

La experiencia en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger: una ruptura con la tradición filosófica

*The Experience in Being and Time by Martin Heidegger:
a Break with the Philosophical Tradition*

JUAN MANUEL HERNÁNDEZ AGUILAR**

Doctor en Filosofía de la Universidad del Valle.
Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Colombia.
juan.hernandez@unad.edu.co

IVANIA LUCÍA CAICEDO BACCA*

Magister en educación el línea, Universidad Nacional Abierta y a Distancia. Colombia.
ibania.caicedo@unad.edu.co

RECIBIDO EL 04 DE MAYO DE 2025, APROBADO EL 12 DE JUNIO DE 2025

RESUMEN

El texto examina la noción de experiencia en el pensamiento de Martin Heidegger, destacando su carácter ontológico y su diferencia con concepciones empíricas o psicológicas. Inicia con la interpretación de la experiencia como comprensión del ser y su manifestación en el mundo, subrayando su naturaleza interpretativa. Posteriormente, se analiza cómo Heidegger critica la separación sujeto-objeto en la filosofía cartesiana y kantiana, mostrando que el *Dasein* no es un sujeto aislado, sino un ser-en-el-mundo. Se profundiza en la estructura temporal del *Dasein*, su relación con el cambio y la persistencia, así como en su comprensión del tiempo como condición de posibilidad de la experiencia.

Se explora el vínculo entre experiencia y lenguaje, señalando cómo la existencia también se comprende a través de narrativas compartidas. Asimismo, se abordan experiencias existenciales

fundamentales como la muerte, la culpa y la conciencia, resaltando su papel en la constitución del sentido. Finalmente, se compara la experiencia receptiva prepredicativa con la experiencia categorial, siguiendo aportes de Husserl y otros fenomenólogos, para destacar que toda experiencia está atravesada por una comprensión previa del ser. También, se concluye que la experiencia, lejos de ser una simple captación de datos, constituye el modo mismo de acceso al ser y a la existencia auténtica.


PALABRAS CLAVE

Comprender, *Dasein*, experiencia, ser y tiempo.

ABSTRACT

The text examines the notion of experience in the thought of Martin Heidegger, highlighting its ontological character and its distinction from

*  <https://orcid.org/0000-0001-5862-7410> Google Scholar

**  <https://orcid.org/0009-0005-3103-7302> Google Scholar



empirical or psychological conceptions. It begins with the interpretation of experience as an understanding of being and its manifestation in the world, emphasizing its interpretative nature. Subsequently, it analyzes how Heidegger critiques the subject-object separation found in Cartesian and Kantian philosophy, showing that *Dasein* is not an isolated subject but a being-in-the-world. The analysis delves into the temporal structure of *Dasein*, its relation to change and persistence, as well as its understanding of time as a condition of possibility for experience.

The connection between experience and language is explored, pointing out how existence is also understood through shared narratives. Likewise, fundamental

existential experiences such as death, guilt, and conscience are addressed, emphasizing their role in the constitution of meaning. Finally, the text compares pre-predicative receptive experience with categorial experience, following contributions from Husserl and other phenomenologists, to underscore that all experience is permeated by a prior understanding of being. In sum, it concludes that experience, far from being a mere reception of data, constitutes the very mode of access to being and to authentic existence.

KEY WORDS

Being and Time, *Dasein*, experience, understanding.

El concepto de experiencia antes de Heidegger

La noción de experiencia ha sido objeto de profundas transformaciones a lo largo de la historia de la filosofía, evolucionando desde una comprensión empírica y sensorial en la antigüedad hasta una articulación epistemológica compleja en la modernidad. Antes de Martin Heidegger, el concepto se configuró como un problema transversal a la metafísica, la gnoseología y la antropología filosófica, adquiriendo sentidos diversos según el sistema filosófico en que se insertaba.

