

## Contribuciones de la analítica del *Dasein* de Heidegger a la comprensión de la humanidad

### Contributions of Heidegger's analytics of *Dasein* for understanding the humanity

Martín Abraham<sup>1</sup>

Universidad Nacional de Jujuy  
San Salvador de Jujuy, Argentina

**Resumen:** La intención de este trabajo radicará en la exposición de algunos elementos de la analítica del *Dasein*, que Martin Heidegger despliega en *Sein und Zeit* (1927), con el objeto de patentizar las contribuciones que esa elaboración teórica suministró a las interpretaciones científicas, filosóficas y hasta cotidianas del ser humano. En particular, se expondrán la noción heideggeriana de *Existenz* y algunos componentes del existenciario *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo). De este último carácter de ser, sólo se abordará todo lo relativo a los §-§ 12-15 con los que Heidegger inaugura la tematización sobre la reseñada estructura esencial y además, el abordaje sobre dos de los tres modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*): lo *Verstehen* (comprender) y la *Befindlichkeit* ("disposición afectiva")<sup>2</sup>. Cabe recalcar, sin embargo, que tanto lo *Verstehen*, como la *Befindlichkeit* recibirán un tratamiento parcial, sin involucrar -por ende- al conjunto de sus elementos constituyentes.

**Palabras clave:** Fenomenología hermenéutica, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*.

**Abstract:** The intention of this paper will be to expose some elements of Heidegger's analytics of *Dasein* deploys in *Sein und Zeit* (1927), with the aim of showing the contributions that this theoretical elaboration provided to the scientific, philosophical and even daily interpretations of the human being. In particular, the Heideggerian notion of *Existenz* and some components of the existential *In-der-Welt-sein* (being-in-the-world) will be treated. From this last character of being, only we will develop everything related to §-§ 12-15 with which Heidegger inaugurates the theorizing of the aforementioned essential structure and also the approach in two of the three modes of being of disclosedness (*Erschlossenheit*): the *Verstehen* (understanding) and the *Befindlichkeit* ("affective disposition")<sup>3</sup>. It should be emphasized, however, that *Verstehen* and *Befindlichkeit* will receive a partial treatment, without involving all of their constituent elements.

**Key words:** Hermeneutic phenomenology, *Existenz*, *In-der-Welt-sein*, *Verstehen*, *Befindlichkeit*.

---

<sup>1</sup> Correo electrónico: martinabraham\_924@hotmail.com

<sup>2</sup> Estos existenciaros son desarrollados por Heidegger en el tercer componente de la forma de ser *In-der-Welt-sein* (estar-siendo-en-el-mundo): el modo de ser *In-Sein* (estar-siendo-en). Oportunamente, efectuaremos las aclaraciones en torno a la traducción al castellano del concepto de *Befindlichkeit*.

<sup>3</sup> These existentials are developed by Heidegger in the third component of the way of being *In-der-Welt-sein* (being-being-in-the-world): the structure *In-Sein* (being-being-in). In due course, we will make the clarifications regarding the translation into Spanish of the concept of *Befindlichkeit*.

## Introducción

Según Heidegger, Aristóteles con su definición del ser del ente humano<sup>4</sup> como ζῶον λόγον ἔχον (zōon logon ekhon)<sup>5</sup> es el inaugurador de la seguidilla de malas interpretaciones del ser del ente humano en la historia de la filosofía europea. En definitiva, el estagirita es quien, para Heidegger, inicia la exegesis del ser del ente humano desde una -en términos de Volpi- reductiva comprensión metafísica del ser como presencia (2012: 69) o lo que Heidegger denomina como *Vorhandenheit/Vorhandensein*<sup>6</sup>. Además, la definición aristotélica también entraña, para Heidegger, una concepción del ser del ente humano cual si este fuera un ente carente de mundo, donde la investigación científica (*Wissenschaftliche Forschung*), el conocer (*Wissen*), el conocimiento (*Erkenntnis*) o el pensar (*Denken*) son formas de ser constituyentes y hasta únicas<sup>7</sup>. Esto último es consecuencia -según Heidegger- de que Aristóteles haya fijado la mirada en el λόγος (*lógos*) como proposición (*Aussage*) (1967: 165), lo que implicó una traición a la experiencia fenoménica de la que proviene la definición griega pre-filosófica y filosófica de ζῶον λόγον ἔχον.

En definitiva, el filósofo griego es quien desencadena la interpretación del ser del ente humano como sujeto (*Subjekt*) sin mundo (*weltlos*) y no Descartes o Kant. Estos últimos, particularmente, así como el conjunto de la tradición filosófica europea<sup>8</sup>, sólo se han encargado

---

<sup>4</sup> Al igual que Pierre Aubenque (Cf. 1962: 185), Heidegger considera que cabe hablar en Aristóteles de ser del ente y consecuentemente, de ser del ente humano. Enrico Berti, en particular, no concuerda con esta posición entendiendo que se pueden utilizar indistintamente los conceptos *ón, éinai* y *estín* en la filosofía aristotélica, puesto que estas conceptualizaciones son sólo diversos modos del mismo verbo “ser” (2011: 72).

<sup>5</sup> Cf. Heidegger (1967: 48). Esta definición, en la óptica de Heidegger, según hace saber en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, fue formulada desde una perspectiva fisiológico-zoológica (1979: 174) y por ende, desde una forma equivocada de experimentar el ser del *Dasein*. En lo sucesivo, para hacer referencia a esta obra, como es tradición entre los intérpretes de la obra de Martin Heidegger, utilizaremos el vocablo *Prolegomena* en cursiva.

<sup>6</sup> Gaos, en particular, traduce estos vocablos como “ser ante los ojos”. Rivera, en cambio, como estar-ahí o estar-ahí-delante.

<sup>7</sup> A lo largo de diferentes párrafos de *Sein und Zeit*, Heidegger se encarga de cuestionar constantemente las hipótesis filosóficas de la tradición que sostienen el carácter eminente de los reseñados modos de ser. En el § 4, en particular, Heidegger ya plantea que la investigación científica no es la única, ni la más fundamental forma de ser posible del *Dasein* (1967: 11). Más adelante, en el § 29, el filósofo proveniente de *Mefskirch* apunta que, por momentos, el conocimiento (*Erkenntnis*) y el querer (*Wollen*) pueden tener primacía sobre la *Stimmung* (estado de ánimo o temple). Sin embargo, esta última es la forma de ser originaria y que fundamenta a todo conocer y querer, en virtud de que implica un abrir del *Dasein* más originario (Heidegger, 1967: 136). Una de las muestras concretas de que la *Beifindlichkeit* implica una apertura del *Dasein* más originaria que el conocer, Heidegger la encuentra en el hecho de que el *Dasein* no sepa porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un estado de ánimo o temple definido (1967: 134). Y, por último, antes de culminar el § 31 de *Sein und Zeit*, el maestro de Alemania indica que el pensar (*Denken*) y la intuición (*Anschauung*) -incluida la *Wesensschau* de la fenomenología de Husserl- echan raíces en el comprender (*Verstehen*) (Heidegger, 1967: 147), lo que significa que no son formas de ser originarias.

