fuera de la comprensión, es decir, aquello que estaba a su alrededor no fue comprendido. Respecto a que todo ente que no es *Dasein* se dice que carece de sentido, es un sin-sentido, lo cual está indicando valoraciones negativas respecto a entes sino que es una determinación ontológica.

Otra de las afirmaciones es que el “Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit”<sup>60</sup> (*Ib.*, 152), con tal afirmación se constata la primacía ontológica del *Dasein* sobre otro ente (véase primer capítulo), sólo él puede preguntarse por el ser y su sentido aunque fuese en la agónica existencia del ser humano en cuanto comprensión, por eso se refiere al ‘abismo’ como el borde de salvación que puede dotarlo de comprensión. En el comprender está comprendido el mundo, la existencia y desde luego toda interpretación que esté afectada y determinada por semejante estado de comprensión del *Dasein*.

Sin mentarlo, nuevamente Heidegger alude a las previas maneras de haber, ver y entender cuando afirma que “Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben”<sup>61</sup> (*Ib.*) tal afirmación está referida al conocimiento de tipo científico como un derivado del comprender. En este caso, la pre-comprensión de la ciencia, o mejor, la pre-ciencia y la ciencia se fundan ante todo en un conocimiento presupuesto que tiene las características de ser popular, ordinario, escaso y por cierto, limitado. La ciencia parte de lo más simple a lo complejo para luego ampliar el círculo, por lo tanto “Wissenschaftlicher Beweis darf nicht schon voraussetzen, was zu begründen seine Aufgabe ist. (...) wie soll sie dann wissenschaftliche Resultate zeitigen, ohne sich in einem Zirkel zu bewegen” (*Ib.*)<sup>62</sup>, para algunos expertos es un círculo vicioso y por eso el ideal es no ingresar el círculo o si se prefiere se desea esquivarlo en la medida de lo posible pero,

---

<sup>60</sup> El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido.

<sup>61</sup> Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha interpretado

<sup>62</sup> La demostración científica no debe presuponer lo que ella tiene que demostrar (...) ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse del círculo?

subraya Heidegger, que eso sería malentender de forma eminente el comprender y donde la interpretación no debe desconocer cuál es su punto de partida y posterior realización, de suerte que, el modo como se hace ciencia es naturalmente entrando en el círculo pero de manera adecuada, a partir de las cosas mismas (Cf. *Ib.*, 153).

La manera de ingresar adecuadamente al círculo posibilita llegar a un conocimiento más certero y originario, lograr esto satisfactoriamente, depende del papel que pueda ejercer la interpretación que consiste exclusivamente en no dejar que ni el haber, el ver y ni entender previo se den por los comentarios, opiniones, ocurrencias que puedan surgir sino que su carácter científico sea experimentado como tal, es decir, la manera precisa es ir a las cosas mismas. En efecto, ontológicamente, dice el autor de *ser y tiempo*, que las matemáticas no son más rigurosas que la historia sino es más delimitada en su fundamento existencial. Así pues, cabe tener en cuenta que este, el círculo, pertenece a la estructura existencial del sentido.

#### 2.1.2.2 El enunciado

La exposición presentada en el párrafo 33 versa sobre el enunciado, la intención es mostrar cómo es un derivado de la interpretación, para lograr esto Heidegger muestra tres modos de entender el enunciado; luego intenta hacer ver cómo el enunciado y la interpretación están relacionados; finalmente, se observará en qué se diferencia enunciado e interpretación y a qué le corresponde lo que Heidegger llama el ‘en cuanto’ hermenéutico-existencial y el ‘en-cuanto’ apofántico.

En el párrafo 33 Heidegger inicia afirmando que la interpretación está fundada en el comprender y que el sentido es la articulación de la interpretación. Pero también se declara que el enunciado se funda en la comprensión y en efecto es una forma derivada de la interpretación en cuanto que también tiene un sentido (*Ib.*, 154). Para Heidegger el sentido del enunciado no consiste en aquello que se puede juzgar sino que representa varias finalidades: la primera, es observar lo modificable que puede ser la estructura del ‘en-

cuanto' como constitutiva del comprender y de la interpretación. La segunda, es que el enunciado ha sido desde la ontología antigua vista desde el λόγος lo que indica que sea el camino para la determinación del ser del ente. Tercero, para Heidegger el enunciado se ha convertido en el lugar primario de la verdad y, en efecto, está relacionado con el problema del ser (Cf. *Ib.*).

Heidegger establece al enunciado tres acepciones pero que están unidas entre sí y conforman su estructura general. Los tres significados son: mostración (*Aufzeigung*), predicación (*Prädikation*) y comunicación (*Mitteilung*), esta última también llamada como expresión verbal.

En cuanto mostración, el enunciado indica la forma del sentido del λόγος como ἀπόφανσις<sup>63</sup>, es decir, dejar ver al ente desde sí mismo (*Ib.*). Para ilustrar lo dicho Heidegger recurre al siguiente enunciado: “el martillo es pesado”. Al hacer este enunciado no se refiere a dar un sentido al ente sino que se hace visible o se muestra en cuanto tal, el ente se manifiesta desde sí mismo “Auch wenn dieses Seiende nicht in greifbarer und »sichtbarer« Nähe ist, meint die Aufzeigung das Seiende selbst und nicht etwa eine bloße Vorstellung seiner, weder ein »bloß Vorgestelltes« noch gar einen psychischen Zustand des Aussagenden, sein Vorstellen dieses Seienden”<sup>64</sup> (*Ib.*), es decir, la mostración que hace el mismo ente, en este caso no se anuncia si el martillo, si es grande o pequeño sino que se ha mostrado hasta el momento que es pesado.

El enunciado como predicación, indica lo que se dice de un sujeto y es determinado en la forma que se ha enunciado del sujeto mismo (*Ib.*, 155). En este caso el sujeto es el martillo y aquello por lo que está determinado es el “demasiado pesado”. Como predicación el enunciado se convierte en algo más delimitado, es decir, lo que se dice de manera más precisa sobre el ente cada vez que se manifiesta. Del martillo no se dijo si es grande,

---

<sup>63</sup> Heidegger usa este término aludiendo lo dicho del concepto que tiene de fenomenología. En el párrafo séptimo, afirma que es la forma como el ente se manifiesta, como lo que se muestra, lo que sale a la luz y es un modo de acceso al ser del ente por parte del *Dasein*.

<sup>64</sup> Aunque este ente no se encuentre en una cercanía palpable y “visible”, la mostración mienta al ente mismo, y de ningún modo una mera representación de él, ni tampoco algo “puramente representado”, ni mucho menos un estado psíquico del enunciante, su representación de este ente.

pequeño, sino solamente lo que se ha mostrado por eso “Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung”<sup>65</sup> (*Ib.*) es decir, aquello que se deja ver es aquello de lo que se puede predicar. El modo como el sujeto está o se encuentra es como el modo más próximo de la forma como se manifiesta lo ente.

El enunciado como comunicación o expresión verbal: es todo aquello (relacionado con la mostración y el predicado) que se puede decir de un ente y hace que se pueda hacer entender lo mostrado en la predicación. El enunciado como comunicación en sentido existencial implica que lo manifestado del ente se pueda expresar y compartir unos a otros (*Ib.*) sin la necesidad que el ente esté a la mano o esté cercano, en otras palabras, la comunicación intenta hacer ver qué es lo más determinante de lo que se habla, sin que necesariamente el ente sea palpado físicamente. Sin embargo, a medida que circula la comunicación entre unos y otros se puede ocasionar un efecto contrario, es decir, que de tanto comunicarse lo que se ha manifestado del ente pueda ocultarse por la tergiversación de los unos con los otros, es decir que lo que se muestra se oculte poco a poco (*Ib.*).

Vista la triple estructura del enunciado Heidegger define que “*Aussage ist mitteilend bestimmende Aufzeigung*”<sup>66</sup> (*Ib.*, 156) pero se pregunta cómo el enunciado es un derivado de la interpretación<sup>67</sup>, pues para Heidegger un enunciado no sale de la nada, este no es el que abre el mundo, sino que surge de algo que ya existe, que ya está dado, aquello de lo que ya está–en–el–mundo, lo que significa que se apoya en el haber previo y se mostrará en la forma como se determine (Cf. *Ib.*, 157). Así, lo que se determine es porque el ente que se abre ha sido visto desde una perspectiva y es entonces cuando se le determina su función. Por otra parte, el enunciado necesita de la manera previa de ver donde el predicado concentra su atención en lo que más se destaca el ente abierto, es decir, saca a la luz lo que muestra el ente abierto. Posteriormente, en el enunciado desde la comunicación expresa todo lo que se pueda decir del ente abierto, lo que significa que se ha conceptualizado lo

---

<sup>65</sup> Toda predicación es lo que es tan solo como mostración.

<sup>66</sup> El enunciado es la mostración que determina y comunica.

<sup>67</sup> Aquí Heidegger recuerda lo dicho en el párrafo 32, del cómo está estructurada la interpretación: en el haber previo, la manera previa de ver y el entender previo. Esta estructura también se le conoce como el ‘en-cuanto’ de la interpretación.

visto, esto es desde la manera de entender previa (*Ib.*). Así, la manera del enunciado también se fundamenta en los existenciales del haber previo, la manera de entender previa y el modo previo de entender (*Ib.*).

Visto que el enunciado posee la misma estructura de la interpretación, Heidegger se pregunta hasta qué punto el enunciado se deriva de ésta. Así pues, afirma que el modo originario de la interpretación no se fundamenta en las proposiciones teóricas que se puedan hacer con enunciados sino que surge en la ocupación con el mundo, y en la ocupación no necesariamente tiene que salir a flote un contenido teórico y mucho menos decir palabra alguna, “Wechseln des ungeeigneten Werkzeuges, »ohne dabei ein Wort zu verlieren «. Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden. Andererseits ist die umsichtig *ausgesprochene* Auslegung nicht notwendig schon eine Aussage im definierten Sinne”<sup>68</sup> (*Ib.*), como se puede observar, para Heidegger no todo lo dicho en la interpretación es necesariamente un enunciado y lo que no se enuncia no indica que exista falta de interpretación.

Ahora bien, al enunciarse algo se reduce el carácter de la interpretación en general, es por eso que el enunciado es un derivado de la interpretación (Cf. *Ib.*, 158). Heidegger afirma que si del ente que está en el haber previo (el martillo) como un útil a la mano se realiza un enunciado, entonces, el haber previo tiene su transformación porque ya se refiere—de—qué, lo que indica que es un enunciado mostrativo, pues se está hablando acerca de algo (*Ib.*). Ahora, en la manera previa de ver se está apuntando hacia lo que está—ahí a la mano, y esto hace que “*Durch* die Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt”<sup>69</sup> (*Ib.*), esto significa que al ente sólo se puede percibir de una forma limitada ¿cuál? No interesa cual porque con el enunciado se le determina su función, paradójicamente del ente que se manifiesta se reduce la mirada, del ente que está—ahí se ha determinado de diversa manera como esté—ahí de tal o cual modo. Es así como el ‘en—cuanto’ de la interpretación comprensora experimenta una modificación por medio del enunciado (*Ib.*) y éste se deriva de la interpretación circundante.

---

<sup>68</sup> De la falta de palabras no se debe concluir la falta de interpretación. Por otra parte, la interpretación circunspectiva *expresada* no es necesariamente, por ese solo hecho, un enunciado en el sentido ya definido.

<sup>69</sup> *Por medio* de la mirada contemplativa y *para* ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano.

Según Heidegger el enunciado determina lo que está—ahí pero no alcanza a una interpretación general de lo que está ahí, al modo como sí era posible con la interpretación comprensora y “So kann die Aussage ihre ontologische Herkunft aus der verstehenden Auslegung nicht verleugnen. Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (ἐρμηνεία) nennen wir das existenzial-hermeneutische »Als« im Unterschied vom *apophantischen* »Als« der Aussage”<sup>70</sup> (*Ib.*). Así, lo mencionado sobre el enunciado hace parte del en cuanto apofántico y lo mentado sobre la interpretación comprensora es de carácter hermenéutico—existencial.

Heidegger advierte que entre la interpretación comprensora y el enunciado teórico existen algunos grados intermedios, pues se hacen enunciados, descripciones, informes, registros de situaciones que pasan en la vida diaria, en el mundo etc., todas estas formas de proposiciones parten de la interpretación circunspectiva y al ser esto así no deja de cierta forma perderse cierto sentido de la forma como naturalmente se han manifestado (*Ib.*).

### 2.1.2.3. El discurso

El párrafo 34 inicia afirmando que la disposición afectiva y el comprender son los existenciales fundamentales del Ahí, y que a estos existenciales les pertenece la posibilidad de la interpretación. Luego, se considera que lo visto sobre el enunciado como derivado de la interpretación, especialmente en el modo de comunicación (o expresión verbal) llevó al concepto del decir y del discurso o el hablar (*Rede*), que en efecto, son temas que hacen parte del lenguaje y el discurso (Cf. *Ib.*, 161). Heidegger afirma que el hecho que se tematice al lenguaje quiere decir que este se fundamenta en los constitutivos existenciales de la aperturidad del *Dasein*, y subraya que “*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede*”<sup>71</sup> (*Ib.*) esto significa que el lenguaje es indispensable para el *Dasein* y que es la manifestación óptica del discurso, y que el discurso es un existencial fundamental del *Dasein* (*Ib.*).

---

<sup>70</sup> De este modo, el enunciado no puede negar su origen ontológico en la interpretación comprensora. El “en cuanto” originario de la interpretación circunspectivamente comprensora (ἐρμηνεία) será llamado “en cuanto” hermenéutico-existencial, a diferencia del “en cuanto” *apofántico* del enunciado.

<sup>71</sup> El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [*Rede*]



Heidegger sostiene que el discurso es la articulación de lo comprensible y que la comprensión está articulada mucho antes que la interpretación<sup>72</sup> (*Ib.*). Ahora, lo que se articula en la interpretación se le llamó sentido (véase §32), y lo que se articula en el discurso se denomina el todo de significaciones, es decir, lo que compone a esa articulación del discurso (lo articulado de la articulación) es lo que se llama el todo de significaciones; significaciones que, en efecto, están dotadas de sentido. Ahora “Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Weltseins spricht sich als Rede aus. Das Bedeutungsganze der Verständlichkeit kommt zu Wort. Den Bedeutungen wachsen Worte zu. Nicht aber werden Wörterdinge mit Bedeutungen versehen”<sup>73</sup> (*Ib.*), como el modo en que el discurso ha de percibirse en el mundo –ópticamente– es por medio del lenguaje (que abarca palabras, gestos, señas, etc.) el hecho de que exprese no quiere decir que surja de adentro sino que todo se da desde fuera, así como a la comprensión y el estado de ánimo los asiste el estar–en–el–mundo.

El todo de significaciones, que están provistas de sentido se revela como palabra, o mejor, como lenguaje que necesita expresarse por eso se afirmará que la exteriorización (lo óptico) del discurso es el lenguaje, como existencial del discurso que brota necesariamente de la condición del *Dasein* como un ser inmerso en el mundo y que está arrojado a éste. Si la condición no se cumpliera de esta forma no se manifestaría exteriormente, no habría lenguaje y en efecto no sería un existencial. Para Heidegger la forma más clara en que se devela la función del discurso se da en el hablar y el callar.

Ahora, en el hablar discursivo Heidegger distingue dos posibilidades: la del hablar y el callar. El modo como el discurso está en medio del mundo, de la facticidad, se da por la

---

<sup>72</sup> El discurso forma parte de la base de la interpretación, y del enunciado. En el § 32 Se había dicho que el sentido es aquello que permite comprender una cosa por lo dado en la interpretación. Al sentido entonces se le llamó la articulación de lo interpretado en la comprensión. Ahora, el discurso, es mucho más originario, es la articulación de la comprensión. El discurso resulta entonces como la articulación de la articulación, es decir, que el sentido es dado más originariamente por el discurso, es como una capa que reviste a la interpretación. Dicha capa se llamará el todo de significaciones.

<sup>73</sup> La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar–en–el–mundo *se expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones

forma como conviven unos con otros; el discurso necesita ser expresado ya sea a la manera de asentir, afirmar, debatir consultar, informar, siempre se está hablando sobre algo y para algo, sin importar si es en la forma de enunciado o en otras particularidades (gestos, señas). En el hablar se dice algo y sobre lo que se habla es tratado desde un punto de vista, o por lo menos, generalmente, es limitado precisamente por la facticidad de los que conviven, además, aquello de lo que se comunica en el discurso recobra su fuerza con su tono de voz, con su modulación, el tempo, el ritmo, esto se llama notificación (Cf. *Ib.*, 162). Con lo anterior, se ha dicho implícitamente que los componentes existenciales del discurso son: el sobre qué (el tema), lo dicho, la comunicación y la notificación.

Para Heidegger estas cuatro partes son las que ontológicamente conforman el lenguaje, la relación que guarda con la comprensión puede hallar en dos modalidades existenciales del discurso: el escuchar y el callar. El escuchar como existencial se convierte en un estar abierto al otro, cuando una frase no se escucha indica que tampoco se ha comprendido, ya que forma parte fundamental de su coexistencia y de sí mismo (Cf. *Ib.*) Si la escucha es la primaria y auténtica apertura del *Dasein*, su poder-ser entonces tiene la posibilidad de que al escuchar a los otros –coexistencia– de ser solidario, de hacer caso o estar de acuerdo con los otros, e incluso también puede-ser todo lo contrario, de oponerse, dar la espalda e ir en contra vía (*Ib.*).