En la filosofía antigua, la experiencia fue generalmente subordinada a la razón y la intuición de esencias. Para Platón, por ejemplo, la experiencia sensible constituía apenas un primer peldaño del conocimiento, incapaz por sí sola de conducir a la verdad, dado su carácter mutable y engañoso. La episteme se alcanzaba únicamente mediante la reminiscencia de las ideas, accesibles por vía del alma racional. Aristóteles, en cambio, si bien otorgó mayor dignidad a la experiencia (*empeiría*), la consideró todavía como una forma inferior de conocimiento respecto del saber científico (*epistēmē*) o el saber técnico (*technē*). La experiencia, entendida como acumulación de percepciones individuales que permiten reconocer regularidades, servía como punto

de partida para la inducción, pero carecía de necesidad universal (Ferrater Mora, 1994).

Durante la Edad Media, la experiencia quedó sujeta a la primacía del conocimiento revelado y a la metafísica cristiana. No obstante, en pensadores como Roger Bacon y Duns Escoto se observa un interés creciente por la experiencia empírica como fuente válida de saber. Este giro se consolidaría con el surgimiento del nominalismo y el empirismo medieval, donde la experiencia comenzaba a cobrar protagonismo frente a la razón pura y la autoridad doctrinal. En este periodo, la experiencia conservaba todavía un valor limitado, en parte subordinado a la lógica y la teología, pero comenzaba a perfilarse como una instancia crítica frente a los saberes sistemáticos cerrados (Ferrater Mora, 1994).

Con el advenimiento de la modernidad, la experiencia adquiere una centralidad inusitada en el pensamiento filosófico. En Bacon y Locke se la erige como fundamento del conocimiento humano. Para Locke, la mente humana es una *tabla rasa* que se llena a partir de la experiencia, ya sea por la sensación externa o por la reflexión interna. La experiencia se convierte así en la materia prima del conocimiento, desplazando los conceptos innatos. Este enfoque empírico será continuado por Berkeley y Hume, aunque este último radicaliza su análisis al poner en cuestión la noción de causalidad como mera costumbre derivada de la experiencia, sin necesidad lógica (Ferrater Mora, 1994).

Por otro lado, Kant reformula radicalmente el concepto al introducir la noción de experiencia como síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento. La experiencia ya no es mera recepción pasiva de impresiones, sino una actividad estructurada por categorías a priori del entendimiento. Así, para Kant, la experiencia es conocimiento *empírico sintetizado por estructuras trascendentales*, lo que marca un punto de inflexión en la tradición moderna y abre la vía hacia una comprensión fenomenológica de la experiencia (Ferrater Mora, 1994).

Posteriormente, autores como Fichte, Schelling y Hegel desarrollarán concepciones idealistas donde la experiencia ya no es tanto del individuo empírico, sino del espíritu absoluto, que se despliega dialécticamente. Esta visión transforma la experiencia en expresión de la autoconciencia del sujeto trascendental-ideal, elevándola a un plano especulativo (Ferrater Mora, 1994).

Así, el recorrido previo a Heidegger muestra cómo el concepto de experiencia se fue complejizando, oscilando entre lo empírico y lo trascendental, entre la pasividad sensorial y la actividad constituyente. Sin embargo, será con Heidegger cuando la experiencia se resignifique radicalmente en términos existenciales, como *Erlebnis* y *Erfahrung*, y pase a entenderse en clave ontológica, ya no exclusivamente epistemológica pues la experiencia, tal como fue concebida en la tradición filosófica occidental hasta el siglo XIX, se articuló en términos empíricos, gnoseológicos y en ocasiones metafísicos. Como se mostró en el estado del arte precedente, dicha experiencia era entendida bien como acumulación sensible (*empeiria*), bien como operación mental estructurada por categorías en el caso de Kant, o incluso como manifestación del espíritu absoluto en lo que refiere Hegel. En todos los casos, la experiencia remitía a un tipo de relación entre un sujeto cognoscente y un objeto, ya sea sensible, inteligible o dialéctico. Se trataba, en resumen, de una instancia de conocimiento, un modo de acceso a lo real bajo el predominio del modelo sujeto-objeto (Ferrater Mora, 1994).