<sup>8</sup> La elaboración teórica de la Edad Media respecto del ser del ente humano, en particular, es concebida por Heidegger como un hilo conductor teológico de la definición aristotélica de ser humano, que permite el vínculo de esta última con la Modernidad y su reproducción en este momento histórico hasta la contemporaneidad (Cf. Heidegger, 1967: 49). Esto sería una especie de recontó histórico de lo que ocurre con lo que Heidegger llama,

de partir de la concepción aristotélica del ser del ente humano al momento de elaborar sus filosofías, sin cuestionarla o reelaborarla en modo alguno y hasta -a veces- sin conciencia de que parten de la reseñada interpretación. De esto modo, la cuestión del ser del *Dasein*<sup>9</sup> queda sin ser elaborada desde una perspectiva aleteiológica, es decir, lo más cercano ónticamente y preontológicamente no extraño<sup>10</sup> es lo más lejano ontológicamente.

Lo que se propone Heidegger con su investigación fenomenológica sobre el *Dasein* expuesta en *Sein und Zeit* (1927) es refundar la tradición filosófica europea con una concepción del ser del ente humano que muestre su ser<sup>11</sup>. Esto último, para Heidegger, permanece ontológicamente lejano en el elenco de filosofías europeas, hasta en aquellas que se encuentran más cercanas temporal y espacialmente a él. En particular, las reflexiones filosóficas de Max Scheler y Edmund Husserl -que son las filosofías contemporáneas, fenomenológicas por cierto, que Heidegger nombra en el § 10 de *Sein und Zeit*- son cuestionadas por Heidegger a razón de que omiten el tratamiento de la cuestión del ser del *Dasein*<sup>12</sup>.

Por ende, lo que persigue es desatar un giro fundamental en la concepción que del ser del ente humano se posee en la tradición filosófica, aun cuando -en ese abordaje- se encuentre preso aun de una perspectiva antropocéntrica, que Nietzsche, por ejemplo, ya había logrado

---

indistintamente, antropología tradicional (*traditionelle Anthropologie*) o definición tradicional de hombre (*traditionelle Definition des Menschen*).

<sup>9</sup> Heidegger utiliza el vocablo *Dasein* para hacer referencia tanto al ente que nosotros mismos somos, como al ser del ente humano.

<sup>10</sup> Cuando Heidegger habla en *Sein und Zeit* de que algo no nos es preontológicamente extraño, está haciendo referencia a que esa entidad o su ser son comprendidos, aun cuando puedan no ser interpretados aleteiológicamente.

<sup>11</sup> Para deslindar a *Sein und Zeit* y a la analítica del *Dasein* de cualquier interpretación existencialista es necesario destacar que éste no es el único propósito de la tematización sobre el ser del ente humano que Heidegger ensaya en la reseñada obra, sino que también se propone preparar el camino para el desarrollo de una ontología fundamental que apunte a dilucidar la pregunta que interroga por el ser en general, proyecto filosófico y editorial que -cabe aclarar- queda inconcluso.

<sup>12</sup> Heidegger toma de decisión de abordar sólo la filosofía de Max Scheler en este párrafo y no la de Husserl porque, según hace saber el mismo Heidegger, los textos del primero eran más asequibles y, además, Scheler acentúa expresamente el “ser-persona” (“*Personsein*”) (1967: 47), lo que no ocurre en Husserl cuya acentuación probablemente sea implícita o solapada. Además, según aclara Heidegger en una nota a pie de página, las investigaciones de Husserl sobre la personalidad no se habían publicado aún (1967: 47). Heidegger, sin embargo, las conocía de primera mano por el dialogo maestro-discípulo, la lectura de manuscritos y la asistencia a cursos y conferencias (Xolocotzi, 2016: 76). Recordemos que Heidegger trabajó como profesor asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo desde 1919 hasta 1923, cuando fue designado en la Universidad de Marburgo como Profesor Titular *ad personam* en la plaza que dejaba vacante Paul Natorp. No obstante, esto, la relación entre ambos se va a prolongar más allá de 1923 y recién va a resentirse cuando Husserl haya leído con más detenimiento *Sein und Zeit, Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant y el problema de la metafísica*), “*Vom Wesen des Grundes*” (“De la esencia del fundamento”) y haya asistido a la lección inaugural “¿Qué es metafísica?” (*Was ist Metaphysik?*) del semestre de verano de 1929. En una carta del 6 de enero de 1931 dirigida a Pfänder, Husserl va a destacar que su elaboración teórica no tiene nada que ver con la falta de científicidad heideggeriana (Cf. Presas, 1991: 74).

abandonar<sup>13</sup>. El *Dasein*, para Heidegger, sigue siendo un ente privilegiado al gozar de una preeminencia óntico-ontológica (Heidegger, 1967: 15). La preeminencia óntica radica en el hecho de que el *Dasein* esté determinado -en su ser- por la *Existenz* (Heidegger, 1967: 13). La ontológica, en cambio, implica que el *Dasein* es en sí mismo “ontológico” (“*ontologisch*”) y goza, por ende, de un comprender sobre el ser de todos los entes distintos del *Dasein* (Heidegger, 1967: 13). Además, Heidegger adiciona una tercera preeminencia al destacar que el *Dasein* es la condición óntico-ontológica de todas las ontologías (1967: 13) y por ello, antes de la constitución de una ontología fundamental (*Fundamentalontologie*), que dilucida la pregunta por el sentido del ser en general, es necesaria la pregunta por el *Dasein* y la elaboración de una analítica sobre el ser de este ente privilegiado.

Ahora bien, efectuada esta introducción general, nos proponemos la tarea de iniciar la exposición de los modos de ser del *Dasein*, que -desde nuestra perspectiva- implicaron contribuciones significativas a la comprensión de la humanidad.

### 1. *Dasein* como *Existenz*<sup>14</sup>

Para desmarcarse de la interpretación del ser del *Dasein* como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, que se reprodujo históricamente en la historia de la filosofía europea, Heidegger apunta que el *Dasein* es *Existenz*. Los sentidos de este último vocablo son expuestos por Heidegger tanto en el § 4<sup>15</sup>, como en el § 9 de *Sein und Zeit*. En este último apartado, en particular, Heidegger presenta desde una perspectiva estrictamente formal dos determinaciones fundamentales del *Dasein*: *Existenz* e *Jemeinigkeit*<sup>16</sup>. En este trabajo, específicamente, sólo nos detendremos en la primera conceptualización y no en la segunda. Sin embargo, aclaramos que el existenciarío *Jemeinigkeit* se encuentra profundamente emparentado con la presencia de la tesis de la singularidad en la producción teórica heideggeriana de *Sein und Zeit* y que probablemente en otro trabajo será abordado.

---

<sup>13</sup> Cf. Nietzsche (2007: 25).