Ahora, el escuchar va más allá de un oír sonidos acústicos, el escuchar atiende no el conjunto de tal acústica sino algo en concreto, algo a la mano, por ejemplo, si dice viene un carro –sin verlo– es porque sabemos de antemano lo que es un carro y que produce un ruido especial. No es que reuniendo todos los sonidos acústicos que existen en un determinado lugar se deducen qué es, sino que se enfoca de manera general en lo que hay. De la misma manera ocurre con el discurso, se escucha el discurso, se está en disponibilidad de escuchar, es decir se está de antemano con el otro, se le comprende y se puede valorar lo que el otro habló.

Otra posibilidad existencial del discurso es el callar. En el callar no significa que se está mudo sino que el callar se manifiesta una aperturidad ante sí mismo y los demás. El hecho

que se hable demasiado sobre algo no es garantía de que se pueda comprender mucho mejor sino que puede ocurrir todo lo contrario, puede opacar todo lo que se hace comprensible, por eso las modalidades más importantes son el hacer silencio y el callar.

## 2.2 La cotidianidad del ahí

En la segunda parte del capítulo V de *Ser y tiempo* comenta Heidegger que lo expuesto sobre las estructuras existenciales ha de ser ahondado concretamente desde lo cotidiano del *Dasein*. Para lograr esto, Heidegger explicará tres modos de ser de la cotidianidad desde el punto de vista ontológico a partir de lo que se deriva del discurso como habladuría (*Gerede*), la visión (*Sicht*) como curiosidad (*Neugier*) y la interpretación como ambigüedad (*Zweideutigkeit*). Cumplido esto se podrá establecer, en efecto, el modo originario de ser del *Dasein* y explicitado su desde la condición de arrojamiento. Lo que se intenta observar son los fenómenos de la cotidianidad no de manera negativa o moralizante sino entender la valoración ontológica que permite entender el comprender de todo ser humano desde la cotidianidad.

En el inicio del párrafo 35 Heidegger comenta que el término habladuría no ha de entenderse despectivamente, sino que desde lo ontológico y en caso del discurso, ha de verse como aquello que revela el modo del ser de la comprensión y del interpretar, ya que una de las características del discurso es que se expresa y lo puede hacer concretamente por medio de palabras. Como el discurso es lenguaje (*Ib.*) entonces, este tiene sus implicaciones respecto a la comprensión y la interpretación. Para Heidegger lo expresado en el lenguaje conduce implícitamente a un estado interpretativo de la comprensión del *Dasein* que se encuentra envuelto en su cotidianidad donde nacen sus posibilidades de ser y sus disposiciones afectivas, en un contexto dado. El ser del lenguaje se manifiesta en las maneras de ser del *Dasein*.

Se ha dicho que el discurso es lenguaje y uno de los modos como se revela es a través de lo expresado. En otras palabras el discurso y el lenguaje se expresa y se ha expresado (esta

parte ha de entenderse aquí en el sentido de hablar, del pronunciarse oralmente). Para Heidegger lo que está en el fondo del lenguaje expresado es la comprensión y la interpretación, de tal manera que en lo expresado reside un estado interpretativo de la comprensión del *Dasein*, “Ihr ist das *Dasein* zunächst und in gewissen Grenzen ständig überantwortet, sie regelt und verteilt die Möglichkeiten des durch schnittlichen Verstehens und der zugehörigen Befindlichkeit”<sup>74</sup> (*Ib.*, 168) esto da a entender que, en todo quehacer del *Dasein* hay un estado interpretativo y como la interpretación elabora las posibilidades de ser del *Dasein* sus límites son establecidos por la cotidianidad, al igual que su afectividad. Así que desde la habladuría regularmente el *Dasein* puede comprender el mundo, la coexistencia y su propio estar-en.

### 2.2.1. La habladuría

En la habladuría (*Gerede*), como forma del discurso es decir, como una articulación llena de significaciones, se da una comprensión del mundo abierto, de la coexistencia de los otros y del propio estar-en, semejante comprensión le corresponde el modo como el ente se descubre en sus posibilidades y la forma como éste se puede llegar a formar una articulación de tipo conceptual. Sin embargo, se preguntará Heidegger cuál es el ser del discurso y qué dice sobre lo cotidiano del ser del *Dasein*, y aduce: lo que se expresa en el discurso es la comunicación (*Ib.*). Cuando se pronuncia un discurso (donde ya existe una comprensión implícita, en otras palabras, un estado interpretativo) se hace partícipe al oyente quien es el que presta atención de lo que se dice, él comprende, no originariamente porque su atención está fijada no tanto en el ente mismo sino sobre lo que se dice de éste. El ente sobre el cual se habla puede que sea o no conocido por el oyente, por eso se dice que se comprende medianamente lo dicho en el discurso (*Ib.*).

De acuerdo con lo anterior, en el hablar hay dos aspectos a resaltar: la comprensión y la escucha. Para la cotidianidad del convivir es fundamental que unos con otros hablen, allí se

---

<sup>74</sup>Al estado interpretativo está entregado el *Dasein* en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva

presta oídos de lo que se dice o se ha dicho, más que llegar a captar un ente como tal. En efecto, el comprender e interpretar dentro del convivir se da a partir de lo que se habla entre unos y otros y de manera progresiva se va extendiendo lo transmitido y se repite lo dicho, de tal suerte que el ser humano coopera con la comprensión de los otros por medio del hablar, en eso consiste la habladuría, en transmitir y repetir lo dicho una y otra vez. Sin embargo esto presenta una problemática, puesto que cuando se habla de un ente se intenta descubrirlo y describirlo lo mejor posible, pero con tanta retransmisión y repetición de unos y otros lo que se hace es opacar al ente que había sido comprendido (*Ib.*). Cuando se dice algo y se transmite se puede tergiversar porque es la repetición de la repetición, de la repetición pero distorsionada cada vez más. Es así como el ser humano comprende su mundo, en términos heideggereanos y “Das Gerede ist die Möglichkeit, alles zu verstehen ohne vorgängige Zueignung der Sache”<sup>75</sup> (*Ib.*, 169). Por este motivo que para el joven Heidegger, todo ser humano se encuentra, ante todo, sumergido en la condición de la habladuría, es decir, en una genuina comprensión e interpretación del mundo, de los otros y de sí mismo. En efecto, el fenómeno de la habladuría significa que es una obstrucción pero que en apariencia es lo mejor pues permite comprenderlo y saberlo todo.

### 2.2.2. La curiosidad

Otro de los aspectos que sobresalen desde la cotidianidad es el de la visión –enfocada en la curiosidad–, pero ¿cómo se deduce este modo del ser cotidiano? Heidegger describe esta modalidad existencial a partir de la imagen de *lumen naturale*, el claro de luz, que hace posible poder ver. Así, la visión ofrece un estado de apertura en donde el *Dasein* comprende el mundo y en grado alguno determina sus maneras de ser. Esta facilidad del claro de luz en donde tiende el *Dasein* a que pueda ver es lo que se llama curiosidad (*Neugier*).

En la curiosidad el *Dasein* descubre, conoce y comprende lo que está en su entorno. La curiosidad referente a la visión no se limita simplemente a ver sino un modo de conocer e

---

<sup>75</sup> La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa

interactuar con su entorno. En este sentido, sustenta Heidegger que la visión ha sido utilizada en toda la historia de la filosofía, pasando por Parménides, Aristóteles, San Agustín, hasta Hegel ya que para estos filósofos, de todos los sentidos la visión es el más valorado y el más empleado (Cf. *Ib.*, 171), el autor de *Ser y tiempo* ya lo hace notar por ejemplo lo que expresa la primera frase del primer libro de la metafísica aristotélica “πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”<sup>76</sup> (Aristóteles, 1998, A, I, 980a–21), ese deseo de saber es suscitado por la curiosidad que tiene el mismo ser humano de descubrir lo que lo rodea, que es en últimas, punto de origen de la indagación científica del ente y de su ser, es decir, se descubre al ente por la curiosidad de saber.

Lo que el *Dasein* ve a su alrededor son entes que están a la mano y se ocupa de ellos, pero cuando deja de ocuparse la curiosidad queda libre, ésta no le interesa ver para comprender. Es cierto que curiosidad es originada por un deseo latente de saber, pero puede llegar a convertirse en un saber por saber, es decir que se tiene una cosa a la mano es para saltar de una a otra y otra y otra. En la curiosidad no hay una comprensión del ente, ni un deseo de descubrir la verdad mediante el saber sino que se entrega al mundo y las posibilidades que le pueda ofrecer para distraerse. Se puede señalar que la curiosidad es la incapacidad de quedarse atentamente con lo inmediato, más bien, se muestra inquieta y apasionante ante los cambios que se presenten del saber por saber, la posibilidad a la que está entregada es para distraerse (Cf. Heidegger 1977, 172).

Así las cosas, en *Ser y tiempo* la estructura existencial de la curiosidad está compuesta por tres factores: la incapacidad de quedarse con lo inmediato, la distracción hace nuevas posibilidades y en efecto, su carencia de morada ya que la curiosidad está en todas partes pero al mismo tiempo en ninguna (*Ib.*, 173). Esto hace que la curiosidad esté entregada a la habladuría. Y así, tanto la curiosidad como la habladuría mantienen su relación, la habladuría se origina también en parte de lo que se ha leído y lo que se ha visto. Ahora, en la curiosidad todo está abierto y en la habladuría todo está comprendido, una conduce a la otra y se legitiman a sí mismas, es decir lo que presume el *Dasein* como una manera auténtica de vivir pero que en realidad es aparentemente (*Ib.*). Sin embargo, el hecho de

---

<sup>76</sup> Todos los hombres desean por naturaleza saber.

presumir de saberlo todo, hace que se revele un tercer elemento de lo cotidiano, la ambigüedad.

### 2.2.3. La ambigüedad

Cuando se presenta algo en el cotidiano convivir y todo el mundo puede hablar y dice cualquier cosa de ese algo, hasta el punto de llegar a confundir entre lo verdaderamente abierto y lo cerrado en la comprensión auténtica.

La ambigüedad no sólo se da en el mundo sino también en el convivir y consigo mismo. La forma de manifestarse es cuando algo que se hace accesible a todos, alguien puede decir cualquier cosa al respecto. Cuando se presenta esta situación se muestra la dificultad que si el ente del que se habla está verdaderamente abierto o cerrado dentro de una comprensión auténtica. Cuando mucho se habla se presenta la situación de que por intentarse hacer visible (abrir) el ente, más bien, se cierre de una manera obstinada, es difícil percibir dónde está el comprender auténtico.

La ambigüedad se comparece cuando el demasiado hablar sobre algo en vez de aclarar el ser del ente lo que hace es ocultarlo, aunque se dé la apariencia de que ha sido comprendido y reflexionado suficientemente en el fondo se sabe que no es así. Tal apariencia influye y pesa gravemente en la cotidiana comprensión del *Dasein* en cuanto poder ser, proyecto y sus posibilidades. El ser humano habla de lo que acontece en su presente pero también lo puede hacer sobre el futuro, de pronosticar lo que puede suceder (*Ib.*, 174).

Es en este futuro donde más se denota la ambigüedad, y además es según Heidegger, su forma más insidiosa frente a las posibilidades que tiene el *Dasein* ¿pero cómo ocurre esto? Lo primero es que el ser humano a su manera sospecha, intuye lo que puede pasar en el futuro, también se da la posibilidad de que otros sospechen lo mismo, están en la misma vía pero nadie le va a decir al otro lo que presente. Si se lograra el cumplimiento de lo que se

presintió pues por una parte se tiende a perder el interés por lo realizado pero es sostenido por la curiosidad y la habladuría.

Hasta aquí se ha conocido que la forma como es el *Dasein* en su cotidianidad es a través de los fenómenos de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad ya que aportan a la constitución de su ser. Estas características existenciales revelan que la conexión fundamental del ser de la cotidianidad es la caída (Cf. *Ib.* 175). La caída ha de entenderse no como una valoración negativa, indica que el *Dasein* permanentemente se encuentra ocupado en su mundo, está absorbido por éste y se olvida de sí mismo en cuanto poder ser y por eso se dice que ha caído en el mundo (*Ib.*), se ha absorbido en la convivencia que la domina la curiosidad, la habladuría y la ambigüedad.

#### 2.2.4 El fenómeno de la caída

Heidegger recuerda cómo el tema de la impropiedad puede, a partir de la caída (*Verfallen*), exponerse de mejor manera. Los términos que usa *Ser y tiempo*, que parecen tener connotaciones negativas no lo son, sino son modos de ser del ente en cuestión. Cuando Heidegger habla de impropiedad se refiere a un modo de ser del *Dasein*, que está totalmente absorbido por “el mundo y por la coexistencia de los otros en el uno” (*Ib.*, 176), es decir, que no es él mismo sino que es por su ocupación. Por este motivo, este no-ser del *Dasein* es como en el que ordinariamente está determinado y se mueve su vida.

El *Dasein* en cuanto caída, se ha olvidado de sí mismo, él se ha abandonado al mundo y que hace parte de su ser, entonces la caída, es una estructura existencial cuyas consideraciones Heidegger recuerda de la siguiente manera: El punto de partida es que el *Dasein* es un ser-en-el-mundo y sus modos posibles del estar-en: el de la ocupación y la solicitud pero se ha olvidado su modo de ser cotidiano.

El estar-en no es un estado de contemplación o un estado pasivo entre un sujeto y un objeto. Quedó la apariencia de que el estar-en-el-mundo es como una armazón rígida



dentro de la que se desenvuelve los comportamientos del *Dasein* pero no es así. Hasta el momento se expresó como modos o determinaciones existenciales del estar en el mundo pero ¿cómo se muestra esta estructura de la caída? Heidegger dice que la habladuría y el estado interpretativo constituyen el convivir, y la habladuría es el modo de ser del convivir y no surge de determinadas circunstancias que actuaran sobre el *Dasein* pero él mismo da la posibilidad de que se pueda perder, de caer en la falta de fundamento, el *Dasein* “dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen”<sup>77</sup> (*Ib.*, 177).

El modo de ser de la habladuría es el convivir y es en ella donde el *Dasein* se da la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la falta de fundamento por la misma habladuría “dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zum Verfallen. Das In–der–Welt–sein ist an ihm selbst versucherisch”<sup>78</sup> (*Ib.*). En semejante tentación que es el *Dasein*, el estado interpretativo público lo mantiene en su estado de caída. Su tentación indica en que tanto la habladuría, la ambigüedad, el ver y comprenderlo todo, hacen creer al *Dasein* que tal aperturidad le garantiza certeza y todas las posibilidades de su ser. Así, el *Dasein* crea autoseguridad y tiene una tranquilización de que las cosas están en su orden. De modo que si el “In–der–Welt–sein ist sich selbst versuchend zugleich beruhigend.”<sup>79</sup> (*Ib.*).

La tranquilidad en este caso no puede pensarse como un estado de reposo, de quietud sino todo lo contrario, es un movimiento desenfrenado, “Die versucherische Beruhigung steigert das Verfallen”<sup>80</sup> (*Ib.*, 178). La curiosidad le gusta abarcar todo, conocerlo todo y con ello se dará la impresión que hay una comprensión del *Dasein*. Con esto se correría el riesgo de omitir en qué consiste verdaderamente el comprender como poder ser. Esta curiosidad tranquilizante de poder abarcarlo todo es más bien un alineación del *Dasein* en cuanto poder–ser.

---

<sup>77</sup> Prepara para sí mismo la tentación de caer.

<sup>78</sup> Esto significa que el *Dasein* prepara para sí mismo la constante tentación de caer. El estar-en-el-mundo es en sí mismo *tentador*.

<sup>79</sup> Estar–en–el–mundo que es para sí mismo es tentador, es al mismo tiempo, tranquilizante.

<sup>80</sup> La tranquilización tentadora acrecienta la caída.

La alienación no es en este caso un desconocimiento del sí mismo sino más bien un conocimiento exagerado, un autoanálisis que se ofrece en cuanto interpretación le es posible. La alienación en cuanto modalidad de la caída que se convierte en tentadora y tranquilizante conduce al mismo *Dasein* a que se enrede en sí mismo. Para Heidegger, el conjunto de las modalidades de la caída: la tentación, la tranquilización, la alienación y del enredarse es lo que denominó como el derrumbamiento, el despeñamiento (*Absturz*). En realidad, indica que el *Dasein* se cae desde y en sí mismo, cae en la vana cotidianidad impropia. Sin embargo, la forma como lo percibe el estado de interpretación pública (el uno) lo observa como progreso en vida concreta<sup>81</sup> (*Ib.*). Esta movilidad de la caída, o mejor, del derrumbamiento que se soporta en la carencia de piso, de fundamento, que está en el vacío de su propio ser del uno, le sustrae las posibilidades del comprender propio, pero además, le hace creer que ya todo está comprendido, en otras palabras, el derrumbamiento saca al *Dasein* de la condición de lo propio de esta movilidad de la caída se conoce como torbellino (*Wirbel*).