Sin embargo, Heidegger (1927/2003) en *Ser y tiempo* reformula radicalmente esta concepción. Para él, la experiencia no es un modo de conocer sino un modo de ser. En lugar de situarse en la estructura tradicional de la conciencia representacional, Heidegger ubica la experiencia en el horizonte de la existencia fáctica del *Dasein*, es decir, del ente que somos cada uno de nosotros en la cotidianidad. Así, la experiencia deja de ser un acto epistemológico y pasa a ser una forma de apertura al ser, que siempre está ya implicada en el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) del *Dasein*.

Una de las rupturas centrales que Heidegger introduce es el desplazamiento del concepto de experiencia desde el campo de lo vivido (*Erlebnis*) —como fenómeno interior de la conciencia— hacia lo que él denomina *Erfahrung*, que es la experiencia en tanto tránsito, encuentro o afectación por el mundo, es decir, experiencia ontológica y no psicológica. Heidegger critica el enfoque fenomenológico tradicional —incluso el de Husserl en ciertos pasajes— por reducir la experiencia a contenido intencional de la conciencia, dejando fuera su dimensión temporal y existencial más radical.

En *Ser y tiempo*, la experiencia verdadera se da cuando el *Dasein* se enfrenta con su propio ser, especialmente en momentos de angustia

(*Angst*), muerte (*Tod*) y resolución (*Entschlossenheit*). Estas experiencias no son objetos de conocimiento sino modos de revelación de la estructura ontológica del ser del *Dasein*. Por ejemplo, la experiencia de la angustia no nos informa de algo “en” el mundo, sino que nos desvela que el mundo entero puede perder su sentido, que somos arrojados y finitos. En ese sentido, Heidegger propone que lo fundamental no es la experiencia como conocimiento, sino la apertura a la comprensión del ser en la temporalidad (Heidegger, 1927/2003).

Frente a la tradición que concebía la experiencia como una vía de acceso a datos o contenidos –fácticos, conceptuales o ideales–, Heidegger pone en juego una experiencia existencial, donde el sujeto ya no se distingue del mundo, sino que es su forma de apertura. Esta experiencia está marcada por la temporalidad (*Zeitlichkeit*), pues el *Dasein* es esencialmente ser-en-el-tiempo, no una sustancia ni un sujeto representacional. La experiencia fundamental del *Dasein* es la comprensión de su propio ser como posibilidad y finitud, no como objeto frente al cual se posiciona.

En contraste, mientras que la tradición preheideggeriana abordaba la experiencia en clave epistémica, Heidegger inaugura una ontología de la experiencia, en la cual esta no es producto de una conciencia receptiva, sino forma de existencia fáctica, afectiva y proyectiva. Este giro abre la puerta a una fenomenología hermenéutica de la existencia, que marcará profundamente el desarrollo de la filosofía continental del siglo XX.

La experiencia en Heidegger: estado de la cuestión y orientación metodológica

A partir de este trasfondo conceptual, Heidegger (1927/2003) en *Ser y tiempo* reconfigura el concepto de experiencia, desplazándolo desde el eje epistemológico hacia una dimensión ontológica-existencial. El presente estudio tiene por objeto examinar el modo en que se constituye el concepto de experiencia en el pensamiento de Martin Heidegger, particularmente en su obra *Ser y tiempo* (Heidegger, 2023a), así como en otros escritos fundamentales del autor. A partir de una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, se busca poner de relieve que la noción de experiencia en Heidegger no remite a una captación empírica ni a una operación de la conciencia individual, sino que se configura como una forma originaria de acceso al ser, anclada en la estructura

existencial del *Dasein*. Para ofrecer una comprensión sistemática el texto se organiza en una secuencia analítica en la que, en primer lugar, se expone la crítica heideggeriana a la dicotomía sujeto-objeto heredada de la tradición cartesiana y kantiana, con el fin de mostrar cómo dicha ruptura es superada mediante la categoría de ser-en-el-mundo. En segundo término, se aborda la estructura temporal del *Dasein*, destacando la función constitutiva del tiempo en la configuración de la experiencia. En tercer lugar, se examina el vínculo entre experiencia y lenguaje, considerando especialmente el papel del logos como apertura al mundo y posibilidad de interpretación. Posteriormente, se analizan algunas experiencias existenciales fundamentales —como la culpa, la muerte y la conciencia— que permiten comprender cómo la experiencia se articula en el marco de una ontología existencial.