<sup>14</sup> Para deslindar a la fenomenología hermenéutica heideggeriana de una posible interpretación existencialista -como la que efectúa Sartre-, dejaremos el término *Existenz* sin traducción al castellano a lo largo de esta exposición de ideas.

<sup>15</sup> En este apartado se realiza una caracterización preliminar de la *Existenz*, pero no por ello no fundamental.

<sup>16</sup> Este vocablo es traducido por José Gaos como “ser, en cada caso, mío” y como ocasionalidad por Jaime Aspiunza. El maestro de Alemania, además, usa el término alternativo de *Jeweiligkeit* o el distributivo alemán “je” para significar lo mismo que el concepto *Jemeinigkeit*, es decir, la facticidad del *Dasein* en el decir de Kisiel (1995: 27).

Según hace saber en el § 4 de *Sein und Zeit*, Heidegger entiende por *Existenz* al ser propio al cual de una u otra manera el *Dasein* se dirige (1967: 12). En palabras de Escudero, siguiendo a Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Existenz* mienta “la relación que el *Dasein* guarda con su propio ser” (2016: 151). De este modo, establece el primero de los sentidos que el existenciario *Existenz* asume en *Sein und Zeit*. Seguidamente, el maestro de Alemania plantea que la definición de la esencia (*Wesen*) del *Dasein* no puede consistir en un qué de contenido material<sup>17</sup>, sino, más bien, en ser, en cada caso, su ser como ser suyo (Heidegger, 1967: 12).

Esta exposición preliminar sobre el modo de ser de la *Existenz* es retomada por Heidegger en el § 9 de *Sein und Zeit*. Aquí no sólo destaca que la “esencia” (“*Wesen*”)<sup>18</sup> del *Dasein* está en su tener-que-ser (*Zu-sein*)<sup>19</sup> (Heidegger, 1967: 42), sino también, que el qué-es (*Was-sein*) (*essentia*) del *Dasein* tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*) (Heidegger, 1967: 42), es decir, desde la *Existenz* o el ser propio al cual el *Dasein* de una u otra manera siempre se conduce. Luego, el maestro de Alemania señala que el existenciario *Existenz* no puede ser asimilado en modo alguno al término tradicional de *existentia*, puesto que este último concepto significa *Vorhandenheit/Vorhandensein* y esta última no es una forma de ser que se corresponda con el modo de ser del *Dasein*. De esta manera, Heidegger deja sentado que la *Existenz* debe ser pensada por oposición a la *Vorhandenheit/Vorhandensein* o, lo que es lo mismo, a la *existentia*. Este es el segundo sentido que Martin Heidegger le otorga al vocablo *Existenz*.

Asimismo, la noción de *Existenz* aparece asociada -en este apartado- a los conceptos de comprender (*Verstehen*) y de posibilidad (*Möglichkeit*), siendo el ser al cual se conduce el *Dasein* su más peculiar posibilidad (Heidegger, 1967: 42). Ahora bien, expuesto el concepto heideggeriano

---

<sup>17</sup> Aquí se patentiza como Heidegger piensa al *Dasein* por oposición a lo que él denomina *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Éste posteriormente -como se verá- será un sentido que Heidegger, específicamente, atribuirá a la noción de *Existenz*.

<sup>18</sup> En este caso, el uso de las comillas pretende deslindar al vocablo esencia del sentido que, tradicionalmente, le fuera otorgado por las ontologías del pasado. Lo mismo ocurre cuando Heidegger vuelve a utilizar el concepto *esencia (Wesen)* en el contexto de este párrafo y destaque que la “*existentia*” tiene preeminencia sobre la *essentia*.

<sup>19</sup> Cuando Heidegger dice que el *Dasein* es *Zu-sein* (tener-que-ser), lo que quiere decir es que el *Dasein*, desde su nacimiento (*Geburt*) hasta su muerte, está obligado a ser de una u otra manera. Heidegger hace referencia al nacimiento como el otro fin del *Dasein*, además de la muerte, cuando realice su reflexión en torno a la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y a la historicidad (*Geschichtlichkeit*) en el capítulo V de la segunda sección de la primera parte de *Sein und Zeit* (Cf. Heidegger, 1967: 373).

de *Existenz* en *Sein und Zeit*, nos proponemos el abordaje de algunos momentos de la estructura esencial *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo)<sup>20</sup>.

## 2. *In-der-Welt-sein* entre los §-§ 12-15

Así como en el § 4 de *Sein und Zeit*, Heidegger ya va a prefigurar, por lo menos, uno de los sentidos de la *Existenz*<sup>21</sup>, también va a destacar que el ser en el mundo es esencialmente inherente al *Dasein* (1967: 13). Sin embargo, no será sino hasta el § 12 que el filósofo de *Meßkirch* tratará sobre este último asunto. Para Heidegger, según hace saber en el último apartado reseñado -el § 12-, el justo punto de partida de la analítica del *Dasein* es la dilucidación del existenciario *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) (1967: 53), que -como bien destaca José Gaos - es una estructura esencial dotada de unidad, pero a la misma tripartita (2013: 56). Los elementos que componen a este carácter de ser son: 1) el mundo (*Welt*); 2) el quien del *Dasein* en su cotidianidad (*Alltäglichkeit*); y, por último, 3) el modo de ser *In-Sein* (ser-en). En esta exposición de ideas, en particular, sólo abordaremos ciertos aspectos de la forma de ser *In-der-Welt-sein*, que involucran sólo a dos de las tres componentes constituyentes nombrados previamente: 1) por una parte, el abordaje inicial heideggeriano en torno al carácter de ser *In-der-Welt-sein* de los §-§ 12-15, donde tendremos que discurrir sobre las temáticas del mundo (*Welt*), el mundo circundante (*Umwelt*) del *Dasein* y los entes que comparecen en este mundo<sup>22</sup>; y 2) por el otro, algunas cuestiones de sólo dos de los tres modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*): la *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”)<sup>23</sup> y lo *Verstehen* (comprender) desarrolladas ambas en contexto del existenciario *In-Sein* (ser-en). En lo que sigue nos proponemos la elaboración de las primeras cuestiones.

---

<sup>20</sup> José Gaos traduce este término por “ser en el mundo”. Jaime Aspiunza, en cambio -aprovechando la distinción en nuestra lengua entre ser y estar-, decide traducirlo por estar-siendo-en-el-mundo, puesto que Heidegger piensa al *Dasein* en términos situados, aun cuando -en la perspectiva heideggeriana- sea más importante lo temporal del *Da* (ahí). Nosotros, en particular, decidimos traducirlo por ser-en-el-mundo siguiendo la tradición gaosiana o hasta de los intérpretes y traductores en lengua inglesa (*being-in-the-world*).

<sup>21</sup> Nuestra hipótesis es que formula ambos, aun cuando sólo uno será atribuido a la categoría *Existenz* en ese momento.