Esto que se denomina como torbellino tiene que ver no sólo con la caída sino con lo que atrás se llamó la condición de arrojado, tal que no es ni algo ya hecho ni algo ya acabado. La facticidad le permite al *Dasein* que mientras es lo que es, se encuentra en la condición de arrojado y al mismo tiempo es absorbido en el torbellino de la impropiedad y deja ver que a este ente le va en su ser ese mismo ser (*Ib.*, 179). Ahora bien, Heidegger se cuestiona si entonces ¿no puede concebirse al *Dasein* como un ente al que le va su propio poder ser si se pierde en la cotidianidad y vive lejos de sí y de la caída? Si fuera afirmativa la respuesta sería mal entender la cuestión. Así pues, el fenómeno de la caída (*verfallen*) significa el modo como el *Dasein* habitualmente se encuentra ocupado en medio del mundo (*Ib.*, 175) en medio de lo que ocupa su tiempo. Cuando se habla de *caída* no se trata de darle valoraciones negativas sino que es una determinada forma de ser-en-el-mundo; tampoco debe confundirse la caída con la *condición de arrojado*, pues ésta mienta lo “que-es” y

---

<sup>81</sup> Recuérdese que tanto en la habladuría y en la curiosidad se da la sensación de saberlo y entenderlo todo por sólo conocer las cosas a punta de rumores. Para lo uno, es decir para lo público esa es la mejor sensación de satisfacción en que puede estar el ser del ser humano. Este es el modo impropio como se vive en lo público, en el uno, es decir en la mayoría. Aquí, se ha de tener presente un término fundamental en la obra de Heidegger el Uno (*Das man*), es el pronombre impersonal, no se alude a quién pero se refiere a todo, como una mayoría.

“tiene-que-ser” el *Dasein* desde la facticidad, mientras que la *caída* indica el cómo se mueve en el mundo ya sea en sus actividades, intereses, placeres o motivaciones, se podría decir que es un paso posterior a la condición de arrojado. Además, la caída se remite directamente con el modo existencial de la impropiedad (Cf. *Ib.*, 178) Vale recordar que a ésta tampoco se puede atribuir apreciaciones negativas, es decir, de que el *Dasein* sea menos o más de lo que fácticamente le es posible sino que él en cuanto que está en el mundo puede-ser pero de la manera más impropia, “Das *Dasein* kann nur verfallen, weil es ihm um das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein geht”<sup>82</sup> (*Ib.*, 179).

---

<sup>82</sup> En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo (...) El *Dasein* sólo puede caer porque lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva.

### 3. TRAS DE UNA HERMENÉUTICA EXISTENCIAL

“Das Bleibende im Denken ist der Weg”  
Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache*. p. 99

Expuestos los párrafos 28 a 38 de *Ser y tiempo*, ahora será necesario fijar la atención en aquellos párrafos donde se encuentran algunos conceptos fundamentales que guardan relación con la hermenéutica<sup>83</sup> y con lo existencial, estos son: la disposición afectiva, el comprender, la interpretación y el sentido. Para desarrollar este propósito, el capítulo está dividido en dos partes: La primera parte tiene como objetivo fijar cuatro lineamientos que estructuran la propuesta de una hermenéutica existencial: 1. La disposición afectiva como afectación y responsabilidad. 2. El comprender afectivo. 3. El comprender como interpretación. 4. El sentido. La segunda parte, consiste en presentar lo que se comprende por hermenéutica existencial y cuál será su propósito.

#### 3.1. Estructura formal de los lineamientos estructurales para la propuesta de una hermenéutica existencial

Desarrollar una estructura formal significa utilizar los materiales más adecuados para construir algo. En este caso, los materiales para esta propuesta existencial son los

---

<sup>83</sup> La hermenéutica es entendida como “el arte de la interpretación”, especialmente la interpretación textual. Su objetivo es encontrar el *sentido* de lo que quiere decir un texto para hacerse entender, para poderlo comprender lo mejor posible. Algunas palabras clave de la hermenéutica son: interpretación, sentido, comprensión.

Recuérdese que la hermenéutica siempre ha mantenido su intención, hallar el *sentido* del texto, es por eso que en el transcurso de su historia se han sugerido métodos, normas, reglas para hacer una adecuada interpretación que contemple ya no sólo el texto (sagrado, canónico, sino para cualquier texto) sino que cobre validez y legitimación en las mismas ciencias del espíritu. En su interés de des-cubrir el *sentido* lo más aproximado posible ya no sólo se tiene en cuenta lo que el texto (la tinta expuesta en letra) dice sino lo que quiere decir, por esta razón, se sugiere, por ejemplo, tener en cuenta el contexto, la circunstancias en que se escribió, las formas de vida para quien se escribía e incluso se ha propuesto adentrarse en la psicología del autor, con el propósito –cabe la sentencia kantiana– “de comprenderlo mejor que el autor mismo” y así se da un paso más allá, pues se amplía el espectro y el horizonte de sentido y posibilidades en este arte de la interpretación.

constitutivos cooriginarios del *Dasein*: la disposición afectiva y el comprender<sup>84</sup> que se encuentran condensados significativamente en los párrafos 28 a 32. Ahora bien, como los lineamientos giran en torno a los constitutivos cooriginarios de la disposición afectiva y el comprender, cabe preguntar ¿a qué viene el tema de la co–originariedad con esta investigación hermenéutica?

Constitutivos originarios: el término *constitutivo* proviene del latín *constitutivus*, que significa la parte fundamental de algo y que se distingue de los demás. Constitutivo que proviene del verbo *constituir* es sinónimo de *construir*, lo que significa formar, componer, fundar, integrar y configurar algo. En este caso, el término constitutivo justifica que algo es vital en el ser del *Dasein*. Con todo, si hay algo que confirme lo anterior, que ofrezca suelo, consistencia, mayor precisión y fundamento a esto, es la palabra “originario”, como se sabe, remite al principio (*ἀρχή*), la génesis de algo, al inicio y nacimiento, al primer comienzo, quizás la vida de la vida como principio de las cosas. De esta manera, lo que se pretende aquí al reflexionar sobre «constitutivo cooriginario<sup>85</sup>» es observar qué partes son fundamentales en el *Dasein* y cuáles son las más primarias. Así, la función de los constitutivos es “Diese muss darauf zielen, ans licht zu bringen, worin die Grundstrukturen

---

<sup>84</sup> ¿Por qué no se tiene en cuenta el lenguaje? Porque parece ser que la apreciación de Heidegger al respecto no es la más precisa, si bien en el párrafo 34 se introduce al discurso o habla como constitutivo, posteriormente, y a lo largo de *Ser y tiempo* se muestra vacilante ya que unas veces lo afirma como constitutivo (véase las páginas 161, 202, 270, 335) pero en otras ocasiones no ocurre lo mismo (véase por ejemplo las páginas 133, 148, 183, 189, 160, 211, 261, 270, 289). Esta imprecisión que queda, sería mejor plantearla para un nuevo trabajo investigativo. En todo caso, también, algunos estudiosos sobre el pensamiento de Heidegger se inclinan por una u otra propuesta, aquí ya se ha mentado la posición de este trabajo al igual que otros investigadores heideggereanos; quizás algunos peritos justifiquen que el direccionamiento se hace teniendo en cuenta la segunda fase del pensamiento de Heidegger también conocido como el giro (*Die Khere*) donde está focalizado hacia el lenguaje. Ante las justificaciones de que el discurso sea un constitutivo se podría afirmar entonces que también el término de «caída» (*Verfallen*) lo es; el mismo Heidegger lo manifiesta por ejemplo en dos ocasiones consecutivas en el §54 y §55 al decir que al *Dasein* lo constituye la disposición afectiva, el comprender, el discurso y el lenguaje (curiosamente en el mismo párrafo se afirma que la disposición afectiva le pertenece cooriginariamente el comprender; se evidencia pues una vacilación del mismo Heidegger) o como lo afirmará en la parte *d* del §68; pero tampoco esa es la cuestión aquí. La cuestión radica en que tanto el discurso como la caída son importantes conductores existenciales de lo cotidiano y donde por supuesto descansan en los constitutivos cooriginarios del *Dasein*. Como se observa, el hecho de que no se tome como constitutivo cooriginario no significa que se descarte entonces en su totalidad.

<sup>85</sup> Dicha expresión en el texto alemán aparece como: “*Gleichursprünglichen*”. *Gleich* significa igual, igual que; *Ursprünglich* significa originario, inicial, originalmente, el principio.

des *Daseins* in ihrer Einheit und Ganzheit Gründen”<sup>86</sup> (Heidegger, 1975, 322), en otras palabras, para Heidegger es de vital importancia estudiar exhaustivamente al *Dasein* lo mejor posible, por eso cuando la sentencia heideggereana habla de unidad y totalidad se está refiriendo expresamente lo que hace ser al *Dasein*, en este caso, la disposición afectiva y el comprender como sus constitutivos cooriginarios.

Otra cuestión que quedó clara en la introducción de este trabajo fue en relación con los términos alemanes *Dasein* y *Befindlichkeit*, que presentaban dificultad a la hora de su traducción, aquí se considera pertinente explicar cómo el término *Befindlichkeit* y que se ha traducido como disposición<sup>87</sup> afectiva ofrece algunas connotaciones implícitas para la propuesta existencial. La disposición afectiva siempre está haciendo alusión al modo como está y cómo le va, según lo expuesto por Heidegger (Cf. Heidegger, 1977, 134), pero además tuvo en cuenta que el término también significa *humor*. Al reflexionar sobre la palabra *humor* pueden entenderse por lo menos dos sentidos. Primero, *humor* teniendo como referencia el carácter de estado de ánimo, ya sea alegre, jocoso y chistoso o hasta serio y amargado –que sería mal humor, *verstimmung (Ib.)*–, es el mismo significado que se viene dando. Segundo, puede percibirse el humor a nivel fisiológico y biológico como algo íntimo de la persona, como aquellas sustancias que son producidas a nivel hormonal y que son expulsadas por el cuerpo para determinar, por ejemplo su aroma u olor. Alguien puede decir: aquél es una persona de buen humor señalando el carácter de un estado de ánimo, en este caso de alegría; otra persona puede referirse a otra con la expresión: fulano de tal tiene

---

<sup>86</sup> Poner de relieve la existencia y poner de manifiesto en qué se fundan las estructuras fundamentales del *Dasein* en su unidad y totalidad.

<sup>87</sup> Además, las acepciones de la palabra *disposición* pueden indicar: preparación, acogida, orden, adecuación, motivación, expectativa, anticipación, previsión de las condiciones necesarias para ejercer una tarea cualquiera, por ejemplo: el auditorio (lugar) está adecuado para presentar y escuchar una conferencia, adicionalmente se prevé que la mayoría del público no sabe francés, por lo tanto, se necesita de un traductor y los equipos necesarios para escuchar la traducción (audífonos y dispositivo especial); el estudiante ha preparado su examen y se encuentra en disposición de presentarlo; la forma como dispongo los ingredientes para hacer un plato favorito. Utilizamos frases para decir: Adriana está enferma y no se encuentra en disposición para ir a trabajar; se ha adecuado el apartamento para la fiesta; me arreglo para la fiesta de esta noche; me emociono con la cita que tengo esta noche y estoy dispuesto a asumir sus consecuencias; tengo la disposición de arreglar los conflictos con mis amigos; el sacerdote puede hacer un rito de entrada para disponer a sus feligreses para la eucaristía; el político incita al pueblo a votar por él como la mejor opción; el maestro trae un poema para disponer a sus estudiantes al iniciar la clase; el equipo de fútbol tiene varios planes tácticos en caso de no darse el resultado o las condiciones para ganar el partido. Con estos ejemplos, se puede apreciar que la palabra *disposición* guarda mayor significación que «encontrarse en».

un humor fuerte refiriéndose a su aroma u olor o también en una relación de pareja uno le dice al otro huelo a ti. No obstante, en las dos connotaciones dadas se percibe la relación desde un estado de ánimo cualquiera pero además, se reflejan corporalmente, “Dass zu den Affekten und Leidenschafen und Gefühlen auch jenes gehört, dessen sich die Physiologie bemächtigt -bestimmte Leibzustände, Veränderungen der inneren Sekretion, Muskelspannungen, Nervenvorgänge”<sup>88</sup> (Heidegger, 1961, 55) pero estas surgen mucho después de un estado de ser que se ha abierto estando en el mundo, en otras palabras, tales manifestaciones fisicoquímicas son el producto y muy posterior de una determinada forma de ser que ha aflorado en el *Dasein*<sup>89</sup>.

No obstante, cabe la advertencia que si bien la reflexión sobre el humor ha conducido a distinguir características en el sentido biológico, químico y fisiológico, no se debe confundir y olvidar que el interés monográfico radica en rastrear el camino heideggereano, el ontológico, y en este caso en particular sobre «el temple anímico» “Dass es isch hier nicht um psychologie, aunch nicht um eine durch physiologie und biologie unterbaute psychologie handelt, sondern um grundwiesen in dennen das menschliche *Dasein* beruht, um die wiese, wie der Mensch das »Da«, die offenheit und Verborgenheit des Seienden, in

---

<sup>88</sup> Es innegable que a los afectos, las pasiones y los sentimientos les pertenece también todo aquello de lo que se ha adueñado la fisiología: determinados estados corporales, alteraciones de las secreciones internas, tensiones musculares, procesos nerviosos.

<sup>89</sup> Ambos significados sobre el humor pueden ser y no ser válidos al mismo tiempo pero hay que tener cuidado en diferenciarlos porque se estaría cayendo en un peligro, sobre todo con el significado último de la palabra humor; es válido en cuanto que representa el camino a la reflexión y de cierta manera se manifiestan rasgos óptico-corporales; no es válido sobre todo en cuanto que *no determina* suficientemente un camino ontológico según la propuesta heideggereana. De modo que consideramos esto una razón más para utilizar el término de *Disposición afectiva*, pues de acuerdo a sus disposiciones, emanará diferentes olores y ante todo modos de ser. Como se puede comparar en el §36 de *Preguntas fundamentales de la filosofía*: los temples determinan al ser humano incluso en su corporalidad.

Es preciso advertir que lo que interesa evidenciar de la palabra *humor* es el ejemplo y su servicio que se ofrece como herramienta hermenéutica clave para comprenderla nada más. No interesa realizar un curso de biología, química y física, como sí le puede interesar quizás a la medicina, la robótica, a la inteligencia artificial, a la neurología o a otras ramas de la ciencia para observar qué pasa con nuestro cuerpo, cómo y en dónde se producen sustancias tales como la dopamina, la adrenalina, acetilcolina y cómo se produce el pensamiento, etc. Quizás sea una justificación válida si se tiene en cuenta que química y biológicamente, por ejemplo, cuando dos personas se encuentran expulsan diferentes sustancias de su cuerpo y éstas serán aceptadas o rechazadas tanto de una y otra persona, es más, su apariencia física se puede alterar dependiendo del quién se hace presente. Sin embargo, tales manifestaciones fisicoquímicas son el producto y muy posterior de una determinada forma de ser que ha aflorado en el *Dasein*.

denen er steht, besteht”<sup>90</sup> (*Ib.*) pues las disposiciones afectivas son modos ontológicamente (entiéndase lo ontológico como lo más primigenio, que yace en el hombre para determinar su forma de ser. Además téngase en cuenta el tema de la cooriginariedad vista en el capítulo anterior) existenciales y fundamentales del *Dasein* y en dónde dichas disposiciones ya han aflorado en el *Dasein* muchísimo antes de que éstas se manifiesten corporalmente.

### 3.1.1 La disposición afectiva como afectación y responsabilidad

El primer lineamiento girará en torno a la disposición afectiva que tiene el carácter de afectación y que incide en la vida del ser humano. Luego, se develará cómo el carácter de afectación puede derivarse en un asunto de responsabilidad. Así pues, la reflexión de este lineamiento se centra y desarrolla desde la siguiente afirmación<sup>91</sup>:

Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das *Dasein* in seiner Geworfenheit (...) ie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen<sup>92</sup> (Heidegger, 1977, 139).

El primer elemento a tener en cuenta de la afirmación de Heidegger es el carácter de *arrojado*, que juega un papel protagónico en las estructuras originarias del *Dasein*. La condición de arrojado significa el modo como vive habitualmente (Cf. *Ib.*, 135). Que el *Dasein* esté arrojado en el mundo indica que desde el momento de su existencia está en un mundo al que debe enfrentarse, al que le toca vivir, en el que se encuentra ante unas circunstancias que él nunca pidió ni eligió y que son determinantes en la manera de afrontar su vida, y su modo de ser, por ejemplo, un ser humano puede pedir que nazca en

---

<sup>90</sup> No se trata de psicología, ni siquiera de una psicología cimentada en la fisiología y la biología, sino de modos fundamentales en los que descansa el ser-ahí (*Dasein*) humano, de cómo el hombre arrostra el «ahí», la apertura y el ocultamiento del ente en los que está.

Se ha puesto *Dasein* entre paréntesis señalando por las razones expuestas anteriormente sobre la traducción de dicho término. Ver capítulo primero.

<sup>91</sup> La siguiente afirmación de Heidegger se constituye en el elemento central de este lineamiento a desarrollar. Ahora, al reflexionar sobre este lineamiento ha de tenerse en cuenta lo visto sobre la disposición afectiva en el capítulo dos. Se puede considerar que en la afirmación que se citará, se condensa la teoría mentada por Heidegger sobre la disposición afectiva pues ahí están expuestas las tres características ontológicas que la identifican: El carácter esquivador, el cómo abre al mundo y el carácter de ser afectado.

<sup>92</sup> La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado (...), sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al ‘mundo’ y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo.



determinado lugar, ni que su sexo fuera este o aquél y sin embargo su afrontamiento al mundo está establecido por esas condiciones. Sin embargo, no solamente se da en las condiciones ilustradas sino que el *Dasein* se encuentra arrojado en el mundo en todo momento de su vida, él no tiene indicios –dice Heidegger: desde que el *Dasein* está en el mundo él sabe qué es pero su de-dónde y a dónde de su ser quedan en la oscuridad, al mismo tiempo señala que “Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet”<sup>93</sup> (*Ib.*)– pues siempre está entregado al mundo con ciertas posibilidades de ser y por supuesto se encuentra con determinada *disposición afectiva*.