Asimismo, se dialoga con el concepto de experiencia tal y como aparece en Husserl (1994) y Patocka (2005) para profundizar en la distinción entre experiencia prepredicativa y categorial, señalando cómo toda forma de experiencia está mediada por una comprensión previa del ser. Esta reconstrucción conceptual permite, finalmente, situar la noción de experiencia en el centro del proyecto heideggeriano de una ontología fundamental, que no solo reformula el problema del conocimiento, sino que plantea una comprensión radical del existir humano como apertura a la verdad del ser.

En este sentido se propone que la experiencia, en el marco del pensamiento heideggeriano, debe entenderse como una estructura ontológica que posibilita tanto la interpretación como la manifestación del ser, desplazando así las concepciones tradicionales que la reducen a la mera percepción sensorial o a la función representacional de la conciencia. Se propone así una lectura integral de la experiencia como fenómeno fundante del existir humano, que trasciende lo subjetivo para incluir lo ontológico y lo intersubjetivo.

Se expone así una lectura integral de la experiencia como fenómeno fundante del existir humano, que trasciende lo subjetivo para incluir lo ontológico y lo intersubjetivo. Esta perspectiva exige repensar la constitución del sujeto más allá del paradigma cartesiano y kantiano, donde la experiencia es reducida a una función de la conciencia individual o a una síntesis de representaciones. Frente a esto, Heidegger sugiere que la experiencia humana se arraiga en una comprensión más originaria: la experiencia prepredicativa, aquella en la que el mundo se

nos da antes de ser tematizado por el juicio categorial. Esta distinción permite poner en cuestión las estructuras lógicas tradicionales que, como muestra la crítica de Heidegger a Kant, no logran captar el modo en que el sujeto está ya inmerso en el mundo.

El concepto de experiencia que se despliega en el pensamiento de Heidegger, tal como lo muestra el presente análisis, se distancia de las concepciones empíricas o representacionales que han dominado la tradición filosófica moderna. En lugar de comprender la experiencia como una captación sensorial o una operación de la conciencia aislada, Heidegger la concibe como una forma de apertura ontológica al ser, vinculada estructuralmente al estar-en-el-mundo del *Dasein*. Esta experiencia no se limita a un dato objetivo o a un fenómeno interno, sino que se configura como el acontecimiento en el que el ser se desvela en la cotidianidad, en el uso de los entes y en las situaciones existenciales fundamentales. La experiencia, en este sentido, no es una categoría abstracta, sino una vivencia radicalmente interpretativa, atravesada por la comprensión, la disposición afectiva y la temporalidad en la que es posible rastrear acorde a los textos más cercanos a la obra de *Ser y tiempo*:

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 este 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 (Barragán y Cépeda, 2018, p. 121).

La experiencia como apertura ontológica: Heidegger y la reconstrucción fenomenológico-hermenéutica del concepto

La noción de experiencia en el pensamiento de Martin Heidegger ha sido objeto de múltiples interpretaciones en el marco de la fenomenología contemporánea. Diversos estudios han subrayado la distancia que Heidegger establece respecto de las concepciones clásicas de la experiencia —tanto empíricas como trascendentales—, proponiendo en su lugar una comprensión que se sitúa en el horizonte de una ontología fundamental. Autores como Escudero (2009), Petrella (2023), Garcés Ferrer (2018), Expósito Roperro (2017) y Rodríguez Suárez (2019) han coincidido en destacar que la experiencia, en el

pensamiento heideggeriano, no remite a una función representacional de la conciencia, sino que se constituye como un modo de apertura originaria del *Dasein* al ser.

Estas investigaciones han permitido delimitar los principales ejes de transformación del concepto de experiencia en Heidegger: la superación de la estructura sujeto-objeto, la incorporación de la afectividad como condición de apertura, la interpretación del tiempo como estructura constitutiva y el papel del lenguaje como mediación hermenéutica. Asimismo, se ha puesto énfasis en la importancia de la experiencia prepredicativa y en la crítica a las categorías lógicas del conocimiento tradicional. Desde esta perspectiva, el logos, la facticidad y la cotidianidad emergen como claves interpretativas para pensar la experiencia no como un contenido mental, sino como la condición de posibilidad de la manifestación del ser.