<sup>22</sup> El tratamiento heideggeriano del mundo compartido (*Mitwelt*) y por ende, de las formas de ser *Mitdasein* (estar-siendo-ahí-con) y *Mitsein* (estar-siendo-con) no se producen sino hasta la exposición del segundo componente de la forma de ser *In-der-Welt-sein*. Esto se debe a que el *Dasein*, en el modo de ser cotidiano (*alltäglich*) -es decir, impropio (*uneigentlich*)-, se encuentra dominado o dirigido por otros. Además, Heidegger buscaba simplificar la tematización (1967: 118).

<sup>23</sup> Entre los intérpretes y traductores de Heidegger existen discusiones sobre como traducir este término. Veremos que lo mismo ocurre con el concepto correlativo de *Stimmung*. Según Dreyfus, la palabra *Befindlichkeit* no la encontramos en el lenguaje corriente, sin embargo, Heidegger la acuña en base a una expresión cotidiana: *Wie befinden Sie sich?* (¿Cómo se encuentra usted?) (1991: 168). Gaos, en particular, decide traducirla por “encontrarse” en el sentido de estar triste, alegre, etcétera (2013: 124). Rivera, en cambio, por disposición afectiva. Según Jaime

Luego de haber realizado una enumeración de los elementos constitutivos del modo de ser *In-der-Welt-sein* en el § 12, Heidegger apunta que resulta imperiosa la caracterización preliminar de la noción de *In-Sein*. Posteriormente -en el § 28-, Heidegger dirá que esta elaboración anticipada de esta última forma de ser radica en la necesidad de no perder de vista el todo estructural de existenciario *In-der-Welt-sein* (1967: 131).

Ahora bien, para tratar en este apartado el concepto de *In-Sein* (ser-en), Heidegger recurre al recurso -casi constante- de exponer primero cómo pensaría el asunto la tradición filosófica, para luego destacar su propia conceptualización disruptiva. Por ello, el filósofo de *Meßkirch* enuncia, en principio, que el vocablo *In-Sein* puede mentar la forma de ser de un ente en otro ente, es decir, una relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, que por otra parte es susceptible de ser ampliada (Heidegger, 1967: 54). Este es el modo de pensar *In-Sein* desde la interpretación del ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Heidegger, por el contrario, lo piensa como un existenciario y, por ende, no es sólo un espacial estar uno en otro ente que tiene la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein* (1967: 54).

Para patentizar el sentido del existenciario *In-Sein*, Heidegger recurre al origen etimológico del vocablo “*in*” (“en”)<sup>24</sup>. Dice Heidegger: “«En» viene de vivir, habitar, quedarse; «en» significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, me ocupo de algo; tiene el significado de colo en el sentido de habito y diligo.” (1967: 54)<sup>25</sup>. De este modo, *In-Sein* quiere decir el mundo me es familiar de tal o cual manera. Esto no significa que el *Dasein* no ocupe también un espacio. Sin embargo, esta ocupación del espacio no es simplemente espacial, como pensaba la tradición filosófica<sup>26</sup>. El *Dasein* tiene un modo peculiar de ser en el espacio, que Heidegger llama espacialidad existenciaría (*existenziale Räumlichkeit*) (1967: 56). Cabe destacar que, en este abordaje sobre la espacialidad existenciaría aparece la famosa oposición heideggeriana entre lo ontológico

---

Aspiunza, esta última traducción del vocablo -a diferencia de aquella- presenta un tinte psicológico problemático, puesto que Heidegger en modo alguno quiere connotar un estado psicológico.

<sup>24</sup> El recurso del origen idiomático de las palabras es recurrente en el filosofar heideggeriano -sobre todo, en el filosofar del *Ereignis*-.

<sup>25</sup> Las comillas angulares pertenecen al original.

<sup>26</sup> Este concepto de espacialidad es resultado del concepto de ser como *Realität* (realidad) o *Vorhandenheit*.

y lo metafísico<sup>27</sup>, que Heidegger desarrollará específicamente en sus escritos inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*<sup>28</sup>.

Luego de indicar el sentido del carácter de ser *In-Sein*, Heidegger procede a tematizar el existencial "ser en medio" ("*Sein bei*") del mundo, que se funda en aquel. Este modo de ser persigue destacar que el *Dasein* nunca estaría en relación con el mundo, los entes intramundanos u otro *Dasein* si fuera lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein*. De otro modo -es decir, si el *Dasein*, el mundo, los entes intramundanos y los otros fueran en el modo de *Vorhandenheit/Vorhandensein*-, nunca podrían tocarse, ni estar juntos (Heidegger, 1967: 55). Aquí Heidegger va a marcar una diferencia entre el *Dasein* y los entes intramundanos destacando que el único que puede tocar a otros entes es el *Dasein*. Dos entes intramundanos, aun cuando estos no tengan la forma de ser de *Vorhandenheit/Vorhandensein*, nunca pueden tocarse porque carecen de la forma de ser del ser-en (*In-Sein*).

Seguidamente, el filósofo de *Meßkirch* discurre sobre la facticidad (*Faktizität*), que es la categoría heideggeriana para hacer referencia a la efectividad del *factum* propia del *Dasein* (Heidegger, 1967: 56). Este abordaje, sin embargo, es meramente preliminar y sobre el asunto profundizará más cuando elabore todo lo relativo al modo de ser *Befindlichkeit*, como veremos subsiguientemente.

En el § 12, Heidegger ya perfila la especificación del elemento estructural *Sorge* (cuidado) que caracteriza el trato del *Dasein* con los útiles (*Zeuge*) en el mundo circundante (*Umwelt*): el existencial *Besorgen* (ocupación)<sup>29</sup>. En este tratamiento temático, Heidegger especifica que es necesario deslindar a este último término de todo contenido marxista. El concepto ocupación no ha sido elegido porque el *Dasein* sea preeminentemente económico y práctico (Heidegger, 1967: 57). Lo mismo hace cuando aborda el elemento estructural *Sorge* (cuidado), apuntando que

---

<sup>27</sup> En un momento, Heidegger apunta que hay un motivo metafísico y no ontológico para no ver la estructura de la espacialidad existencial o para quitarla de en medio por anticipado y que se encuentra presente en la definición que concibe al ser humano como una cosa espiritual luego puesta en el espacio (1967: 56).

<sup>28</sup> Con posterioridad a *Sein und Zeit*, Heidegger utiliza el vocablo metafísica (*Metaphysik*) para nombrar las posiciones teóricas que conciben al ser como *Vorhandenheit/Vorhandensein*, es decir, que interpretan erradamente al ser. Una muestra concreta de ello está en la lección inaugural del 24 de julio de 1929 en la Universidad de Friburgo de Brisgovia titulada: *Was ist Metaphysik?* (Cf. Heidegger, 1976: 103-122).

<sup>29</sup> Gaos traduce este vocablo por "curarse de".



en el *Dasein* no hay predominancia de la práctica por sobre la teoría como podría sugerir esta noción<sup>30</sup>.

Para finalizar, Heidegger asevera que la forma de ser *In-sein* (ser-en) no es una peculiaridad que el *Dasein* pudiera o no tener (1967: 57). El *Dasein* no simplemente es y luego tiene que vérselas con un mundo. Es mundano -en su ser- desde su nacimiento, instante en el que comienza a ser su ahí (*Da*).