La condición de arrojado indica que la *afectividad* es tan sustancial en el ser del ser humano, está tan arraigada y al mismo tiempo tan escondida en él, que sólo en esa forma de ser se sabe que existe (*Ib.*). El *Dasein* en gran medida existe por su *disposición afectiva*; en ella se determina su mundo, sus conocimientos, todas sus experiencias y expectativas de la vida. La disposición afectiva determina la apertura de cómo el ser humano se ofrece al mundo y éste se ofrece a él. En la proposición de este lineamiento se sostiene que ella (la disposición afectiva) es el modo existencial como se entrega el ser humano al mundo y se deja afectar por él. Para Heidegger siempre estamos asistidos por los estados de ánimo, que pueden cambiar de un momento a otro, ser fugaces, pasajeros y sólo prueban que el *Dasein* tenga vida y la afecte (*Ib.*).

El segundo elemento importante de este lineamiento es el «se *deja afectar*». Generalmente la palabra *afectar* tiene –muchas veces– una connotación negativa, en este sentido tiende a relacionarse con la palabra perjudicar, hacer daño a algo o a alguien, ya sea físico, moral, psicológico, político y económico. Sin embargo, la palabra afectar también puede indicar un efecto positivo. La afectación tiene su influencia en la vida del ser humano. Todo lo que existe en el mundo nos afecta. Afectar significa cambiar y ¿por qué no? Permanecer, ya sea

---

<sup>93</sup> El ente que tiene el carácter de Dasein es su Ahí de un modo tal que, explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado.

de modo negativo o positivo. Afectar en el *Dasein* abarca el binomio del estímulo–respuesta, afectada–afectante, en otras palabras, es acción<sup>94</sup>.

El ser humano es afección o afectación, su existencia depende de eso; en sentido aristotélico<sup>95</sup> la afección se refiere a los infortunios y penas pero también a una alteración de ciertas cualidades, como lo dulce y amargo; pesadez y ligereza entre otra más (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 5, 1022b, 15) dando así un sentido más bien negativo, pero como se sabe, Heidegger que concede importancia al pensamiento del estagirita y retoma el término *πάθη* del segundo libro de la *Retórica* (Cf. Heidegger, 1977, 139) para ahondar su reflexión sobre la disposición afectiva como afección y resaltar, al mismo tiempo, la poca importancia o tergiversación que se le ha dado en el trascurso de la historia. El término griego *πάθη* relacionado con “Πάθος, εος generalmente hace alusión a las pasiones y/o afecciones que el ser humano puede tener ya sea como un dolor físico, que si es prolongado se le puede llamar enfermedad, o algo menos palpable como la afección del alma pero también ha de verse en el modo de un sentimiento, de una emoción viva, de una pasión, de un movimiento pasional. Llama la atención las dos connotaciones que puede significar el Πάθος: la del padecer y lo pasional, ya que tienen mucha afinidad con lo que pretende vislumbrar en cuanto a sentimientos se refiere. Ahora, no se trata de ver los *πάθη* como enfermedad física o un estado mental sino que es lo que caracteriza al ser humano estando en el mundo (Cf. Heidegger, 2002, 192).

---

<sup>94</sup> Afectar: Estímulo respuesta, afectada–afectante. La manera como nos ocupamos en la vida, en la que nos encontramos siendo en el mundo diariamente (que sería la condición de arrojado) tiene su re–acción, puesto que al *Dasein* le corresponde tener que ser y sabe qué es por su temple anímico. Es otras palabras, todo acto que se haga (estímulo/afectada) tiene efectos (respuesta/afectante), todo acto que se realice por más insignificante que sea afecta nuestro modo de ser y afecta la manera de ver el entorno en el que andamos, es decir, no sólo afecta a quien hace un acto sino todo lo que lo rodea, es en este sentido que se comprende que la acción, sin importar si es pasiva o activa, lenta o rápida.

<sup>95</sup> Se tiene en cuenta la definición aristotélica de «afección» porque en las notas de pie de página de los párrafos 29 y 30 de *Ser y tiempo* se remite a la *Metafísica* y la *Retórica* del estagirita. Así, se hace evidente la influencia de Aristóteles en Heidegger. Sin embargo, los estudios de la disposición afectiva como afección ya se pueden entrever mucho antes de *Ser y tiempo*, en 1924 ofrece un seminario titulado *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Los problemas fundamentales de la filosofía aristotélica* (la traducción es mía, hasta el momento no existen traducción al español de esta obra), gran parte de su curso tiene como referentes a la *Metafísica* y la *Retórica* del estagirita, entre los términos griegos que más destaca es el de *πάθη* como disposición afectiva, su reflexión se puede confrontar en todo el párrafo 18, donde habla de lo que significa y de la manera como hace parte de la estructura general de la existencia humana, del *Dasein*.

Para ver en detalle la influencia de Aristóteles respecto a la ontología de Heidegger puede consultarse el texto de Franco Volpi, titulado *Aristóteles y Heidegger*.

Se padece con nuestros estados afectivos no como un padecimiento de manera negativa, como enfermedad sino algo que va adherido al ser del *Dasein*, es un padecer que experimentamos afectivamente como una carga (Cf. Heidegger, 1977, 134) que puede ser muy pesada o una carga liviana, algunas veces se puede sufrir o gozar por hacer una actividad y de acuerdo al estado anímico se revelará como carga y otras veces como pasión (emocionante). Lo cierto es que la afinidad más importante está referenciada para las disposiciones afectivas ya que el carácter de lo pasional manifiesta la fuerza más profunda y dinámica que reside en los templos anímicos pues se agitan las fibras más hondas de la existencia y las agita negativa, indeterminada o positivamente (*Ib.*, 138), en otras palabras “Die stimmungen –das ist solches, was in us Lust oder Unlust erweckt, worauf wir dementsprechend zu reagieren haben”<sup>96</sup> (Heidegger, 1983, 238). El sentido heideggereano del término *pathé* hace alusión al acto de padecer las cargas emocionales que tiene el ser humano en cuanto afecta su existencia.

El modo de percibir el mundo es porque el *Dasein* está afectado por sus templos anímicos y por los de otros *Dasein* y todo lo ente que se hace o no presente. El modo como abre y proyecta su ser es en la afección, no sólo en cuanto a las cosas sino a las personas. Se puede deducir que la afección es re-acción (no importa si es pasiva o activa<sup>97</sup>, simplemente es re-acción) ya sea ante las cosas o ante la coexistencia y el permanentemente estar ocupado, ella imprime el carácter del ser *Dasein* y donde “todo afecta y es afectado porque somos acción (...) el modo de afectarse del ser humano no es idéntico al modo de afectarse de todo ente” (Cepeda H., 2007, 23). Es más, ni siquiera el modo de afectación es igual entre humanos, quizás exista una relación de experiencia similar pero jamás la misma experiencia de afectación, en otras palabras, aunque se pueda vivir en la misma

---

<sup>96</sup>El temple de ánimo: eso es algo que despierta en nosotros placer o disgusto, a lo que tenemos que reaccionar de modo correspondiente.

<sup>97</sup> Las formas como el ser humano re-acciona ante una circunstancia son múltiples. Entiéndase que la re-acción pasiva se identifica con hacer las cosas de manera tranquila, sin afanes, pero también puede mostrarse con una reacción ociosa. La re-acción activa se identifica al cómo el ser humano actúa frente a una circunstancia de forma rápida, ágil y que permite resolver aquello que en lo que anda, pero a esta forma de actuar, *re-acción activa*, también le cabe que se hagan las cosas de manera desesperada, angustiada hasta el punto de perder la cabeza pues todo hace afanadamente. Dependiendo el modo como reacciona el ser humano se determinará si la acción es activa o pasiva.

circunstancia siempre nos afecta pero no en el mismo grado de intensidad y de ese modo es una forma de estar en el mundo de cada ser humano.

La experiencia vivida en el ser humano es tan íntima y fundamental que de este modo se percata del alcance de afección que puede tener un ente, un suceso natural, una persona, e incluso se reconoce la dimensión que tiene un temple anímico ante algo que lo altera de sobremanera. En efecto, ciertos tipos de afección que el *Dasein* logra vislumbrar y quizá le puedan sobrevenir son esquivados –es lo que Heidegger llama aversión esquivadora (Cf. Heidegger, 1977, 139) – por él mismo precisamente por las propias vivencias que ha tenido o por las repercusiones que poco le favorecen. Hay ciertos lugares, estados de cosas y situaciones que el *Dasein* prefiere evitar, la esquivo justamente por lo incómodas que le resultan. Las esquivo porque se siente afectado, tal vez, sin dimensionar la propia medida de ser afectante. También en esto suele consistir el miedo, es un modo de afectación ante la apertura de algunos rasgos que se manifiestan estando en–el–mundo; si una persona no pudiera sentir miedo no se le abriría ese rasgo, sólo porque es capaz de tener miedo se le abre el rasgo de lo amenazante (Cf. *Ib.*), de lo peligroso, de tal manera que el miedo tiene una función develadora (aunque con otra disposición ocurriría lo mismo), deja que la situación se manifieste y esto, por supuesto, tiene que ver con el carácter del estado abierto del *factum*, por eso es que puede ser experimentado y percibirse como afección. Pero esto no pasa sólo con el miedo sino con cualquier disposición afectiva.

Se puede confirmar que la afectación es una re–acción, se re–acciona porque se siente y se experimenta algo que afecta, algo que se hace presente, incluso en la más absoluta indiferencia ante la vida; con razón Heidegger dice que el *Dasein* tiene que ser existiendo con sus temples de ánimo (Cf. *Ib.*, 134) y éstos afectan el modo como uno está. Lo que indica entonces que simultáneamente durante toda la vida se está reaccionando. Pues bien, si la afección es una re–acción es porque todo afecta a todo sea el contexto que sea, la reacción en cualquier estado afectivo no conoce su propio alcance y sin embargo, su virtud es la de ser *responsable* porque responde por las cosas que pasen. La afección en cuanto re–acción abarca el binomio afectada–afectante, “cobra un sentido, sentido de responsabilidad”

(Cepeda H., 2007, 24). Al hablar sobre este sentido de responsabilidad<sup>98</sup> no se trata de abordar una cuestión ética sino de *hermenéutica* desde una perspectiva *existencial* que ha de considerarse como el modo de apertura en que se encuentra el *Dasein* y el modo como es contestatario ante las circunstancias de su propia existencia, la de otros *Dasein* y la de otros entes. Así, el sentido de responsabilidad en cuanto producto de la *afección* cumple lógicamente una función develadora porque deja que el ritmo de la situación fáctica se manifieste y el *Dasein* responde asumiendo su existencia con lo que le toca o precisamente para tenga su carácter esquivador.

Responsabilidad significa responder y la forma como responde el *Dasein* es desde su condición arrojado, él responde por su ser sin importar cómo, ni qué, así sea en la manera de esquivar, de huir o cerrarse ante las circunstancias que proyecta y que se le dan en su estar-en-el-mundo. En este sentido, la responsabilidad es ontológica. La responsabilidad se da en el modo como afectivamente se encuentre el ser humano, incluso cuando su actitud fuera la de ser indiferente, esa es su forma de responder ante lo que vive y es al mismo tiempo como se abre al mundo y a sus circunstancias.

Responsabilidad no sólo implica responder a algo o ante algo sino que es la vocación más arraigada que tiene el ser humano por su poder ser. Ahora, la vocación no se ha de entender a modo religioso sino que va más allá, la vocación proviene del verbo latino *Voco – Vocare* que significa llamar<sup>99</sup>, y la llamada que se remite y a la que está destinado el ser humano es ser responsabilidad o mejor co-responsable. Esto implica que en cuanto vocación, la responsabilidad es donación, es entregarse, *ex-ponerse* ante lo que es llamado, está

---

<sup>98</sup> Aunque Heidegger no menciona para nada un sentido de responsabilidad, se puede deducir, que de ella se desprende esta característica justamente por el modo como la *afección* reside en toda disposición afectiva. Esta deducción se funde a partir de lo que se propone como *hermenéutica existencial* en cuanto su dimensión afectiva.

<sup>99</sup> En este fragmento vale afirmar, que el papel del lenguaje aquí entra a jugar pero de un modo existencial. Evidentemente, la forma como nos comunicamos parte de los diversos modos en que existimos, pero la *hermenéutica existencial* intenta recordar y resaltar que eso va más allá del discurso académico. No sirve de nada saber que el lenguaje es la casa del ser si antes no comprendemos, de primera mano, que hay un lenguaje afectivo, que la *afectividad* misma entra por el sentido de responsabilidad y que de cierta manera está configurado por el llamado y la donación. No obstante, aquí entrarían más elementos en cuestión, como por ejemplo cuando Heidegger mismo anuncia que de la falta de palabras no quiere decir que se acabe el discurso o que en efecto se carezca de interpretación, sino que es de otro modo de comprender del ser humano. Si se quiere, es otro modo de comprender, es otro modo de ser, otro modo de responder.

arrojado y *ex-puesto* su ser ante el otro y lo otro y asimismo. En efecto, en la donación revela y esconde su sentido de ser. La donación es la manera como el *Dasein* responde ante la vida, expresado en otros términos, *la vocación del Dasein es ser*, un ser que se abre y se dona al otro y lo otro, que contribuye desde la perspectiva de la hermenéutica existencial a su sentido de ser, ser sentido y que en efecto conduce a la comprensión del ser en general.

Así, se confirma que el ser humano durante toda su vida está siendo asistido por distintas disposiciones afectivas, ellas inciden en la forma de comprender lo que pasa a su alrededor, con los otros y consigo mismo por eso Heidegger afirmaba que el estado anímico refleja el modo como uno está y como le va (Cf. *Ib.*, 134). Ahora, la forma como vive el ser humano en el mundo se encuentra afectada por su estado anímico, y en consecuencia, el *Dasein* por su carácter de afectación (desde la disposición afectiva) es a su vez partícipe y responsable de lo que pueda pasar con los otros y consigo mismo. El resultado de la disposición afectiva es que siempre incide en la forma de comprender las cosas con que las que se encuentra el *Dasein* en su diario vivir. Se puede considerar entonces, que el carácter de afectación es la realización de la disposición afectiva y se constituye en un elemento vital del ser humano.

Este lineamiento giró en torno a la disposición afectiva y la responsabilidad. Por una parte se observó que el constitutivo cooriginario de la disposición afectiva adquiere relevancia en el ser del ser humano, esto significa que sus sentimientos, sus anhelos, su forma de vivir la vida, de gozarla, de luchar o abandonarse ante las circunstancias que vive diariamente está permeada por su emocionalidad, el *Dasein* no puede escapar de esta situación, el ser del ser humano se revela en su afectividad. La afectividad afecta la forma de ver y vivir la vida de los otros y de sí mismo. Semejante carácter de afectación le pertenece al *Dasein* porque tiene sentimientos, por su emocionalidad aunque estos en la apariencia no se noten lo suficiente, y por más frío y calculadora que sea un ser humano se ha manifestado ese, su estado de ánimo. La existencia desde lo emocional, como *pathos* (Cf. Heidegger, 1966, 26). Así, la disposición afectiva como afectación y responsabilidad se convierten en el primer lineamiento de lo denominado como hermenéutica existencial. Lo dicho en esta propuesta existencial se podría condensar así: que los sentimientos pesan de manera tajante en la vida del ser humano, por su disposición afectiva es un ser que afecta y es afectado en la manera

de pensar y actuar, y que pos su manera de responder, que conlleva explícitamente o no a asumir una responsabilidad con todo lo otro: entes que están a la mano, entes de su misma especie (*Dasein*) y consigo mismo.

### 3.1.2 El comprender afectivo

El segundo lineamiento para esta propuesta existencial se despliega especialmente en el párrafo 31 cuando Heidegger afirma que el comprender es afectivo, de ahí que todo el despliegue de esta reflexión se concentre en la dimensión afectiva del ser humano y de aquello que pueda significar el comprender para una hermenéutica existencial.

Como se dijo, el epicentro de este lineamiento gravita en la siguiente proposición: “Verstehen ist immer gestimmtes (...) Grundmodus des Seins des *Daseins*”<sup>100</sup> (*Ib.*, 143). Esta sentencia es capital para la construcción de lo denominado *hermenéutica existencial* porque rompe con la postura que habitualmente se tiene del *comprender*, se tiene la concepción de que es un ejercicio de la razón, de tener la capacidad de entender, captar, juzgar e interpretar algo, ya sea una situación, un discurso o un texto como tal, y del cual se preocupa de esto último la hermenéutica tradicional. Sin embargo, el autor de *Ser y tiempo* acotará que ese ejercicio de la razón es tan solo un modo del comprender, más aún, apuntará que el ejercicio de leer textos es simplemente un modo del interpretar (Cf. *Ib.*). Con la proposición que hace Heidegger está diciendo que hay un comprender que es más primario y está caracterizado como afectivo y se da en la vida fáctica; el comprender “deja de ser un concepto metodológico de una operación que a contrapelo de la vida tiende hacia la idealidad del sentido y pasa a ser rasgo ontológico de la vida humana” (Gutiérrez, 2002, 179).

Que el comprender en el *Dasein* esté afectivamente templado, lleva a deducir que es un estado de ánimo –en cuanto que existe en el mundo–, no es meramente el uso puro de la razón, sino que *¡en él se juega la afectividad del ser humano en cuanto que está abierto al*

---

<sup>100</sup> El comprender es siempre un comprender afectivamente templado (...) un modo fundamental del *Dasein*.