Acorde con esta línea interpretativa, la presente investigación adopta un enfoque fenomenológico-hermenéutico de raíz heideggeriana. El objetivo es reconstruir el concepto de experiencia a partir de su articulación con la existencia fáctica del *Dasein*, poniendo énfasis en los elementos estructurales que la posibilitan: la disposición afectiva, la comprensión, el estar-en-el-mundo y la temporalidad. Frente a las lecturas que reducen la experiencia a su dimensión empírica o epistemológica, se propone aquí una interpretación ontológica que recupera el sentido originario de la experiencia como acontecimiento de desocultamiento del ser. Este posicionamiento busca delimitar explícitamente el sesgo personal del análisis, dejando en claro que la investigación se alinea con una comprensión de la experiencia como fenómeno fundante de la existencia, más allá de cualquier modelo lógico-formal o representacionista:

Ejemplos ofrecidos en *Ser y Tiempo* de estas experiencias son las vivencias de la angustia, de la comprensión de la muerte como posibilidad suprema, del llamado de la conciencia, etc.⁴² Con énfasis en lo que Heidegger llama en estos análisis aislamiento [*Vereinzelung*] queda claro que estas experiencias permiten una vivencia directa del sentido de lo atestado en ellas a través de una neutralización del sentido ofrecido públicamente del fenómeno y un redireccionamiento del comprender a la relación intencional directa entre vida y fenómeno (Ledesma Albornoz, 2021, p.252).

La experiencia como apertura ontológica en *Ser y tiempo*

En este marco, resulta imprescindible examinar la evolución del concepto de experiencia en la obra temprana de Heidegger, particularmente en su tránsito desde la fenomenología husserliana hacia su propia fenomenología hermenéutica. La obra inicial de Heidegger se sitúa en una encrucijada crítica: por un lado, recoge el impulso metodológico de la fenomenología trascendental; por otro, propone una relectura radical del problema del ser. Es en textos como *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* donde se plantea que la experiencia no puede ser pensada desde una subjetividad aislada, sino desde la facticidad de la vida misma. Allí se evidencia que toda experiencia está ya estructurada por el mundo, la afectividad y la temporalidad.

En *Ser y tiempo*, esta conceptualización alcanza su madurez. Aunque el término experiencia no ocupa una posición temática central, su estructura está plenamente desplegada en la analítica existencial. El *Dasein*, en tanto ser-en-el-mundo, no se relaciona con los entes desde una posición neutral o teórica, sino desde una apertura constitutiva que lo vincula con su mundo a través del uso, la interpretación y la disposición afectiva. Así, la experiencia se configura como acontecimiento ontológico: es la condición de posibilidad para que algo pueda mostrarse, comprenderse y ser asumido en su sentido. A través del análisis de estructuras como la angustia, la culpa o la conciencia, Heidegger muestra que la experiencia auténtica permite que el ser se desvele en su verdad, es decir, en su carácter de *aletheia*.

Por tanto, este capítulo sostiene que el concepto de experiencia en Heidegger no puede comprenderse sino como el lugar desde el cual emerge el sentido mismo de la existencia. No se trata de un fenómeno aislado o derivado, sino del modo en que el ser humano entra en relación con el mundo y consigo mismo. Este posicionamiento, asumido desde una perspectiva hermenéutico-fenomenológica, permite pensar la experiencia más allá del sujeto moderno y de las formas lógicas de la conciencia, articulándola como el fenómeno originario que fundamenta toda posibilidad de interpretación, verdad y existencia.

Desde esta perspectiva, se comprende que la experiencia, en el pensamiento heideggeriano, no puede pensarse sin considerar la estructura ontológica del *Dasein*, es decir, su ser abierto, arrojado y

temporal. La experiencia se convierte en el lugar donde el mundo no solo aparece, sino donde también el *Dasein* se constituye en su posibilidad más propia: la de comprender y habitar un sentido. Lejos de ser una pasividad receptiva o una operación lógica, la experiencia es, en su sentido más radical, un acontecimiento en el que el ser se manifiesta, y en el que el *Dasein* puede apropiarse de sí mismo desde la verdad de su ser.