En el § 13, Heidegger se detiene a tematizar específicamente sobre la cuestión del conocimiento del mundo (*Welterkennen*) como ejemplar representativo de la estructura *In-Sein*. Aquí el maestro de Alemania persigue mostrar que *Dasein* no coincide con sujeto (*Subjekt*) y mundo (*Welt*) con objeto (*Objekt*) (Heidegger, 1967: p. 60), como sostiene la tradición filosófica. También romper con el desdoblamiento afuera-adentro, para sostener que el *Dasein* es, más bien, apertura (*Erschlossenheit*)<sup>31</sup> y que, por ende, se encuentra referido al mundo. No sale desde una interioridad al encuentro de lo trascendente. De esta manera, Heidegger logra superar la dicotomía interioridad-exterioridad y romper con la tesis de que *Dasein* coincide con sujeto y mundo con objeto.

Ahora bien, en el § 14, Heidegger ya se encarga de efectuar una caracterización inicial del elemento estructural mundo (*Welt*), que recibirá un tratamiento pormenorizado a lo largo de varios párrafos, incluyendo los del capítulo IV referidos al quien del *Dasein* en su cotidianidad (*Alltäglichkeit*). Para iniciar el abordaje del elemento estructural *Welt*, Heidegger realiza, primeramente, una exposición pormenorizada de cómo pensaría el asunto la tradición, para luego desarrollar su propia perspectiva.

El primer paso para ver los entes que se muestran dentro del mundo puede consistir en la enumeración de lo que hay en el mundo y luego pintar el aspecto de estos entes y contar lo que se ofrezca en ellos (Heidegger, 1976: 63). Esta descripción es característicamente pre-fenomenológica, puesto que se detiene en lo ente y no en el ser del ente. También, se puede

---

<sup>30</sup> Cf. Heidegger (1967: 193).

<sup>31</sup> Sobre esta forma de ser Heidegger profundizará en el § 28 de *Sein und Zeit*, al momento de trabajar todo lo relativo al existencial *In-Sein* (ser-en). En la interpretación de Ernst Tugendhat, el correlato en *Sein und Zeit* del modo de ser *Erschlossenheit* es el concepto *Lichtung* (claro) (1970: 259). Siguiendo al mismo autor, estas conceptualizaciones vendrían a reemplazar el binomio husserliano *Intentionalität-Gegebenheit* (intencionalidad-lo dado). El término *Erschlossenheit*, por otra parte, ocupa el lugar del vocablo conciencia (Tugendhat, 1982: 60) propio de las filosofías del sujeto.

creer que describir fenomenológicamente el mundo consiste en fijar en conceptos categoriales - no existenciaros, por ende<sup>32</sup>- el ser de los entes dentro del mundo, que tiene la forma de ser de lo que Heidegger llama *Vorhandenheit/Vorhandensein* (Heidegger, 1976: 63). Los entes de dentro del mundo, desde esta perspectiva -dice Heidegger- son las cosas, cosas naturales y cosas “dotadas de valor” y su coseidad o cosidad (*Dinglichkeit*) es el problema (1967: 63). Esta formulación, en la óptica del filósofo alemán, logra trascender lo óptico, para introducirse en lo ontológico. Sin embargo, no da con el fenómeno del mundo, aun cuando se aborde ontológicamente el asunto. Por ende, “*ni la representación óptica de los entes intramundanos [innerweltlichen Seienden], ni la interpretación ontológica del ser de estos entes dan como tales en el fenómeno del «mundo»*” (Heidegger, 1967: 64)<sup>33</sup>. En otras palabras, con el vocablo mundo no se piensa al conjunto de entes que, no teniendo el modo de ser del *Dasein*, comparecen en su mundo -mundo circundante (*Umwelt*), específicamente-, ni tampoco el ser de los reseñados entes.

Mundo, para Heidegger, es un existenciaro del *Dasein*, al igual que la mundanidad (*Weltlichkeit*). No es una determinación de los entes intramundanos. Este desarrollo, sin embargo, mostró que el vocablo mundo (*Welt*) es un término equívoco y por ello, Heidegger considera fundamental la tarea de efectuar una discriminación de los posibles sentidos que esta categoría puede asumir, para luego determinar la significación propia. Dice Heidegger:

1. Mundo se usa como un término óptico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ahí-delante [*vorhanden*] dentro del mundo.
2. Mundo funciona como un término ontológico y significa el ser de los entes nombrados en el número 1. De hecho, «mundo» puede convertirse en el título de una región, cada una de las cuales abarca una multiplicidad de entes; por ejemplo, mundo significa, tanto como en el habla o discurso de «mundo» del matemático, la región de objetos posibles de las matemáticas.
3. Mundo puede volver a comprenderse en un sentido óptico, pero ahora no como el ente que el *Dasein* no es esencialmente y me puedo topar intramundaneamente, sino como aquello «en que» [*worin*] un *Dasein* factico «vive» [*lebt*]. Mundo aquí tiene un significado pre-ontológico. Aquí de nuevo hay diferentes posibilidades: mundo quiere decir el mundo «público» [*öffentliche*] del nosotros o el mundo circundante [*Umwelt*] «propio» [*eigene*] y más cercano (doméstico).

---

<sup>32</sup> Para hacer referencia a los modos de ser de los entes intramundanos (*innerweltlichen Seienden*), específicamente, Heidegger utiliza la palabra categorías (*Kategorien*), por contraposición al concepto existenciaros (*Existenzialien*), que es la noción equivalente usada por el maestro de Alemania para significar las estructuras esenciales que hacen a la forma de ser del *Dasein*. La equivalencia entre los conceptos de existenciaro y categoría radica en el hecho de que ambos se ubican en un plano ontológico y en modo alguno, óptico (Cf. Heidegger, 1967: 88).

<sup>33</sup> La cursiva y las comillas angulares pertenecen al original. La aclaración entre corchetes me pertenece.

4. Finalmente, mundo denota el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad* [*Weltlichkeit*]. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos «mundos», pero encierra en sí el a priori de la mundanidad en general. (1967: 64-65)<sup>34</sup>

El sentido que Heidegger le otorga a la palabra *Welt* es la significación expuesta en tercer lugar (1967: 65). Por ende, aquello en donde el *Dasein* vive. Consecuentemente, el filósofo de *Meßkirch* no concibe al mundo como la totalidad de entes que, no teniendo la forma de ser del *Dasein*, pueden presentarse ante éste en el modo de ser de lo *Vorhanden*. Tampoco como el ser de la totalidad de estos entes, que es la significación expuesta en segundo término.