*mundo!* Por eso cuando se le dice a alguien: ¡te comprendo! significa que tomo la situación del otro, que la asumo, la cargo, la vivo, la experimento. Decir: «*te comprendo*» es afectarse de la situación del otro, es colocarse en los zapatos del otro, no simplemente como un momento para entenderlo cuando nos comparte su experiencia sino que el “otro deja de ser otro, porque ya lo comprendo y en la comprensión, me lo he apropiado” (Cepeda H., *On line*). La comprensión afectiva surge desde el estar en el mundo, es decir desde lo que el ser humano realiza en su vida<sup>101</sup>.

Con la expresión que el “comprender es afectivamente templado” Heidegger relaciona y fusiona los dos constitutivos originarios del ser del ser humano, por una parte está afirmando que lo esencial de la existencia es comprender pero al mismo tiempo es afectiva (Cf. Heidegger, 2000, §20, 332). Por otra parte, con esta propuesta del comprender se está rompiendo con la postura habitual que se posee al pensar o hablar del comprender pues no se reduce simplemente al carácter epistemológico que tiene el *Dasein*, no es simplemente un conocer, un dato más en la memoria sino que el comprender es un estado de ánimo en cuanto que se vive en el mundo y se abre a éste, es un rasgo esencial de la existencia humana. Así, este comprender afectivo según Heidegger es el más primario (Cf. Heidegger, 1977, 143), y es el modo fundamental del existir, es decir que el *Dasein* se ocupa de su ser ya sea de la manera más propia o impropia, donde en el comprender se funda la cotidianidad y por supuesto su modo de ser al estar y ser-con otros (*Ib.*). De forma que la esencia del *Dasein* es la existencia en cuanto comprende afectivamente en su diario vivir.

El comprender en el diario vivir consiste en aquello que el *Dasein* puede-ser, “Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des *Daseins* als Sein-können”<sup>102</sup> (*Ib.*). El *Dasein* por estar en el mundo, por su aperturidad y su comprender, es un mundo de múltiples posibilidades; al *Dasein* le es posible ser... ¿ser qué? “No importa qué, no importa lo que *pueda ser*, el ser humano puede ser. Y por ello Heidegger lo califica como un *poder-ser*” (Cepeda H., *On line*) y a pesar de tener múltiples posibilidades sólo puede tomar una, sólo puede ser-se (en) una posibilidad. Lo más propio del *Comprender* es poder-ser, por eso el

---

<sup>101</sup> Esto complementa lo dicho sobre el sentido de responsabilidad que tengo por el otro en cuanto al modo de afectación, no en el mismo grado de intensidad pero sí como un punto de apoyo a eso otro.

<sup>102</sup> En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser.



*Dasein* estando en el mundo, en su cotidianidad, en su ocupación es que él es y puede ser, en otras palabras, el comprender “es el sentido propio de actuar” (Heidegger, 1975, 393) durante su vida. Así, al *Dasein* lo que lo identifica como *Dasein* es centralmente poder-ser; el poder-ser abre y da la posibilidad para llegar hacer y ser lo que él quiere, le da la posibilidad al ser humano de no ser un autómatas, una máquina o algo ya finiquitado sino poder decidir en cada momento de su vida lo que él puede-ser; de ahí que Heidegger establezca que es la posibilidad más libre para más propio poder ser (Cf. Heidegger, 1977, 144). En otras palabras, el poder-ser dinamiza la existencia a tal punto que es ahí donde el *Dasein* sabe lo que pasa consigo mismo.

Ahora, el *Dasein* en el poder-ser dinamiza su existencia porque durante toda su vida está siendo algo, y porque tiene el carácter de proyecto. El proyecto conduce al poder-ser, por ejemplo: a medida que el *Dasein* toma decisiones, ya en efecto, se ha encaminado su poder-ser. La naturaleza del comprender reside en poder-ser. La forma de proyectarse del ser humano abre de determinada manera el mundo, él encuentra las cosas y les da una importancia distinta de acuerdo a su estado de apertura que esté contemplando en el instante. De modo que, el *Dasein* puede estar ante muchas cosas a la mano pero sólo en la medida en que se proyecta su ser es que se vuelven útiles, son significativas y re-cobran su estatus para ser develadas. Sin embargo, no sólo se des-cubre tales cosas a la mano sino que por su proyectar el mismo *Dasein* se des-cubre a sí, se conoce en cierta forma y por eso sabe qué es lo que pasa consigo mismo, cómo se siente. Ha de recordarse que el proyecto desde el punto de vista ontológico no es una planificación de su ser (Cf. *Ib.*, 145), no hay consecuencias de lo que cada uno de nosotros ha elegido ser sino nuevas posibilidades de ser.

El comprender en cuanto poder-ser ha pasado por los existenciales de la posibilidad y el proyecto. Posibilidad y proyecto configuran el poder-ser, son los existenciales fundamentales porque el *Dasein* mientras existe proyecta sus posibilidades en cada momento de su facticidad. Así que el poder-ser es la constante del ser humano para ser y seguir siendo (ser-siendo-en-el-mundo). Por eso el *Dasein* no tiene una facultad o

qualidad de poder hacer algo sino que es su naturaleza y siempre lo es por la posibilidad abierta de su proyectar, siempre va a poder–algo, o mejor aún, poder–ser–algo.

La posibilidad es el camino que conduce al *Dasein* para que pueda ser, él puede tener en cada instante de su vida posibilidades y que se presentan como las diversas maneras en que él puede–ser–se al elegir alguna de ellas. Es de señalar que dichas posibilidades están determinadas por el sustrato de afectivo al igual que su inclinación por algunas de ellas, cada posibilidad y elección es elaborada y abierta para su conveniencia y convivencia. El *Dasein* mientras existe comprende su mundo por disposiciones afectivas, éstas determinan de sobremanera la forma como se abre al mundo, como se ex–ponen las cosas y como las interpreta. Si una situación nos embarga, es porque de cierta forma hemos abierto el mundo en determinadas posibilidades, así que al ser humano de acuerdo a la situación que vive, “le van en su ser varias posibilidades: posibilidades ópticas, afectivas y espirituales” (Cepeda H., 2007, 63–67), posibilidades que imprimen, antes que nada, el carácter del ser del *Dasein*.

El carácter afectivo del *Dasein* abre y configura su poder–ser pues ha venido a dar en determinadas posibilidades. Que el *Dasein* en tanto que está entregado al mundo se abre ante diversas posibilidades en las que puede ser–se y su horizonte en cuanto posibilidad le brinda un esclarecimiento de su ser, al saber qué es lo que le pasa, con razón Heidegger subraya en el párrafo 31 que “*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens desDaseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt*”<sup>103</sup> (Heidegger, 1977, 144), el comprender es existencial precisamente por aquello que puede ser el ser humano, pero aquí el saber “qué pasa con él mismo” no indica que haga un ejercicio de autoreflexión sino que afronta su existencia afectivamente, sabe cómo le viene y se siente.

El comprender es el momento como el *Dasein* vive su mundo, como actúa (Cf. Heidegger, 1975, 393). El comprender es un modo existencial del ser humano, todo lo que acaece en la

---

<sup>103</sup>El comprender es el ser existencial del propio poder–ser del *Dasein* mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.

cotidianidad se comprende siempre e implícitamente desde un estado de ánimo de ahí que Heidegger sentencie que el comprender es afectivamente templado, a medida que el *Dasein* existe es fundamentalmente poder-ser que siempre se proyecta desde sus posibilidades abiertas, es decir el comprender. Con esto se observa que el comprender es lo que puede-ser el ser humano estando en el mundo.

En líneas anteriores se ha explicitado de cierta manera, lo que indica tanto el comprender como el poder-ser. Ahora, Heidegger hace patente que el comprender es el *ser existencial* del poder-ser, queriendo decir que gracias al comprender el *Dasein* puede ser, sin importar qué, sin caer en atribuciones morales de lo bueno o malo, simplemente lo propio del *Dasein* es poder-ser mientras es siendo. Lo valioso de esto resulta en que el *Dasein* se juega su existencia en cuanto se hace, lo que está en juego es el ser de él mismo, de ahí que se haga alusión que la existencia preceda a la esencia porque el ser humano se hace, porque el *Dasein* proyecta sus posibilidades y se encuentra simplemente como poder-ser, por eso él existe, comprende su mundo afectivamente abriéndose a su entorno, en sí mismo y viendo lo que pasa consigo mismo.

Las situaciones que experimenta el *Dasein* en su vida permiten que obtenga cierto conocimiento no sólo de las cosas que lo rodean sino de sí mismo, dependiendo algunas veces, claro está, de su voluntad y además del estado anímico; a partir de estas estructuras “sabe” comportarse ante la mayoría de situaciones. Se dice la mayoría, pues el *Dasein* no sabe cómo pueda reaccionar ante determinados eventos: algunos quizás son sorprendidos, otros pueden ser tomados como los más superfluos, otros como los más chocantes pero que están constituidos por la forma como afectivamente comprende su mundo y en esa constitución afectiva los diversos eventos que pueden ser “normalmente” como los más superfluos pueden tornarse de un momento a otro en los más chocantes y viceversa. En efecto, en cada suceso el ser humano se juega su vida y nada más, justamente, porque puede ser-se dependiendo de unas condiciones comprensoras y afectivas.

De tal suerte, el comprender implica que las personas se caractericen por su forma de ser en medio de su facticidad porque poseen siempre una cierta comprensión no sólo de sí mismo

con una particular historia personal sino con los demás, con el mundo y con un cierto horizonte futuro de posibilidades, desde esta perspectiva heideggereana diría Wagner (1938) que “nosotros comprendemos siempre: nos pasamos la vida comprendiendo la propia y la ajena” (p.64). El *Dasein* pone en juego su obrar fáctico y comprende en cada caso su situación de sus acciones a partir de las posibilidades abiertas en un determinado proyecto del propio ser personal. Así, el *Dasein* pasa su cuenta de cobro a la existencia cuando proyecta sus posibilidades y las asume.

Este segundo lineamiento gira sobre el comprender y el modo como está conformado por los existenciales de la posibilidad, el proyecto y que reposa en el poder-ser, que al fin de cuentas es lo que lo distingue de los otros entes. El *Dasein* afronta su existencia porque comprende afectivamente desde su condición de arrojado, su facticidad y a su vez proyecta sus posibilidades para que pueda ser.

### 3.1.3 El comprender como interpretación

Otro de los lineamientos centrales de esta propuesta existencial se encuentra en el párrafo 32 de *Ser y tiempo*, aquello que Heidegger denomina como ex-posición o interpretación; allí se manifiesta que “Das Entwerfen des Verstehens hat die eigene Möglichkeit, sich auszubilden. Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung (...) Auslegung gründet existenzial im Verstehen”<sup>104</sup> (148). Proyectar quiere decir abrir y en este caso específico abrir un mundo de posibilidades a su existencia, a eso se le ha llamado exposición, por lo tanto, la ex-posición es un modo de apertura que posibilita el poder-ser y las formas de interactuar del ser del ser humano estando en el mundo. En efecto, la ex-posición o interpretación no tiene nada que ver con un ejercicio de la razón y mucho menos con la explicación de un texto para encontrar su sentido, ¡nada de eso! Como Heidegger

---

<sup>104</sup> El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *exposición* (...) La Exposición se funda existencialmente en el comprender. *Auslegung* literalmente significa exposición aunque su segundo significado es interpretación. Sin embargo, para ampliar lo que desea decir Heidegger y evitar malos entendidos por las previas maneras de se ha dejado el término exposición como lo sugiere el profesor Rivera en las anotaciones realizadas en *Ser y tiempo*.

muestra cuáles son los procesos que hay dentro del comprender por eso afirma que la exposición se funda en éste. También el modo de la posibilidad del proyecto y del poder-ser se fundan en el comprender y su producto final radica en poder-ser, esta es la elaboración o manifestación del comprender: poder-ser.

La exposición tampoco consiste en tomar conocimiento de lo comprendido sino en elaborar posibilidades, así pues, se confirma que el punto inicial del comprender es la exposición. Exposición significa hacer ver, explicar, explicitar, mostrar y hasta originar en este caso posibilidades, y esto es lo que pasa en cada momento de la vida cotidiana del ser humano. Cuando una persona se mueve en un ámbito constantemente como puede ser su casa y dentro de ella hay muchísimas cosas (televisor, nevera, comida, mesas ropa etc.) en ese instante eso es lo que lo rodea pero se acuerda o se topa con ellas en la medida que las necesite, y accede a ellas porque le van a servir para algo, aquí la cosa pensada se hace encontrar, se hace visible, está a la mano y va a cumplir una determinada función, es a esto lo que se le denomina la estructura de algo en cuanto algo y que es el resultado constitutivo de la interpretación-exposición, o mejor, hay una mediación entre exposición y comprensión, es una interpretación-comprensora. Hay un trato entre lo que me rodea (también llamado circunspección) y la exposición, a veces las cosas no necesitan decir su función (su para qué) pues sobran las palabras por ejemplo: una puerta, una mesa, un carro, etc., por eso el hecho de que se haga explícito en lo que lo rodea no quiere decir que entonces de la falta de palabras falte interpretación. No, de ninguna manera. Lo que pasa es que antes de todo enunciado ya se ha comprendido la cosa, esa estructura de “algo en cuanto algo” es previa a todo enunciado y no por ello se está menospreciando ni rebajando la forma de la exposición y del comprender. Ahora, puede que se dé la posibilidad de que algo que se tiene a la mano, a la vista, no darle su función para lo que generalmente fue realizada sino que se queda a la manera de contemplación de la cosas, entonces se dirá, que ya no tiene la estructura de algo en cuanto algo y es una privación del ver comprensor.

Con este modo de la exposición se podría llegar a pensar entonces que si se tiene algo a la mano, ante los ojos, quiere decir primero que tengo algo ahí y luego le doy su significado ya sea en cuanto casa, mesa, carro; sin embargo, y según Heidegger, eso es no entender

adecuadamente la función de la ex–posición, su función consiste en que aquello que se presenta en medio de todo lo que lo rodea se ha abierto siempre respecto al ser del ser humano. En otras palabras, lo presentado al *Dasein* es presentado porque se ha abierto en medio de todo lo que lo rodea y se vuelve significativo. La ex–posición como existencial crea, determina, abre las posibilidades de ser del *Dasein*.

Estos rasgos de la interpretación como la elaboradora de posibilidades, afinan más la propuesta de una hermenéutica existencial y se arraiga mucho más en la segunda parte de este lineamiento al afirmar que “la interpretación se funda existencialmente en el comprender”. En este caso la interpretación no quiere decir que sea más importante que el comprender, de ningún modo, ella simplemente hace parte del comprender pero ¿por qué se vuelve tan vital este lineamiento? Porque antes de cualquier acto que se realice ya se ha proyectado algunas posibilidades, es decir, ya hay un estado de apertura previo. Sin embargo, el hecho de que se contemplen diversas posibilidades no significa que el *Dasein* las pueda ver todas, por eso cuando se dice que algo “nos ha tomado por sorpresa” es porque la reacción de tal acto no estaba dentro de las posibilidades previstas. La interpretación es una pre–visión y conmemoración porque tiene la característica de mirar tanto hacia atrás (pasado) como hacia adelante (futuro), ya se ha expuesto y asume lo que le llega en cuanto posibilidad de ser, por eso hace parte esencial del comprender pues en éste se posibilita los modos como el *Dasein* ha sido, es y puede ser, la interpretación funda la posibilidad. Ahora, el *Dasein* en cuanto exposición siempre se encuentra abierto para crear y tomar cualquier posibilidad y reaccionar de la manera que sea. La interpretación es –en cierta medida y consecuencia de la existencia– una toma de decisiones (que encaja simultáneamente con los existenciales del proyecto y poder ser), puesto que el *Dasein* está siempre viviendo con esa dinámica en su cotidianidad, él decide qué hacer con su facticidad, con su ser existencial. Por eso la interpretación se funda en la comprensión al asumir su existencia.

Por las razones anteriores, la interpretación es uno de los lineamientos fundamentales para la propuesta de *hermenéutica existencial*; su certificación radica en que la interpretación no es simplemente interpretación textual sino que al fundirse existencialmente en el

comprender entonces la interpretación es ante todo fáctica y en efecto, esto rompe eminentemente con la tradición hermenéutica pues siempre ha atribuido que a ella le corresponde solo lo textual. Más aún, en cuanto ex–posición implica que no sólo es una toma de decisiones, ni una interpretación de textos sino que abre la existencia del *Dasein* radicalmente. Ex–posición indica la apertura (el Ahí) como el *Dasein* se encuentra desplegado en su ser, lo que puede hacer con su ser. Ahora, si la ex–posición es apertura indica por supuesto que algo se pone al des–cubierto y esto es producto de la luz, es decir que la exposición se funda también en el claro de luz.

El *Dasein* se ex–pone ante su facticidad, se ex–pone de antemano al co–estar con los otros *Dasein* y con las cosas, así esos otros o esas cosas no estén presentes físicamente, el *Dasein* está en su realidad abierto esencialmente con los otros y naturalmente se afecta. Al ex–ponerse afecta y se afecta, ahora “el afectarse lo uno a lo otro, resulta ser de naturaleza universal, lo que en el ser humano cobra un interés particular que damos en llamar *afectividad* (...) la afectación es afectiva” (Cepeda H., 2007, 27). Es afectiva porque el único ente capaz de admirarse, de sentir, de experimentar cosas, de preguntarse por ellas es el *Dasein*, es un ente que coexiste y co–está con lo demás y donde todas las cosas que existen, que se tienen hoy en día es gracias a los demás ya sea desde la ciencia, la tecnología, la cultura, la música, los amigos, nuestros padres y todos nuestros seres queridos, todas estas determinaciones prácticamente son nuestro hogar, somos por ellas, nuestra determinación se sitúa entonces en que somos seres incorporados de afectividad por el mundo en que estamos siendo. Por eso Heidegger afirma que uno de los constitutivos originarios del *Dasein* es la *disposición afectiva*. Todo lo que rodea al ser humano se halla en el campo de la afectividad, todo lo que interpreta y comprende es afectación afectiva. De ahí que hasta este momento al hablar del interpretar, del comprender ya son referentes de una *hermenéutica existencial* pues la hermenéutica tal como la analiza Heidegger pone en jaque el modo como ha sido entendida tradicionalmente, de acuerdo con Wagner (1938) “todo existir es hermenéutico: lo es porque descubre. Al descubrirse lo hace pre–ontológicamente u ontológicamente. Ambas maneras son el mismo fenómeno en grados distintos y por lo tanto propios del existir. La auto–interpretación y el análisis existencial se fundan en el existir humano” (p. 68).