En consecuencia, esta investigación asume como hipótesis interpretativa que la experiencia, tal como la plantea Heidegger, no puede ser comprendida dentro de las categorías tradicionales de la epistemología ni de la psicología de la conciencia. Se trata, más bien, de un fenómeno ontológico, estructuralmente vinculado a la comprensión del ser. La experiencia no ocurre como un evento aislado, sino como una forma de habitar un mundo ya interpretado, desde una disposición afectiva concreta, en el horizonte de una temporalidad finita. Desde allí, se sostiene que la experiencia auténtica no es acumulativa ni cuantificable, sino transformadora: implica una conversión del modo en que el *Dasein* se relaciona con lo que es.

Así entendida, la experiencia no solo fundamenta la posibilidad de conocer o de actuar, sino que constituye el terreno originario desde el cual es posible toda verdad, toda comprensión y toda existencia. La experiencia es, por tanto, el acontecimiento en el que el ser puede mostrarse en su desocultamiento, siempre bajo el modo del cuidado, la interpretación y la finitud. Esta concepción permite desplazar la mirada desde una fenomenología de la conciencia hacia una fenomenología de la existencia, tal como lo plantea Heidegger (1927/2003) en *Ser y tiempo*, y justifica el enfoque hermenéutico adoptado en el presente trabajo. Se trata, en suma, de repensar la experiencia como el modo originario de habitar el mundo y de abrirse a la pregunta por el ser, más allá de cualquier formalismo lógico o subjetivismo representacional.

En esta dirección, su texto *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* propone que la investigación fenomenológica debe entenderse como el modo de asumir y verificar cómo aparecen los fenómenos y, en esa indagación, lograr una actualización de la cosa bajo una vía hermenéutica. Esta vía implica tratar de seguir el modo en que deben ser tomadas, según una determinación del *mirar*. Este mirar surge de una reflexión filosófica que suspende los presupuestos previos que impiden ver la experiencia misma, la cual permite una familiaridad con el ente. Las ciencias

operan bajo la creencia en una realidad externa a la experiencia y a la teoría. El objetivo de las ciencias es obtener conocimiento de este estado de cosas. Pero la actitud fenomenológica critica el fundamento de la experiencia.

Este enfoque fenomenológico está relacionado con la manera como se presenta el fenómeno, lo que transmite al observar y la atención en las cosas mismas. Es esencial estar familiarizado con el ente en el que se manifiesta el modo en que se percibe la experiencia transmitida, así como con la forma en que se ordenan y analizan los elementos. Esto refleja una concepción y una problemática que responde a la idea concreta de la ciencia. El modo en que el fenómeno se presenta puede resultar, en algún aspecto, tan relevante que llega a sustraerse a la tradición, la cual deja de reconocer que la esencia del fenómeno y su descripción no pueden partir de una actitud natural e ingenua que toma lo que se da como verdadero. Para el fenomenólogo, lo que se muestra directamente no necesariamente revela la esencia oculta de la cosa en sí. Aquello que da la impresión de un acceso directo e inmediato no significa que los objetos deban ser tomados tal y como aparecen, sino que se trata de aprender cómo, a través de esos ocultamientos, se puede superar el punto de partida, arrojando luz sobre la tradición y retornando a lo originario. Este retorno es el que sitúa la propuesta de *Ser y tiempo* a la filosofía ante un preguntar más radical que ponga entre paréntesis la tarea fundamental, que es la pregunta por el ser.