Ahora bien, dirigiéndonos al § 15 de *Sein und Zeit*, cabe señalar que aquí Heidegger ensaya una reflexión sobre el ser de los entes que comparecen ante el *Dasein* en su mundo circundante (*Umwelt*). A estos entes Heidegger los llama entes intramundanos (*innerweltlichen Seienden*) o pertenecientes al mundo. Desde Platón y Aristóteles -dice Heidegger-, estos entes fueron denominados con la palabra cosa (*Ding*) y su ser fue concebido, erradamente, como *Dinglichkeit* (coseidad, cosidad o cósico) (1967: 67). En definitiva, al igual que el *Dasein*, fueron interpretados -en su ser- como *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Según Heidegger, para que esto ocurra es fundamental el despliegue de un proceso de desmundanización (*Entweltlichung*), donde los entes se le muestran al *Dasein* como cosas. La transición, en última instancia, de la conducta práctica a una teórica (Heidegger, 1967: 357), que incluye dentro de sí, por lo menos, dos momentos: tematización y objetivación.

Para Heidegger, los entes intramundanos comparecen ante el *Dasein*, regular e inmediatamente, como útiles (*Zeuge*) y son en su ser *Zuhandenheit/Zuhandensein* (ser-a-la-mano). De ahí el error de la tradición, aunque curiosamente -apunta Heidegger- los griegos poseían un concepto adecuado para referirse a las “cosas” (“*Dinge*”): el término *πραγματα* (*pragmata*). (1967: 68). Sin embargo, dejaron ontológicamente oscuro el carácter pragmático de los *pragmata* y los definieron como “meras cosas” (“*bloße Dinge*”) (Heidegger, 1967: 68).

Expuesto el tratamiento heideggeriano de los §-§ 12-15 de *Sein und Zeit*, nos proponemos la elaboración de uno de los modos constitutivos del ahí (*Da*) del *Dasein*: la forma de ser *Befindlichkeit* (“disposición afectiva”).

---

<sup>34</sup> La cursiva y las comillas angulares pertenecen al original. Las aclaraciones entre corchetes me pertenecen.

### 3. *Dasein* como *Befindlichkeit*

Como bien destaca Heidegger en *Prolegomena*, los afectos y sentimientos han recibido un abordaje mínimo en la historia de la filosofía europea, privilegiando, más bien, la razón (1979: 353). En Heidegger, en cambio, aquellos aparecen en un primer plano por sobre la racionalidad. Con la idea de que el *Dasein* es -en su ahí- *Befindlichkeit*<sup>35</sup>, Heidegger pretende reivindicar el carácter constituyente de los afectos en el ser del ente humano. De esta manera, el conocer (*Wissen*) o el conocimiento (*Erkenntnis*) se erige en modos de ser derivados<sup>36</sup> y fundamentados en la afectividad (Heidegger, 1967: 136), aun cuando en algún momento pudieran tener primacía sobre la *Stimmung*<sup>37</sup>. Lo mismo ocurre con la voluntad (*Wille*) o el querer (*Wollen*)<sup>38</sup>. En otras palabras, el modo de ser de un sujeto (*Subjekt*) no es la forma de ser fundamental de los seres humanos, lo que significa una ruptura con la tesis aristotélica del *lógos* como proposición (*Aussage*). Para Heidegger, una prueba concreta de que la *Befindlichkeit* implica un abrir más originario que el conocer radica en el hecho de que el *Dasein* no pueda saber porque vive su propio ser como una carga cuando hay ausencia de un temple de ánimo definido (1967: 134).

Ahora bien, el tratamiento heideggeriano de la *Befindlichkeit* y su correlativa *Stimmung* en el § 29 no pretende erigirse en una psicología de los sentimientos (Heidegger, 1967: 134). El *Dasein*, para Heidegger, siempre está en determinado temple, aun cuando éstos le pasen inadvertidos o sean indefinidos. No puede, por ende, carácter de temples.

Igualmente, en la *Befindlichkeit* -destaca Heidegger- es abierta la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*)<sup>39</sup>, que es definida como un “que-es y tiene-que-ser” (“*Daß es ist und zu sein hat*”)<sup>40</sup> (1967: 134). Sin embargo, tanto el de dónde (*Woher*), como el hacia dónde

---

<sup>35</sup> Este existenciarío junto con el comprender (*Verstehen*) y el habla o discurso (*Rede*) son los modos de ser de la apertura (*Erschlossenheit*).

<sup>36</sup> En *Prolegomena*, el § 20 está destinado a abordar el conocer como modo derivado de ser-en (*In-Sein*) (Cf. Heidegger, 1979: 215-226).

<sup>37</sup> El concepto *Stimmung* es utilizado por Heidegger para referenciar la forma de ser óptica de la *Befindlichkeit*. Por ende, existe una relación de dependencia ontológica entre ésta y aquella. Según Pablo Redondo Sánchez, la traducción gaosiana del término por “estado de ánimo” no es la más apropiada, puesto que adosa connotaciones psicologistas (2005: 14) de las que Heidegger pretende desembarazarse. Por esta razón, es mejor traducirlo por temple de ánimo o simplemente, temple, ya que el concepto “acorde” que es la otra alternativa resulta marcadamente extraño para el lenguaje ordinario, aun cuando prescinda de tintes psicológicos (Redondo Sánchez, 2005: 15).

<sup>38</sup> La eventual primacía del conocimiento o de la voluntad sobre la afectividad es, para Heidegger, simplemente momentánea, puesto que esta última es la que fundamenta el querer y el conocer.

<sup>39</sup> Gaos traduce este vocablo por “estado de yecto”.

<sup>40</sup> En esta formulación aparece el sentido de *Zu-sein* (tener-que-ser) expuesto por Heidegger en el § 9 y el concepto de necesidad para-existenciaría (*paraexistenziale Notwendigkeit*) de Oskar Becker.

(*Wohin*) del *Dasein* permanecen oscuros, siendo ambas cuestiones enigmas que ni el conocimiento científico, ni las religiones pueden dilucidar<sup>41</sup>. Este “que-es” de la facticidad de la condición de arrojado no es identificable con la efectividad de lo *Vorhanden* y además es tanto acogida como repelida por el *Dasein* (Heidegger, 1967: 135). Por otra parte, el extravío del *Dasein* en el estado-de-caído (*Verfallenheit*) se debe en última instancia a la facticidad de la condición de arrojado a la que se encuentra entregada existencialmente la disposición afectiva y ésta, a su vez, determina el comprender en el cual el *Dasein* puede extraviarse (Heidegger, 1967: 144).

Nuestros temples -agrega Heidegger- sólo pueden ser gobernados desde su opuesto (1967: 136), pero en modo alguno podemos librarnos de toda *Stimmung*. Esta última no proviene ni de afuera, ni de adentro, sino que emerge del ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) del *Dasein* (Heidegger, 1967: 136). El templo, de igual modo, no consiste en una aprehensión refleja de lo interior, ni es ningún estado interno que se exterioriza. Consecuentemente, no cabe concebir a la *Stimmung* y a la *Befindlichkeit* desde una perspectiva psicológica.

Ahora bien, habiendo tratado algunos aspectos del existencial *Befindlichkeit*, nos disponemos a tratar el asunto del comprender.