Desde la perspectiva heideggereana se sabe que el análisis del existir parte de que “Die Auslegung von Etwas als Etwas wird wesentlich durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff fundiert. Auslegung ist nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen”<sup>105</sup> (Heidegger, 1977, 150). Al estar estructurada la interpretación por los tres caracteres en la manera del haber previo, del ver previo y del entender previo, permiten que el *Dasein* en medio de su obrar fáctico pueda descubrir, mostrar y abrir, ocultar y cerrar modos de ser (más que cerrarlos es otro modo de abrirse al mundo) que son originados y determinados en sus posibilidades porque es un ser que está arrojado al mundo. La interpretación en cuanto exposición, puede visualizar, mostrar de antemano un determinado modo de ser a partir de la creación de sus posibilidades, todo fundado gracias a la *disposición afectiva* y el comprender, pues el interpretar se anticipa o adelanta a un modo de ver y entender pre-vio para ser-se y suscita al *Da-sein* a mirar su ser y sus posibilidades en cuanto que él es proyectante (ib.). De esta manera, se confirma una vez más que la hermenéutica en *Ser y tiempo* va más allá del arte de la interpretación textual.

Llama la atención cómo Heidegger le da relevancia a la palabra ‘*previa*’, en este lineamiento es clave para captar la dimensión en la que se constituye cualquier tipo de interpretación ya sea fáctica o textual, por eso se afirma que como ya hay algo dado de antemano, el ser humano se encuentra arrojado y más aún predeterminado a ciertas condiciones. Heidegger enseña esta estructura de la interpretación ilustrando lo que sucede cuando una persona lee un texto: por una parte está el texto, ya hay algo que es el texto (haber previo), en segundo lugar ya hay unos prejuicios que puede suscitar afecciones como de curiosidad, inquietud, duda, de intuición u otro tipo que conllevan al modo como proyecta su lectura y entiende las cosas (ver previo), en tercer lugar, una vez leído el texto se extraen las propias deducciones para validar lo que previamente se le había dado (entender previo).

---

<sup>105</sup> La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa. La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”.



Respecto con lo anterior, también se deriva el tema de la pre-comprensión que se declaraba en el párrafo segundo cuando Heidegger lanzaba su sentencia de que todo preguntar es un buscar y “está guiado *previamente* por aquello que se busca” (*Ib.*, 28) puesto que al preguntar por algo se puede (quizás sí o quizás no) tener ciertos indicios o nociones para acertar en su respuesta. Si la pregunta se hace explícita, es decir, no solo es hablar por hablar<sup>106</sup>, sino que si la pregunta se refiere al campo estrictamente teórico-epistemológico, se encuentra entonces fundado en el campo de la investigación, ésta ofrece sus resultados teóricos y así se origina el concepto de ese algo por el que se pregunta. En este caso la investigación de *Ser y tiempo* tiene indicios de la historia de la filosofía y pregunta por el ser y su sentido. Ahora bien, la cuestión de preguntar por el ser se radicaliza particularmente en el *Dasein* que es capaz de develarlo bajo tres componentes interpretativos: el haber, el ver y entender previos. Así, en la exposición o interpretación se puede vislumbrar que en el haber, ver y entender previos es como el *Dasein* capta el mundo, por eso el *Dasein* busca siempre conocer las cosas y por consiguiente vivir su cotidianidad, en medio de un ir y venir de disposiciones afectivas.

#### 3.1.4 El sentido

El último de los lineamientos radica en el existencial que Heidegger denomina como *sentido*; él afirmará que cuando un ente es descubierto por el *Dasein* y cuando es comprendido se dice que tiene sentido, pero lo descubierto no es el sentido como tal sino el ser del ente. Ahora, la función que brinda el sentido es la de ser articulación entre la aperturidad y la interpretación comprensora (Cf. *Ib.*, 151). Según lo anterior, se podría afirmar que el concepto de sentido es importante porque ayuda a comprender de mejor manera el ser del ente pero hay que tener cuidado en afirmar que sentido y ser sean lo mismo. El sentido es el camino más directo para captar la comprensión de ser, es justamente la articulación, que quiere decir el enlace, lo que recubre, el mecanismo para

---

<sup>106</sup> El término que usa Heidegger para esta expresión es: ‘*hablilla*’ como se puede ver en *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Hablar por hablar significa la mera charlatanería o el simple hecho de chismosear por alguien o por la cosas. Es el mismo término que se utiliza en el párrafo 36 en *Ser y tiempo* como se observó en el capítulo anterior.

facilitar el punto de encuentro con algo y por este motivo Heidegger subraya principalmente que el “*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird (...) Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*”<sup>107</sup> (*Ib.*), si el sentido es el horizonte indica entonces que es el telón de fondo sobre el cual se inicia la comprensión y a su vez es su punto máximo, se comprende porque hay sentido. Lo que no es interpelado por la comprensión tan solo no tiene sentido para el *Dasein*.

Ahora, el horizonte es el panorama, es el espacio concreto donde se juegan las posibilidades del ser del *Dasein* en cuanto que todo ente que está ahí puede ser descubrible y lo asimila a la manera como ha descubierto otras cosas previamente, por eso todo lo que deviene, todo lo que acaece en la forma como el *Dasein* se proyecta es interpretado de antemano por las concepciones, prejuicios y formas que habitan en el *Dasein*, estas son las concepciones previas del haber, el ver previo, y entender previo, sin embargo, semejantes prejuicios o bien son descartados o confirmados a la hora de interactuar lo que se está descubriendo. De ahí que el horizonte sea el medio donde se conocen las cosas, pero la relevancia del sentido cobra importancia para Heidegger cuando declara que sólo el ente que pregunta por el ser puede estar dotado de sentido. Que esté dotado de sentido indica la cualidad, la capacidad y la naturaleza que identifica al *Dasein* de un ente cualquiera, pero en dado caso, si un *Dasein* no llegara a tener sentido desde la perspectiva heideggereana se deduce o bien que no comprendería, que no existe o que ha muerto.

El sentido es el medio por el cual el ser humano comprende las cosas, de cómo las asume cuando interactúa con ellas. No obstante, este concepto de sentido en Heidegger parece encontrarse limitado pues aunque lo declare como existencial siempre está dirigido a un medio de conocer las cosas (véase cuando habla del círculo del comprender, cuando pone el ejemplo del modo del conocer de la ciencia), conocer que por supuesto está arraigado a la existencia del ser humano en medio de las cosas, de la cotidianidad y este es un paso fundamental del giro hermenéutico que da Heidegger respecto de lo tradicionalmente

---

<sup>107</sup> Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo (...) Por eso sólo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él.

entendido, pero que no es el sentido al que se intenta llevar a cabo en esta propuesta existencial) o por lo menos, Heidegger no explicita exactamente cómo el sentido afecta la existencia en su cotidianidad. Se le reconoce a Heidegger de exponer su estructura general y lo previamente dado como configuración de sentido y también al proponer cómo los fenómenos de la ambigüedad, la curiosidad y el hablilla intervienen y llevan a cabo el modo de vida de la mayoría de las personas. Quiérase o no, el sentido al que se está refiriendo es al cómo se conocen las cosas y que son compartidas entre unas y otras personas pero que no alcanza a ahondar y explorar las sendas del sentido de la misma existencia del ser humano, por eso como estos párrafos son la raíz hermenéutica, paradójicamente, en ellos está su vacío. Es cierto que la segunda parte del capítulo quinto se preocupa por la cotidianidad del Ahí del *Dasein* que lo determine como lo propio y lo impropio pero no lo refleja de manera suficiente para la propuesta existencial aunque sí muestra su estructura. El sentido en Heidegger corresponde entonces a las estructuras generales de la constitución del *Dasein* y es lo que ontológicamente lo diferencia de otros entes, éstos pueden ser un sinsentido e incluso un contrasentido para el *Dasein*, como bien lo ilustra *Ser y tiempo* en el párrafo 32, puede llegar el punto de ir no sólo en contra del ser del *Dasein* sino de acabar con su vida.

Las anteriores afirmaciones parecen estar invertidas o ser contradictorias si se tiene en cuenta que el mismo Heidegger declara que al preguntarse por el ser y su sentido no necesariamente la investigación se vuelve más profunda si antes no se pregunta por el ser desde lo que comprende el *Dasein*, “Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit”<sup>108</sup> (Heidegger, 1977, 152). Esta es la clave para comprender la situación fáctica del mismo ser humano, como se entrevé, Heidegger la anuncia pero parece que se le olvida desarrollarla y eso será al mismo tiempo lo que ha de esclarecer una hermenéutica existencial.

---

<sup>108</sup> “El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido”.

Por razones anteriores, un posterior despliegue de la *hermenéutica existencial* ha de intentar llenar estos vacíos. El propósito de este trabajo ha cumplido con vislumbrar una hermenéutica en *Ser y tiempo* desde los párrafos 28 a 38, una hermenéutica de carácter existencial, pero donde aún queda mucho por hacer, sería bueno para su desarrollo, determinar por ejemplo qué formas o categorías específicas *afectivas* del ser del ser humano y desde nuestro contexto se pueden vislumbrar y prever el horizonte ontológico de esta propuesta.

### 3.2 La hermenéutica existencial

Al hablar sobre hermenéutica existencial en *Ser y tiempo* es preciso observar lo que Heidegger entiende por hermenéutica. En el párrafo séptimo de esta obra Heidegger muestra sintéticamente tres sentidos sobre hermenéutica; él está hablando de que realizar una ontología fundamental ha de tener como hilo conductor al ente que goza de la primacía óntico-ontológica: el *Dasein*, que es el único capaz de hacer la pregunta por el ser y su sentido (Cf. *Ib.*, 37). Así, el primer sentido de hermenéutica que Heidegger considera tiene el carácter de *ἐρμενεύειν*, es decir, el quehacer de la interpretación (*Ib.*), que consiste en hacer un estudio del *Dasein* (el ente que en cada caso somos nosotros mismos) para que desde la interpretación se descubran y anuncien las estructuras más importantes de este ente y así lograr una mejor comprensión del ser (*Ib.*)<sup>109</sup>. El segundo sentido de la hermenéutica, radica en que una vez realizada la interpretación sobre el *Dasein* es posible hacer todo tipo de interpretación sobre cualquier ente, y es hermenéutica porque implica poder elaborar la posibilidad<sup>110</sup> de todo tipo de investigación en ontología de cualquier ente (*Ib.*). El tercer sentido para Heidegger es el más importante porque “die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären*

---

<sup>109</sup> Se puede remitir al párrafo tres del curso de *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Allí Heidegger sostiene que la hermenéutica, sosteniendo que en cuanto interpretación ha de ser vista en el modo en que se pueda comunicar algo sobre la facticidad del *Dasein*.

<sup>110</sup> Se observó en el capítulo dos (2.1.1.2) que la interpretación es la elaboración de las condiciones de posibilidad de ser del *Dasein*. En este caso, elaborar la posibilidad, se refiere a que se abre todo tipo de investigación que el *Dasein* puede hacer de todo tipo de ente.

Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz”<sup>111</sup> (*Ib.*, 38). Lo que Heidegger intenta hacer es observar al *Dasein* y analizarlo desde su cotidianidad<sup>112</sup> donde se perciben elementos esenciales que constituyen su ser. Así, lo que se desarrolla en *Ser y tiempo* es la analítica de la existencia y por eso afirma Heidegger que la filosofía tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein* (Cf. *Ib.*), y a su vez, confirma que una ontología fundamental ha de desarrollarse desde el mismo *Dasein* donde puede develarse el ser mismo pero desde la hermenéutica.

En el capítulo dos se observó que Heidegger distingue el en-cuanto apofántico del en-cuanto existencial; el apofántico tiene que ver con todo aquello que se puede expresar: el enunciado. En cambio, hablar de una hermenéutica existencial parte de lo que Heidegger ha dado en llamar como hermenéutico-existencial: El “Das ursprüngliche »Als« der umsichtig verstehenden Auslegung (ἐρμηνεία) nennen wir das existenzial-hermeneutische”<sup>113</sup> (Heidegger, 1977, 158), haciendo referencia con todo lo que tiene que ver con la vida fáctica del *Dasein*. Es así como hablar de hermenéutica existencial<sup>114</sup> parte de la interpretación que se pueda hacer del ser humano no como una teoría del conocimiento sino intentar comprender de otro modo al ser humano, en su modo más natural, su ser puesto en evidencia en el trajinar de la vida cotidiana. Desde esta perspectiva el sentido de la hermenéutica en Heidegger sobre el comprender y la interpretación rompe con la conocida tradicional definición de hermenéutica: el arte de de la interpretación especialmente de textos, que pretende rescatar y renovar su sentido originario (Cf. Gadamer, 2010, 98ss).

---

<sup>111</sup> La hermenéutica cobra, en cuanto interpretación del ser del *Dasein*, un tercer sentido específico, filosóficamente hablando el *primario*: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia.

<sup>112</sup> Cuando Heidegger afirma que la existencialidad de la existencia lo conduce, en pocas palabras, a realizar una analítica del *Dasein*. Sin embargo, también se puede interpretar como hacer es un análisis existencial de la existencia del *Dasein*. Ahora, si el punto de partida ha de considerarse desde la hermenéutica, como lo afirmaba Heidegger entonces, es en este sentido que se puede desarrollar también una hermenéutica de carácter existencial.

Una referencia de este análisis se puede encontrar cuando Heidegger reflexiona en los párrafos 36 a 38 (véase capítulo dos) donde se refiere al hablilla, la curiosidad y la ambigüedad.

<sup>113</sup> “En-cuanto de la interpretación comprensora circunspectivamente comprensora (ἐρμηνεία) será llamado ‘en cuanto’ hermenéutico-existencial”

<sup>114</sup> Lo existencial se refiere a todo aquello que tiene que ver con el ser humano, sus estructuras fundamentales y demás.

Darle calificativo a esta hermenéutica como existencial se origina porque parte de las estructuras fundamentales que hacen ser al ser humano y todo lo que tiene que ver con su vida; es existencial porque las estructuras están determinadas y se evidencian desde su existencia y no de un ente cualquiera, en palabras de Heidegger: “Weil sie sich aus der Existenzialität bestimmen, nennen wir die Seinscharaktere des Daseins *Extstenzialien*. Sie sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen”<sup>115</sup> (*Ib.*, 43) así, pues, el carácter existencial está referido expresamente a todo aquello que tiene que ver con el *Dasein*, pero bien diferencia Heidegger que una cosa es hablar de las estructuras del *Dasein* y otra muy distinta hablar de las estructuras de un ente cualquiera, pues esas estructuras se les llamará categoriales, así que un referente de la hermenéutica existencial indica “pensar la existencia misma como realización o consumación de comprensión e interpretación” (Gutierrez, 2002, 103).

Así las cosas, se puede entrever que la perspectiva de Heidegger sobre la hermenéutica es muy diferente de la habitual concepción; aquí hay un giro existencial pues está inclinada sobre el estudio que se realizó sobre el *Dasein*, ¿es posible entrever una hermenéutica existencial en Heidegger? Sí, sí es posible porque parte de conceptos centrales de la hermenéutica como el comprender y la interpretación, la hermenéutica ya no es la forma como alguien “quien no comprendía un texto acudía a una interpretación que servía de medio ocasional para llegar a la comprensión como intelección” (Gutierrez 2008, 71). El comprender no como el arte de entender ni como el arte de interpretar textos sino que se juega la existencia del ser humano ya dice demasiado, de ahí que esta hermenéutica se le pueda calificar como existencial<sup>116</sup> puesto que parte de la situación afectiva en que se encuentre el ser del ser humano y que tiene sentido su vida.

En el párrafo 32 cuando Heidegger sostiene que el sentido es fundamental en la existencia del ser humano

---

<sup>115</sup> Como estos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorias*.

<sup>116</sup> Aquí radica la intención de este trabajo: develar una hermenéutica existencial y al mismo tiempo elaborar su posible arquitectónica.

Und wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergrübelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die Verständlichkeit des Daseins hereinsteht. Der Sinn von Sein kann nie in Gegensatz gebracht werden zum Seienden oder zum Sein als tragenden »Grund« des Seienden, weil »Grund« nur als Sinn zugänglich wird, und sei er selbst der Abgrund der Sinnlosigkeit<sup>117</sup> (Heidegger, 1977, 152).

Heidegger señala que la manera como se tiene noticias del sentido de ser es por medio de lo que vive el ser del ser humano inmerso en el mundo, en la forma como interactúa en su entorno y lo que siente en el ahí y ahora. La forma de investigar la pregunta por el sentido del ser parte de originariamente de la vida fáctica y no con presupuestos teóricos solamente, por eso afirma que el sentido del ser no puede ser algo que vaya en contra del *Dasein* sino que parte de este ente y tiene un sentido.

Ahora, desde nuestra perspectiva existencial la clave de este pasaje radica cuando el pensador dice ‘accesible como sentido’, es un eslabón que identifica a esta hermenéutica. La vida del ser humano ha de tener algún sentido e incluso cuando todo parezca estar al borde del abismo, la desazón de la vida. El sentido le permite desde y para el *Dasein* hallar respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general.

Hermenéutica existencial significa el comprender del *Dasein* desde su facticidad; no es un ejercicio que tiene que ver con lo cognoscitivo y la interpretación de textos sino con su vida misma. Existencial quiere decir que es un fundamento primordial en la vida del ser humano, que todo lo que existe le afecta en su ser. Una hermenéutica existencial abre una puerta de acceso a nuevas formas de entender al ser humano en cuanto que es poseedor de sentido. El sentido ha de orientar el valor hacia la vida, de entender por qué algunos estados de ánimo parecen pesar más que otros que en algunas circunstancias son determinantes para que un ser humano pierda su sentido y en efecto pierda su vida. Se puede deducir que desde

---

<sup>117</sup> Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del *Dasein*. El sentido del ser no puede ser jamás contrapuesto al ente o al ser en cuanto “fundamento” sustentador del ente, puesto que el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido.

la propuesta existencial, el sentido es el germen de la vida, el fundamento y construcción de la misma existencia<sup>118</sup>.

---

<sup>118</sup> Lo que está en juego es éste trabajo es el tema del sentido, tema por cierto del que nos equiparó Heidegger. Tema del que se intenta brindar una propedéutica de la forma de ser del ser humano, de cómo comprender su afectividad, y dónde quizá, llegado a este punto se pueda intentar vislumbrar las crisis por las que atraviesan las sociedades actuales, es decir, de su sentido o sinsentido que pueda residir.



## CONCLUSIONES

Es pertinente advertir y dejar claro de una vez por todas que aunque uno de los horizontes trascendentales para el desocultamiento del ser es el *Dasein* en la temporalidad o en su haber-sido, con la propuesta denominada «*Hermenéutica existencial*» no se pretende y de ningún modo instaurar, inscribir o proclamar a Heidegger como existencialista. Se sabe que el tema que apasionó a Heidegger fue el ser y nada más, aunque sus investigaciones versaran sobre el *Dasein* y su facticidad perseguían un objetivo en la indagación filosófica: el ser, y el sentido del ser. Así, pues, la intención de este trabajo fue entrever en *Ser y tiempo* una nueva perspectiva hermenéutica donde se le ha dado el carácter existencial a partir de los constitutivos cooriginarios de la disposición afectiva y el comprender. Se insiste en que la caracterización existencial de esta propuesta hermenéutica no pretende inscribir a Heidegger en el círculo existencialista sino ver la hermenéutica desde otro punto de vista.

La analítica existencial que Heidegger elabora del *Dasein* manifiesta como rasgos fundamentales en la constitución existencial originaria de éste, en primer lugar la *Disposición afectiva*, y en segundo lugar el *Comprender* (Cf. Heidegger 2006, §28–33. p.157–202). ¿Pero a qué vienen estos rasgos fundamentales con la investigación heideggereana y nuestra investigación? La respuesta es que Heidegger en *Ser y tiempo* especifica cómo el *Dasein* es el centro para el esclarecimiento del ser y del sentido del ser; en nuestro caso se devela cómo en el *Dasein* reside una propuesta hermenéutica de carácter existencial. Lo que se ha tenido en cuenta, es que por lo general cuando se piensa en hermenéutica inmediatamente se relaciona con palabras como exégesis e interpretación textual, (Cf. Barragán, 2012, 110) y es aquí precisamente donde Heidegger amplía el horizonte, incluso desde antes de *Ser y tiempo* pues, como afirmaba ya en su curso de *Hermenéutica de la facticidad*, “Die Hermeneutik hat zum thematischen Gegenstand

jeweilen das eigene Dasein”<sup>119</sup> (Heidegger, 1999b, 25), es decir la hermenéutica se halla en la facticidad, en lo que el *Dasein* constantemente vive y proyecta en el aquí y el ahora.

Así, pues, una lectura pausada de *Ser y tiempo* llevó a detenernos en los párrafos en los que Heidegger propone una interpretación sobre el comprender que rompe con la definición tradicional de hermenéutica y esto da a pensar que en Heidegger hay cierto aire de algo más allá que aún no se ha dicho, puesto que él "se esfuerza por entender no las estructuras (objetivas, metafísicas) del existir, sino el sentido (de la historia) del ser" (Vattimo, 1995, 63), un sentido (hermenéutico) del ser que tiene que ver con la existencia del ser humano que se llama *Dasein*. De ahí que Heidegger ya encaminara su perspectiva hermenéutica antes de *Ser y tiempo* desde sus lecciones de Ontología en 1923 al afirmar "Die Hermeneutik soll ja nicht kenntnisnahme erzielen, sondern das existenzielle Erkennen, d.h. ein sein"<sup>120</sup> (Heidegger, 1995, 37), el ser del ser humano. Como se puede apreciar, esta es una razón más para afirmar que el origen de su reflexión hermenéutica es de carácter existencial, el en-cuanto existencial dista mucho al que hacer de la interpretación textual. En Heidegger ya no consiste en hallar el sentido del texto sino el esclarecer el sentido del ser humano en cuanto que éste comprende su mundo.

Ahora bien, ¿qué implica que el ser humano sea *Comprender*? ¿Qué conlleva de antemano suponer para llegar a afirmar que el ser humano sea puro y mero *Comprender*? Para llegar a afirmar esto se requiere de un marco teórico existencial, y después de exponerlo se tendría que decir cuáles son sus consecuencias<sup>121</sup>; sin embargo, Heidegger nunca desplegó esto y se alejó de esta postura, con este trabajo se ha dejado abierta esta propuesta y así ir ampliando comprensión de una hermenéutica existencial arraigada en el mismo ser del ser humano,

---

<sup>119</sup>La hermenéutica tiene por objeto temático el existir propio en cada ocasión.

<sup>120</sup>La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un *ser*.

<sup>121</sup>Da la impresión por ejemplo que cuando Heidegger afirmaba que "el comprender es afectivo se ha vuelto como algo claro y evidente. La filosofía contemporánea, y el círculo heideggereano, reconoce el giro y lo que significa comprender pero da la impresión que no se le ha prestado la atención suficiente para percibir sus posibles consecuencias de este giro por lo menos a nivel existencial. Como se sabe se ha buscado de validar la hermenéutica desde un campo histórico y que pueda contribuir a las ciencias del espíritu y encontrar su justificación correspondiente. Quizás la aproximación más cercana al este giro existencial se da desde lo estético, desde la obra de arte que representa alguna acciones del vivir humano.

Mencionamos esto al el estilo de redacción de Heidegger, es decir exponer cuáles son los pasos y consecuencias a que posiblemente se puede llegar.

evidenciada en las más propias estructuras existenciales del *Dasein*, y no meramente reducida a interpretación de textos.

Algunas consecuencias pueden ser las siguientes: la hermenéutica es un estado existencial antes que ser una teoría de la interpretación textual, es decir que no se necesita de la hermenéutica para comprender. Segundo, con la hermenéutica existencial se pone en cuestión el tema del sentido, no sólo lo que quiere decir el texto, sino que el sentido reside en el ser del ser humano como la puesta de su vida, de tal modo que cada acto de realización de su ser está instaurado simultáneamente con la *disposición afectiva* y el *comprender*. Solo tiene sentido en la medida que existe. No podríamos estar de acuerdo con Vattimo cuando dice que primero es el comprender y luego la disposición afectiva (Cf. Vattimo, 2002, 32) pues no tiene en cuenta las indicaciones de Heidegger cuando manifiesta que tanto uno como otro son constitutivos co-origenarios, además, no tiene en cuenta la reafirmación de que el comprender es afectivamente templado, esto dice mucho, no es que primero uno y luego el otro como acaece en un sistema binario (1-0-1-0-1) como cuando uno prende y apaga un bombillo<sup>122</sup>. De ningún modo. Por otra parte se caería en el error, aunque menos evidente en este caso, de pensar en el origen de las cosas en una sola como causa de todo.

Este tipo de hermenéutica no es fenomenológica sino existencial y por supuesto es ontológica porque se analizan las estructuras que dinamiza la vida del *Dasein*, lo primero a comprender es el ser mismo a partir de la facticidad, de la vivencia. Su posterior desarrollo tendrá que dejar abierto qué tipo de afectos o disposiciones se estudiarían y qué tipo de sentido ofrece semejante propuesta. Se deja abierta que hermenéutica existencial conduce al tema del sentido pero no para que quede en sólo abstracciones sino como sentido del acto cada instante de la existencia.

---

<sup>122</sup> Sistema binario quiere decir que si está en un determinado condicional se ejecuta una acción específica, como sucede, ya tan natural para nosotros, con la manipulación de un celular, pues mucho antes de su manejo como tal, la ingeniería electrónica ha creado el aparato y lo ha programado para que cumpla ciertas funciones. Tal como sucede al momento de programar un robot para que siga una línea negra, pues este decide en seguir caminando, si y solo si el robot reconoce dicha línea. Un ejemplo de algo más sencillo es cuando pasamos por un lugar oscuro y repentinamente se prende un bombillo por medio de un sensor, éste de antemano ha sido de antemano programado para que se prenda o apague ante las circunstancias programadas.

Con esto se reitera que el ser del ser humano, el *Dasein*, pregunta por el ser y en dicha pregunta le va su propio ser, puesto que es el único ente, entre todos los entes, que elabora la ya citada pregunta. Pareciera ser que es un ente que quiere ser. Y esto, en Heidegger, resulta ser lo auténtico del *Dasein*: el sentido del ser se revela ni más ni menos que en el ser humano, lo que no quiere decir que sea una ontología antropocéntrica, simplemente; lo que ha buscado Heidegger es que se lleve a cabo una ontología humana, que se desarrolle el sentido humano de lo que comprendemos como ser, o en otras palabras, que el ser tenga un sentido propio, nuestro, desde nuestra existencia, desde nuestra vida concreta existiendo en el mundo y no como un término racionalmente elaborado, abstractamente deducido, o lógicamente comprendido.

Sólo el sentido nos hace comprender qué somos en la facticidad, solo en el sentido gracias al comprender somos siendo en cada momento. Por eso el comprender es un existencial fundamental, pues tiene su alcance gracias al sentido. El comprender se patentiza en el sentido, “La existencia humana se mueve en cada caso en un horizonte de sentido (...) que sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión”. (Escudero en Heidegger, 2002, 87).

Si el *Dasein* no comprende pues simplemente el ser humano no tendría sentido, su existencia es un sinsentido y no proyectaría su vida ni entendería todo lo que le acontece en la cotidianidad. Si no comprende pues simplemente el ser no se patentiza, el ser sería totalmente desconocido. Es más, nosotros nos desconoceríamos por completo pues no sabríamos quienes somos, ni a dónde vamos.

Algunas de las reflexiones me llevan a trabajar por nuevas sendas, pues aunque este trabajo se pueda caracterizar como existencial, sería interesante plantear en qué medida puede sustentarse su carácter ontológico, pues recordemos que los análisis del comprender tratan de la dimensión ontológica del *Dasein* y vislumbrar por qué apuntan al corazón de la filosofía, es decir, apuntan al antiguo problema del ser en cuanto ser, meditándola desde

una nueva óptica de nuestro ser, es decir desde nuestro contexto en especial en nuestro contexto colombiano o latinoamericano<sup>123</sup> si se le quiere llamar.

Ahora bien, responder implica todo un conjunto de modos de ser, primero responder implica que el *Dasein* escucha un llamado, un llamado que puede ser sonoro, que tiene buena recepción, buena acogida o puede ser un sonido estridente, es decir un sonido ruidoso, opacado, chirriante, un sonido que se da por lo perturbable que puede ser la cotidianidad del ser del ser humano. De todas maneras, el *Dasein* responde ante algo pero que no se da sólo por efecto de un llamado sino que se encuentra aquello que hace el llamado, es decir que hay una co-responsabilidad. Ahora bien, la responsabilidad es una donación de sí mismo a lo otro, no importa cómo, aquí no caben atribuciones morales, de si es buena o mala, la donación simplemente es afectiva. Desde el punto de vista hermenéutico existencial, la responsabilidad está configurada por muchos elementos, entre ellos la donación. Así, se puede deducir que la responsabilidad afectiva es la vocación más arraigada que tiene el ser humano, la vocación es el llamado al cual está destinado, vocación que se finiquita como sentido, es decir, como comprensión no sólo de su ser sino del ser en general.

Desde la perspectiva de la hermenéutica existencial, el tema de la de responsabilidad ontológica como modo de ser del ser humano se abre un horizonte de posibilidades y de interrogantes que quedan pendientes: ¿cuál será el modo más efectivo y afectivo que cumpla con el modo de responder del ser humano? En otras palabras ¿cuál es el estado de ánimo más pertinente para responder ante una situación? ¿Cómo encontrar un modo de responsabilidad adecuado y qué disposiciones afectivas serán las más convenientes para responder ante lo que vive un *Dasein*? Responder a estos interrogantes implica tener presente el ámbito cultural en que se encuentre el ser humano, además, se puede dar la

---

<sup>123</sup> El aspecto ontológico constituye el telón de fondo sobre el cual se continuará con esta senda de investigación, senda que apuntará finalmente al contexto latinoamericano. Sin embargo, para lograr este propósito será necesario abordar la hermenéutica existencial en Heidegger, por lo menos en dos grandes partes: primero, hacer un estudio pormenorizado para terminar de encontrar vestigios en el pensamiento de Heidegger que sustente en detalle esta propuesta existencial; segundo, obtenido lo primero, se hallarán las partes constitutivas y conexas de diversos pensamientos, con diversas culturas y donde se puedan vislumbrar sus aportes a la comprensión de modos de ser.

caída en el uno, es decir, en que el uno determine qué debe sentir y cómo se debe sentir ante determinadas situaciones para que esté dentro de los parámetros aprobados por el mismo uno, y esos parámetros le aportan una visión y concepción de mundo una concepción de vida y sentido. No obstante, al igual que pasa con la habluría y la curiosidad se puede dar una imagen totalmente contraria o tergiversar por pretender tener todo y que califique a lo propio como impropio y viceversa. Estas condiciones y otras condiciones más se han de tener en cuenta pero necesitan ser desarrolladas de manera suficiente para justificar su incumbencia dentro del marco de la hermenéutica existencial como aportadora de sentido, sentido desde las entrañas del ser humano.

¿Qué resultados nos puede ofrecer hasta este momento la exposición de los capítulos anteriores? ¿Qué implicaciones tienen sobre la hermenéutica actual? ¿Dónde radica la importancia de la filosofía? La hermenéutica en gran parte de la historia de la filosofía – incluso hasta el día de hoy– se ha mantenido con el criterio, generalmente, que es la interpretación textual, más aún, este ejercicio que se está elaborando, está determinado por estos parámetros hermenéuticos de acuerdo con lo considerado clásicamente. Sin embargo, esta propuesta radica precisamente en vislumbrar lo que se ha tomado claro y evidente como el sol, nos referimos al significado tradicional que se tiene del comprender y del viraje que ha tenido de modo originario el *Dasein*; se ha dicho que el comprender es un comprender afectivamente templado, que vive en–el–mundo a partir de ciertas disposiciones afectivas, lo vive y lo comprende de diversas maneras, y de acuerdo a sus vivencias regidas por su disposiciones es que el mismo *Dasein* proyecta sus posibilidades para poder–ser.

Ahora bien, lo dicho hasta aquí es lo que ha expuesto Heidegger en *Ser y tiempo*, por eso en primer lugar, nos interesaba develar esto que parece claro y evidente como el sol, o develar que los estudios postheideggerianos no han considerado suficiente esta propuesta, es decir, de lo significativo que es el *comprender* y la *disposición afectiva* como los modos originarios del *Dasein*. En segundo lugar, éste trabajo no es suficiente si se limita con mentar y criticar lo que ha realizado Heidegger y lo que estudios posteriores no han considerado suficiente, es por eso que para este vasto mundo de la *Hermenéutica*

*existencial* se abre una puerta de acceso donde quizá se pueda establecer nuevas relaciones y un nuevo camino para nuevas propuestas en búsqueda de la comprensión del ser del ser humano.

Nuevamente se reitera que una de las propuestas que reside en este trabajo es comprender lo que significa *hermenéutica existencial*, qué es lo que implica hacer una propuesta de estas y qué es lo que se puede desplegar a partir de estas premisas. Se ha dicho en varias ocasiones que nos ocupamos de la hermenéutica textual pero siempre apuntando a lo originario del ser humano, al hecho de su existencia, de ahí que se le caracterice como hermenéutica de existencial. Ahora, no basta con decir esto solamente, sino que la hermenéutica tanto textual como existencial se ocupa de hallarle el *sentido* de lo que quiere decir el texto pero sobretodo hallar el sentido del ser del ser humano<sup>124</sup>. Así pues, el problema de fondo en este trabajo y abordar es de sentido, es decir que gracias a que el *Dasein* comprende afectivamente es que adquiere sentido su vida, por lo pronto será necesario decir qué significa y en qué medida afecta al *Dasein*.