#### 4. *Dasein* como *Verstehen*

Otro momento de ruptura con la tesis aristotélica de que el *Dasein* presenta la forma de ser de un sujeto (*Subjekt*), lo encontramos claramente en la idea de que el *Dasein* es eminentemente *Verstehen*. En la filosofía heideggeriana, esta última noción asume una renovación respecto de la tematización que sobre el asunto había desplegado Dilthey en el siglo XIX y reconoce a la *natürliche Einstellung* (actitud natural) husserliana como uno de sus antecedentes<sup>42</sup>, aun cuando Husserl siga pensando que lo que sale al encuentro del yo son realidades efectivas ahí-presentes

---

<sup>41</sup> Heidegger asocia al conocimiento científico con las pretensiones de fijar el de dónde del *Dasein* y a las religiones con el hacia dónde.

<sup>42</sup> Husserl destaca que el yo está referido al mundo circundante (*Umwelt*) en esta actitud natural. De esta última actitud, para Husserl, están presas hasta aquellas filosofías que se auto-perciben como estrictas -en este caso, los planteos teóricos del positivismo lógico-. Sin embargo, es posible la asunción de otra actitud: la fenomenológica (*phänomenologische*). Esta última actitud, para Husserl, permite abreviar a formas teóricas exentas de prejuicios. Ahora bien, para la asunción de la actitud fenomenológica es necesaria la concurrencia de dos reducciones: 1) la reducción eidética; y 2) la reducción trascendental. Según Roberto Walton, se puede iniciar por cualquiera de las dos reducciones, sin embargo, ambas deben concurrir para llegar al fenómeno trascendental puro (1991: 59).

(*Wirklichkeiten vorhanden*) u objetos reales (*wirkliche Objekte*)<sup>43</sup> y que entienda, además, que es posible asumir puntos de vistas estrictos o libres de presuposiciones.

En la filosofía de Dilthey, lo *Verstehen* es concebido como un método de conocimiento propio de las ciencias del espíritu (*geisteswissenschaften*), mientras que el explicar (*Erklären*) se corresponde con las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*). Heidegger cuestiona esta famosa dicotomía estableciendo que el comprender no es una forma posible de conocimiento diferente del explicar, sino que, más bien, es una forma de ser del *Dasein*, donde todo explicar echa raíces (1967: 336). Además, Dilthey desarrolla una concepción psicologizada de la comprensión con la que también Heidegger desacuerda. Para Dilthey, lo *Verstehen* es *Einfühlung* (empatía) o *einfühlen* (empatizar). Esta idea de comprender, para Heidegger, implica concebir al *Dasein* como un ente cerrado (*Verschlossenheit*), encapsulado en sí mismo o aislado de los otros (1979: 334), que tiene que salir desde su “interioridad” al encuentro de aquello que se encuentra “afuera” y busca ser comprendido. Partiendo de la base de que el *Dasein* nunca está solo -puesto que ser-solo (*Alleinsein*) es una forma deficiente de ser-con (*Mitsein*) (Heidegger, 1967: 120)- y que además se caracteriza por la apertura (*Erschlossenheit*), resulta verdaderamente absurdo, para Heidegger, pensar el comprender en estos términos. Como el *Dasein* es aperturidad, no existe este desdoblamiento entre un afuera y un adentro, que es la piedra angular de esta perspectiva sobre la comprensión. En este apartado de *Prolegomena* -§ 26-, Heidegger también se encarga de cuestionar la hipótesis teórica diltheyana que sostiene que el conocimiento histórico es el resultado de la tarea de empatizar con los otros del pasado. El mundo (*Welt*) transmitido a través de fuentes, monumentos y vestigios ya no tiene otros con los que se pueda empatizar -suponiendo que la idea de empatía no sea un absurdo-, sino sólo restos de su mundo (Heidegger, 1979: 335). Por lo tanto, la comprensión de un mundo ajeno perteneciente al pasado no opera según la idea de comprender como empatía.

Ahora bien, el concepto de comprender heideggeriano, como veremos subsiguientemente, cuando desarrollemos todo lo relativo al *Zirkel des Verstehens* (círculo del comprender), también implica un cuestionamiento a la hipótesis husserliana que sostiene la posibilidad de abreviar a formas teóricas libres de presuposiciones.

---

<sup>43</sup> Cf. Husserl (1976: 56-57).

El abordaje pormenorizado de la comprensibilidad (*Verständigkeit*) se produce recién en el § 31 de *Sein und Zeit*, cuando Heidegger examine los modos de ser constitutivos del ahí (*Da*) en el cual el *Dasein* es. Según Ángel Xolocotzi Yáñez, el modo de ser óptico del comprender es, para Heidegger, la posibilidad (*Möglichkeit*)<sup>44</sup>, así como la *Stimmung* es la expresión óptica de la *Befindlichkeit* (2015: 13)<sup>45</sup>. En este apartado, Heidegger indica –entre otras cosas– que tanto la *Bedeutsamkeit* (significatividad), como el comprender mismo son co-abiertos en lo *Worumwillen*<sup>46</sup> (1967: 143). Esta es una cuestión fundamental para comprender la interacción practico-operativa del *Dasein* con el mundo. Asimismo, Heidegger desarrolla también todo lo relativo a los caracteres de ser *Sein-können* (poder-ser) y *Entwurf* (proyecto), puesto que ambas formas de ser residen ontológicamente en la comprensión (*Verständnis*). La posibilidad, además, es interpretada como la última determinación positiva (*letzste positive ontologische Bestimmtheit*) del *Dasein* y como determinada por la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*) (Heidegger, 1967: 143-144). Las posibilidades del *Dasein* son yectas o arrojadas (*geworfen*).

El asunto de la *Sicht*<sup>47</sup> y sus respectivas especificaciones<sup>48</sup>, que acompañan al trato del *Dasein* con los útiles (*Zeuge*), con sus semejantes en el mundo público y menos próximo y consigo mismo es elaborado por Heidegger en este mismo apartado, puesto que el comprender en tanto proyecto es visión (Heidegger, 1967: 146). Sin embargo, este último tópico es tematizado por Heidegger desde por lo menos el § 15 de *Sein und Zeit*, cuando el maestro de Alemania discorra sobre uno de sus modos: la circunspección (*Umsicht*). No obstante, cuando plantea el tema del comprender es que persigue realizar un análisis más pormenorizado sobre la cuestión.

Ahora bien, dirigiéndonos específicamente a la cuestión del círculo del comprender abordada por Heidegger en el § 32 de *Sein und Zeit*, cabe decir que, para el maestro de Alemania,

---

<sup>44</sup> *Möglichkeit* (posibilidad) es un término modal que Heidegger aborda en el § 31 de *Sein und Zeit* junto a dos expresiones modales más: la *Wirklichkeit* (realidad efectiva) y la *Notwendigkeit* (necesidad). En las perspectivas de Oskar Becker y Adrián Bertorello, éstas no son las únicas modalidades que podemos encontrar en *Sein und Zeit*. El primero, por ejemplo, habla de una necesidad para-existencial (*paraexistenziale Notwendigkeit*) producida por la facticidad (*Faktizität*) de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), que se distingue de la necesidad existencial (*existenziale Notwendigkeit*) (Cf. Sattler, 2011: 174). El segundo, en cambio, desarrolla todo un sistema modal a partir de una distinción entre modalidades *de re* y *de dicto* (Cf. Bertorello, 2012: 62-69).