Cuando se habla de sentido este tiene muchas connotaciones, por ejemplo desde el punto de vista matemático, físico y geométrico, químico, estos sentidos hacen parte de la vida humana y brindan un conocimiento del ser humano, de lo que ha construido en su historia y que ha permitido una comprensión del mundo, de lo ente; estos sentidos vistos desde la ciencia intentan dar una fundamentación a sí misma y de lo importante que es ella para ser humano. Sin embargo, el sentido del que se habla aquí es de carácter existencial, de aquel que marca la valoración en la vida cotidiana, del que se sienta en las entrañas del ser humano que es capaz de elevar o rebajar su existencia, del querer vivir o morir ante lo visceral que pueden ser ciertos episodios de la vida y que tiendan a un despropósito del ser humano, es decir que pierda el sentido de su vida<sup>125</sup>. La hermenéutica existencial radica en

---

<sup>124</sup> Se puede pensar que el texto ya no es lo que está en el papel sino lo que reside en el ser humano y descubrir y comprender cuál es el sentido de su ser. Tarea nada fácil pero que permite ahondar lo sentido por Heidegger, tarea que le corresponde al desarrollo de esta propuesta existencial.

<sup>125</sup> Un interrogante que puede ilustrar esta situación es: ¿por qué la gente se suicida? La hermenéutica existencial diría que se ha perdido el sentido. Pero incluso la pregunta su vuelve más apremiante cuando se cambia el sustantivo por el de niños: ¿por qué los niños se suicidan?

poner de manifiesto las estructuras que dinamizan la vida del ser humano en cuanto que puede ofrecer un sentido de a la existencia, en otras palabras, da cuenta del sentido que puede adquirir la vida humana, pero no a manera teórica sino que parte desde una afectividad que comprenda (sienta) existencialmente<sup>126</sup> al otro pero no sentir a manera de caer en sentimentalismos sino ofrecer una afectividad que sea portadora de sentido de ser.

Si bien la disposición afectiva y el comprender son las base de la hermenéutica existencial su presentación, su dinamismo, su punto culmen radica en lo denominado sentido. El sentido es la articulación de lo dado en el mundo, es lo que hace entender todo aquello en cuanto está en el mundo pero más aún ver que la vida del mismo ser humano tiene sentido aunque sea visto por otros miembros de su misma especie como un contrasentido y el único que puede discernir entre esto y aquello es el mismo ser humano así solo sea alcanzar la muerte y el fin del sentido<sup>127</sup> y por supuesto de la existencia.

---

Existen ciertos momentos en que la existencia se interpela desde el mismo ser humano y se llega a pensar o expresar que aquello que se hace vida y todo lo que se dice “no tiene sentido”, pero el *Dasein* lo está buscando permanentemente. El sin-sentido (que surge de la angustia) que se torna angustioso para el *Dasein*, es una carga que anímicamente es difícil de superar y precisamente por quererse quitar esa carga, busca en las ocupaciones del mundo arrojarle a ellas en la inmediatez más superflua o profunda con el fin de hallar su sentido, y así cobra su sentido en el esquivamiento para no poseer o vivir tal temple anímico tan pesado. Por lo general, el *Dasein* al estar cargado de un temple anímico alto su carga es supremamente liviana y no es notoria como sí sucede en el temple anímico bajo, pues precisamente en este estado de ánimo bajo es cuando la existencia pareciera que pasa su cuenta de cobro y hace que la vida sea injusta, tormentosa, desgraciada, opacada y por supuesto encuentre su sin sentido; y en este sin sentido la existencia pasa la cuenta de cobro llegando incluso aún en el aniquilamiento de sí mismo —suicidio—.

La hermenéutica abordada aquí precisamente cobra su validez existencial porque está cargada de sentido, por ejemplo: la muerte vista desde el suicidio cobra su eficacia como salida del sinsentido porque ciega al *Dasein* el horizonte de posibilidades que puede ser. El sinsentido expresado en la muerte cobra ciertamente su sentido en otro modo que ser o más allá de la esencia. Al fin de cuentas la vida es vida porque tiene sentido. Así las cosas, lo que se ha llamado hermenéutica existencial halla su origen en el tema del sentido, en efecto, ahí está el gran vacío de la hermenéutica y la ontología de Heidegger. Esa propuesta existencial solamente tendrá sentido cuando nos lleva a un problema de sentido, pues lo que necesita el ser humano en su existencia es tener sentido. En América latina nos hace falta tener sentido, recobrar el sentido, es más, decirle al europeo que nosotros le ayudamos a que tenga sentido su vida. Pueden que tengan la mejor teoría ontológica existencial pero la tasa de suicidios continúa en aumento. Da la impresión que en las sociedades actuales hay un detrimento del sentido de la vida.

<sup>126</sup> Lo que implica en efecto que pueda ofrecerle al otro (ser humano) una interpretación existencial. Recuérdese dos cosas sobre el interpretar: 1. Que es la elaboración de posibilidades del *Dasein*. 2. Que la interpretación se funda en el comprender.

<sup>127</sup> Si bien es cierto que sus estudios se desprendieron hacia el lenguaje, vale mencionar que los párrafos 28 a 38 son la fuente de su hermenéutica pues trata delicadamente el comprender la interpretación y donde estos existenciales están influidos por la afectividad del ser humano, también habla Heidegger sobre el *sentido* como la articulación de la comprensión pero vista desde el lenguaje y las formas como se accede al conocimiento científico de las ciencias ya sean exactas o del espíritu pero olvidó Heidegger desarrollar el tema del *sentido* como el existencial fundamental y donde finalmente en la cotidianidad, en la vida misma



Da la impresión que la hermenéutica tiende una trampa pues se preocupa de un excesivo academicismo que a veces se olvida de la vida misma, no porque en ella no se descubran cosas sino que olvida comprender las estructuras mismas del *Dasein*. La hermenéutica existencial se ampara e impulsa en la sentencia heideggereana sobre Aristóteles: de por lo menos lograr un paso respecto a lo afectivo y que ha sido descartado o pasado a un tercer plano en la filosofía (Cf. Heidegger 1977,139).

Si el problema de la hermenéutica tradicional consiste en poder interpretar de la mejor manera un texto y hallar su sentido, entonces, la hermenéutica existencial va un paso más allá y más originario, pues no sólo es entender e interpretar un texto o mensaje sino la vida misma, en sus vivencias, no son los títulos y los libros que se puedan dar, hacer y publicar sino que se juega la vida del ser humano. También ha de comprender la existencia en la forma como se puede interpretar el mundo y luego intentar exponer en la teoría los posibles sucesos que ocurren en general.

¿Para qué desentrañar una hermenéutica existencial? Si hay algo que se ha pasado por evidente o quizás no se le ha dado la mayor importancia a este texto es a esta forma de comprender. Propongo un lema no sólo para esta forma de comprender sino de la disposición afectiva: al sentir le cabe el pensar y al pensar le cabe el sentir, con esta frase se formularía parte de lo que intenta e identifica seguir la hermenéutica existencial, no se trata de caer en un sentimentalismo sino de encontrar un punto que establezca el encuentro entre

---

reside el sentido. No sirve saber que “el lenguaje es la casa de ser” (*Die sprache ist das Haus des Seins*) si la vida no tiene sentido, el ser humano en su vida tiene sentido, sino tuviera sentido el ser humano no existiría.

Desde esta propuesta existencial el comprender y la disposición afectiva como constitutivos cooriginarios de la existencia son los hilos conductores y la manifestación de que el *Dasein* es sentido.

Sólo el *Dasein* se mueve y existe porque tiene sentido. Ahora bien ¿podría haber un sin-sentido en el *Dasein*? Evidentemente. Sin embargo, diríamos análogamente con Heidegger que es lo más impropio del ser humano puesto que el no tener sentido simplemente lo conduce prematuramente a la muerte, a la nada, a la angustia y a una incertidumbre casi eterna. Sin embargo, entiéndase muy bien, que muerte no solo se refiere a la presencia física sino además a la ausencia de ser, de no poder-ser. El no tener sentido implica no ser. Uno es si hay sentido, uno no es con sin-sentido. Ahora bien, puede surgir la pregunta ¿el modo más impropio del *Dasein* es no tener sentido? ¿Puede y en qué medida manifestarse el ser cuando se carece de sentido? Para llegar a una respuesta positiva, entonces será necesario comprender a grandes rasgos qué se entiende por sentido. El *Sentido* adquiere relevancia en toda actividad humana, desde la actividad más sencilla hasta la más trascendental, pero no basta con decir esto, el sentido es lo que dinamiza la vida del ser humano, porque es lo que proporciona un camino, una dirección que indica ir o acceder a; esto conlleva a que el ir o acceder a, se le adjudique una magnitud a gran o pequeña escala dependiendo de la vida fáctica del ser humano.

sentimiento y razón, entre la interpretación no de textos como algo aislado de la persona, sino en comprender que en su ser le van formas de sentir y que han de ser expresadas e interpretadas por este tipo de hermenéutica. Otra expresión que identifica a la hermenéutica existencial sería: vivo porque comprendo, porque siento y siento porque comprendo.

Insisto, en que la sentencia para esta hermenéutica a partir de los constitutivos originarios propuestos por Heidegger sería que al sentir le cabe pensar y al pensar le cabe sentir. Por una parte se manifiesta el peso afectivo y determinante en toda la vida del ser humano pero también el pensar pesa sobre la existencia humana. Esto indiscutiblemente generaría muchos interrogantes, por ejemplo, ¿cuáles serían los límites entre la razón y lo afectivo?<sup>128</sup> Es a esto lo que un posterior desarrollo de la hermenéutica existencial ha de responder. Aunque actualmente las ciencias estudian lo afectivo como parte de la dimensión humana, parece ser que no lo hace así la filosofía o por lo menos no se le ha prestado la atención que le corresponde, da la impresión en tiempos actuales que el tema de la afectividad es una cuestión superada por la filosofía, e incluso en el lenguaje habitual de las personas, pues se ha considerado como algo negativo. Parece que el actual sentimiento que reside es el del vacío afectivo, el vacío de ser. La interpretación del estado afectivo ha de elaborar propuestas no cerradas sino abiertas a todo pensamiento, a toda afectividad<sup>129</sup>, no para caer en sentimentalismos sino de alimentar y fortalecer formas de ser del ser humano. Sería indispensable ver cómo la afectividad es expresada en un campo determinado como por ejemplo en la educación, no se pide que se califique por la afectividad de un ser humano, nada más difícil e imposible que esto pero ¿con qué nos quedamos? Parece ser que este

---

<sup>128</sup> Desde la perspectiva heideggereana no hay límites, hay posibilidades. Pero además, la pregunta misma queda mal formulada puesto que el comprender es un comprender afectivo, no hay límites pues se vería y se caería nuevamente en la división entre razón y afecto. Ambas van de la mano, las teorías por ejemplo de lo afectivo en la educación.

Aquí se toca un tema muy delicado que cada vez más se expone en boga de la hermenéutica contemporánea ya que habla de sus límites pero de acuerdo con lo visto, para Heidegger esos límites no residen como un manual de reglas donde diga les es posible pensar así y asá. Los límites correspondería más bien a la forma como el *Dasein* se encuentra en el mundo, en su re-interpretación, en otras palabras, el estado de su condición de arrojado y de caída son los límites que tendría el ser humano pero jamás límites para ver o restringir si pensó algo de una u otra manera y decir que entonces fulano sobre pasó los límites con lo que su interpretación es errada sino lo fundamental radica en lo que confiera la interpretación: el sentido.

<sup>129</sup> De intentar comprender también algunos templos anímicos no sólo para la filosofía sino de la vida misma desde el diario vivir. De intentar comprender los modos de ser de las culturas, de las sociedades actuales, y la aportación de sentido que pueda hacer una hermenéutica existencial en favor de estos modos de ser.

interrogante puede abarcar múltiples posibilidades de comprender al ser humano en sus dimensiones. Este tipo de hermenéutica lo que intenta es aportar o ayudar a develar un sentido de las cosas, pero sobretodo de la vida misma no sólo para comprendernos a nosotros mismos sino a los demás, las circunstancias que rodean a cada ser humano, pero tampoco se trata de hacer una terapia psicológica sino de descubrir cuál es el sentido de ser de nuestra existencia.

La vocación del ser humano es responder, una responsabilidad que está cargada de sentido, responsabilidad templada con cierta disposición afectiva. La vocación del ser humano está en la donación de su sentido de ser en la manera de su responsabilidad. Las implicaciones que conllevan este asunto tocan de algún modo su aspecto ético, pero no se pretende fundar esto, sino ver su carácter ontológico que es lo que precede a lo ético<sup>130</sup>. De todas maneras, aquí se abre un espectro de posibilidades que le permiten al ser humano configurar<sup>131</sup>.

---

<sup>130</sup> Incluso se puede pensar en la teoría levinasiana cuando se afirma que soy responsable por el Otro. Como se sabe, Lévinas propone a la ética como filosofía primera pero, el hecho que diga «soy», está cayendo en lo ontológico. Cuando Lévinas propone romper con la ontología

<sup>131</sup> Pero no solo eso, sino que incluso, aunque ese no es el propósito, se puede abrir el diálogo si es posible hablar de una ética en Heidegger que esté implícita en la cuestión ontológica.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES (1982). *Organon*. (M. Candel, Trad.). Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES (1994). *La Retórica*. (A. Tovar, Trad.). Madrid: Instituto de estudio político. Edición bilingüe.

ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*. (V. García, Trad.). Madrid: Gredos. Edición trilingüe.

ASTRAD.A, Carlos. (2005). *Martín Heidegger (De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica)*. Buenos Aires: Quadrata.

BARRAGÁN, Miguel (2012). «Fundamentos para una hermenéutica existencial» en: *Actas de las II jornadas internacionales de hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica.

CEPEDA H. Juan (2007). *Ontología de la educación. Lineamientos de filosofía de la educación con sentido de ser*. Bogotá: Whity.

CEPEDA H. Juan (*On line*). «La pregunta por el ser en Heidegger». [Consultado en 2011-05-17; 23:34] disponible en: <http://antroposmoderno.com/textos>

FERRARIS, Maurizio (1998). *La hermenéutica*. (Lázaro Sanz, Trad.). Madrid: Cristiandad.

FERRARIS, Maurizio (2000). *Historia de la hermenéutica*. (J, Pérez, Trad.). Madrid: Akal.

GADAMER, Hans (2007). *Verdad y método I*. (R. Agapito, Trad.). Salamanca: Sígueme.

GADAMER, Hans (2010). *Verdad y método II*. (M. Olasagasti, Trad.). Salamanca: Sígueme.

GADAMER, Hans (2002). *Los caminos de Heidegger*. (A. Ackermann, Trad.). Barcelona: Herder

GRONDIN, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* (A. Martínez, Trad.). Barcelona: Herder.

GUIERREZ, Carlos B. (2002). *Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos*. Bogotá: Ediciones Uniandes.

GUIERREZ, Carlos B. (2008). *Ensayos hermenéuticos*. México: Siglo XXI

PLATÓN (1972). *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*. (C. García Trad.). Madrid: Gredos.

HEIDEGGER, Martin (1961). *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1966). *Was ist das—die Philosophie?*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

HEIDEGGER, Martin (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin, (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1983). *Die grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2004). *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (2005). *Phänomenologische interpretationen ausgewählter abhandlungen des Aristoteles zur ontologie und logik anhang phänomenologische interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen situation) ausarbeitung für die marburger und die göttinger philosophische fakultät*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, Martin (1985). *De camino al habla*. (Y, Zimmermann. Trad.). Barcelona: Serbal.

HEIDEGGER, Martin (1989). *Conceptos fundamentales*. (M, Vázquez. Trad.) Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin (1996). Carta al Padre William Richardson. (J, Borges. Trad.). En: *Anales del Seminario de Filosofía*, 13, 11-18. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

HEIDEGGER, Martin (1998). *Ser y tiempo* (J. Gaos. Trad.). Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, Martin (1999a). *El concepto de tiempo*. (A. Escudero. Trad.). Madrid: Mínima Trotta.

HEIDEGGER, Martin (1999b). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. (J, Aspiunda. Trad.). Madrid: Alianza, S.A. 1999.

HEIDEGGER, Martin (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]* (A. Escudero. Trad.). Madrid, España: Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2000b). *Nietzsche I*. (J. Vermal. Trad.). Barcelona: Destino.

HEIDEGGER, Martin (2004). *¿Qué es la filosofía?* (A. Escudero. Trad.). Barcelona, España: Herder.

HEIDEGGER, Martin (2006). *Ser y tiempo* (J. Rivera. Trad.). Madrid: España Trotta.

HEIDEGGER, Martin (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. (A, Ciria. Trad.). Madrid: Alianza.

HEIDEGGER, Martin (2008). *Las preguntas fundamentales de la filosofía*. (A, Xolocotzi. Trad.). Granada: Comares.

LEYTE, Arturo (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.

PLATON (1988). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista*. (M. Santa Cruz. Trad.). Madrid: Gredos.

OTT, Hugo (1992). *Martin heidegger: En camino a su biografía*. (H. Cortés. Trad.). Madrid: Alianza.

RICOUEUR, Paul (2006). *El conflicto de la interpretaciones*. (A, Falcón. Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SAFRANSKI, Rüdiger (1997). *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*. (R. Gabás. Trad.) Barcelona: Tusquets editores.

VATTIMO, Gianni (1995). *Más allá de la interpretación*. (P. Aragon. Trad). Barcelona: Paidós

VATTIMO, Gianni (2002). *Introducción a Heidegger*. (A. Báez. Trad.). Barcelona: Gedisa.

VOLPI, Franco (2012). *Aristóteles y Heidegger*. (J, Ruschi. Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

WAGNER (1938). *La ontología fundamental de Heidegger*. Buenos Aires: Losada

XOLOCOTZI, Angel (2007). *Subjetividad Radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: Plaza y Valdes.