<sup>45</sup> Según Mateo Belgrano, misma relación cabe entre la *Rede* (habla o discurso) y el lenguaje (*Sprache*) (2018: 7).

<sup>46</sup> Gaos traduce este concepto como “por mor de qué” y Rivera como por-mor-de.

<sup>47</sup> Gaos lo traduce como “ver” y Rivera -en cambio- como visión.

<sup>48</sup> La *Sicht* (visión) se especifica como *Umsicht* (circunspección) en el trato del *Dasein* con los útiles y por el contrario, como *Rücksicht* (respeto) en la relación del *Dasein* con sus pares. Claramente, este es uno de los antecedentes del concepto de *perception* de Merleau-Ponty.

el ser del ente humano se caracteriza por estar siempre comprometido en una circularidad constituida por la comprensión y la interpretación (*Auslegung*). En otras palabras, interpretamos siempre aquello que ya hemos comprendido de alguna manera (Escudero, 2016: 281). La interpretación es definida por Heidegger como la articulación y apropiación de un comprender (1967: 231-232), cuya característica principal es su carácter temático, por contraposición a la atematicidad o pre-reflexividad de la comprensibilidad. Además, toda interpretación se fundamenta en la *Vorstruktur* de lo *Vorbabe* (haber-previo), la *Vorsicht* (mirada-previa) y lo *Vorgriff* (concebir-previo). Lo *Vorbabe* refiere al horizonte de sentido adquirido previamente e incuestionado, que permite tanto una primera comprensión del contexto en el que salen al encuentro entes, como de los entes mismos. La *Vorsicht*, en cambio, determina la direccionalidad de la interpretación, lo que implica señalar la perspectiva en la que se sitúan en cada caso los entes que nos salen al encuentro. Por último, lo *Vorgriff* remite al bagaje conceptual con el que contamos y que, en primer término, guía y hace posible la interpretación poniendo en palabras lo que ya se tiene y se ve, es decir, lo *Vorbabe* y la *Vorsicht* (Escudero, 2016: 278-280).

Para Heidegger, no existe posibilidad de evitar este círculo de la comprensión que es constitutivo del ser del ente humano. De ahí, la crítica del filósofo de *Meßkirch* a los historiadores que pretenden crear una historiografía que, al igual que el conocimiento de la naturaleza<sup>49</sup>, sea independiente del punto de vista del contemplador (Heidegger, 1967: 152) o al propio Husserl que pretende constituir una filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*). Sin embargo, Heidegger no ve al círculo del comprender como una imperfección inevitable o como algo que debe ser evitado (1967: 153). Será imperfecto o un círculo vicioso (*circulus vitiosus*) mientras no se ingrese en él de un modo justo (Heidegger, 1967: 153). Ingresar de un modo justo significa, para Heidegger, la determinación del mirar, haber y concebir previos desde las cosas mismas, como reza el método fenomenológico -en este caso, claramente hermenéutico<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> El conocimiento de la naturaleza tampoco puede evitar el círculo hermenéutico. Todo explicar (*Erklären*), en cuanto descubrir comprendiendo lo incomprendido, tiene su raíz en el comprender (Cf. Heidegger, 1967: 336).

<sup>50</sup> Los especialistas en la filosofía heideggeriana observan que el Heidegger se produce una renovación de la fenomenología y del método fenomenológico, constituyendo así una fenomenología hermenéutica y un método fenomenológico-hermenéutico.



## Conclusiones

La noción heideggeriana de *Existenz* claramente pretende superar la herencia aristotélica que interpreta al ser del ente humano en términos de *Vorhandenheit/Vorhandensein*. Por lo tanto, se constituye en un aporte fundamental para la tradición filosófica en pos de la comprensión del *Dasein* como verdaderamente es. Además, los aspectos tratados a lo largo de este trabajo en torno al carácter de ser *In-der-Welt-sein* (ser-en-el-mundo) buscan sentar diferencias respecto de la exegesis aristotélica que concibe al ser del ente humano como un sujeto (*Subjekt*) sin mundo (*weltlos*). En la visión heideggeriana de *Sein und Zeit*, el mundo (*Welt*) es una forma de ser constitutiva del *Dasein*, que lo caracteriza desde el mismo momento en el que comienza a ser su ahí (*Da*). Además, la afectividad y el comprender a-temático en tanto formas de ser de la apertura (*Erschlossenheit*) son existenciaros originarios que fundamentan a otras maneras de ser que en el pasado eran concebidas como fundamentales. Es el caso de la investigación científica, el conocer y el pensar. De esta manera, Heidegger supera las filosofías de la conciencia o del sujeto, lo que implica notoriamente una expansión aleitológica de la mirada y que resulta evidentemente de la aplicación concreta del método fenomenológico.

## Referencias

- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Belgrano, M. (2018). "La esencia poética de la obra de arte. Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* y 'El origen de la obra de arte'", *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 38, pp. 3- 18.
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Traducción de H. A. Cianneschi, Buenos Aires: Oinos.
- Bertorello, A. (2012). "Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades en *Sein und Zeit*", en: F. De Lara (Ed.), *Studia Heideggeriana, vol. II*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 57-70.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-World. A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Massachusetts: Massachusetts Institute Technology Press.
- Escudero, J. A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger, Vol. 1*, Barcelona: Ed. Herder.
- Gaos, J. (2013). *Introducción a El ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, M. (1976). *Was ist Metaphysik?* (GA 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III/1), Nijhoff: Den Haag.
- Kisiel, Th. (1995). *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles: University of California Press.
- Nietzsche, F. (2007). "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", en: *Sobre verdad y mentira*, Buenos Aires: Ed. Miluno, pp. 23-47.
- Presas, M. A. (1991). "Heidegger, crítico de Husserl" en *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, pp. 73-84.
- Redondo Sánchez, P. (2005). *Filosofar desde el temple de ánimo: la "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Satler, J. (2011). *Phänomenologie und Ontologie bei Oskar Becker*, Hagen: Dissertation Fernuniversität Hagen.
- Tugendhat, E. (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1982). *Traditional and analytical philosophy. Lectures on the philosophy of language*, Traducción de P. A. Gerner, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Volpi, F. (2012), *Heidegger y Aristóteles*, Traducción de M. J. De Ruschi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2015). "Introducción", en: Á. Xolocotzi Yáñez (Ed.), *Studia Heideggeriana, vol. IV*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 9-20.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2016). "Mundo circundante y mundo de vida en 1919", en: J. A. Escudero (Ed.), *Studia heideggeriana, vol. V*, Buenos Aires: Ed. Teseo-Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, pp. 71-97.
- Walton, R. (1991). "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del filosofar*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas, pp. 59-71.