Lo que se busca es una forma de evidencia cuya característica principal consiste en desmontar el punto de vista preestablecido del sujeto-objeto, en el que el aparecer del fenómeno se vuelve importante y se da solo a partir de la experiencia originaria. En correspondencia con esa posición, se configura la posibilidad de entender este nuevo concepto de experiencia como la relación vinculante que posibilita la aparición de los entes en su modo de relación con el ser y el modo en que aparecen los objetos de los que tiene experiencia el *Dasein* a partir de este preguntar radical. En el existir, se ve en la forma como el *Dasein* interpreta esa relación ontológica con el mundo:

Lo anterior significa que el análisis ha de remitirse al modo de ser según el cual estamos en el mundo de un modo cotidiano o, en palabras de Heidegger, con las cosas «a la mano» (*Zuhandenheit*), siendo e interactuando con ellas, y no desde una actitud teórica, la cual deformaría nuestro

objeto de estudio por fundarse en la actitud que Heidegger denomina estar «ante» (vor) las cosas «(Vorhandenheit)». Esta última perspectiva marcaría una distancia entre las cosas y nosotros, de ahí la preposición «ante», que apunta ya a una cierta actitud teórica, frente a la originaria «a la mano» (Zuhandenheit). Habría que ir, en definitiva, «a las cosas mismas» sin imponerles prejuicios o clichés de ningún tipo, de ahí que la cuestión del método y el recto acceso se tornen puntos decisivos (Expósito Roper, 2017, p. 64).

La posibilidad de interpretación radical al mirar algo y el determinar activo a la vista en cuanto a cómo se configura supone tener de antemano lo que es y lo que no es. Ese tipo de postura se aleja del esquema sujeto-objeto, en que se entiende la experiencia bajo la postura del conocimiento, en contraposición a la mirada fenomenológica, que comprende la experiencia como vivencia y existencia, incluso, acentuando esta diferencia puede rastrearse que:

(...) Heidegger, siguiendo a Husserl, descarta el criterio «género/especie», entendido como eje metodológico del funcionamiento de las ciencias empíricas, para poder acceder al «algo originario» o preteórico; e) en el último párrafo cerraremos el artículo sobre la elaboración por parte de Heidegger de una filosofía fenomenológica como ciencia preteórica de la «vivencia (Erlebnis)», fundada en el distinto uso del párrafo 24 de las Ideas de Husserl, es decir, en la intuición hermenéutica (Petrella, 2023, p. 272).

Para el esquema del sujeto-objeto, el centro está en la conciencia del *yo pienso*, que tiene enfrente a los objetos de la naturaleza; se determina que la percepción establece las posibilidades de relación en las cuales el sujeto, previo a esa construcción, define la manera en que los objetos se conocen. Este esquema se configura a partir de la historia tradicional, bajo los productos que identifican en un principio al sujeto aislado del mundo como una manera en que solamente puede constatar lo que se entiende por la ciencia y el modo como se investigan los objetos de la experiencia. Sin embargo, cabe mencionar que, tanto para la teoría del conocimiento como para la perspectiva fenomenológica de Heidegger, la experiencia se presenta como una condición de acceso al mundo. Según Waldenfels (2017), el matiz radica en que este concepto adquiere una perspectiva más amplia en la reflexión fenomenológica de Husserl y Heidegger:

Hablo de “caminos” como lo hace Husserl de vez en cuando y como Heidegger recomienda con todo detalle, para retornar al significado inicial de la palabra griega *methodos*. Se requiere de un camino en la experiencia, porque la experiencia es algo que bien es verdad que nosotros conocemos, pero no entendemos en significado propio. Esto es válido por ejemplo para el acontecimiento, para todos familiar, del nacimiento, que pierde su simplicidad cuando preguntamos por él expresamente. Descubrimos allí una anterioridad particular una vida que brota, los ingredientes de otros, traumas tempranos, la recepción como niño natural o adoptado, revestimientos narrativos, y en todo descubrimos un yo que siempre conserva los rasgos de un Lo Es (Waldenlfels, 2017 p. 416).

En su texto *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Husserl (1994) establece que la validez de sus verdades siempre es independiente de todas las verdades de las ciencias positivas. Para esto, Husserl plantea que desde la aritmética se extraen consecuencias a partir de las proposiciones ganadas de manera comprensible e independientemente de los axiomas, pero esta verdad no está fuera de ellos, porque es una verdad formal (Husserl, 1994). Sin embargo, es pertinente cuestionarse sobre las verdades lógicas y las formalidades objetivas que no han sido abordadas por la fenomenología. Que sean positivas no significa únicamente que se las comprenda usualmente como vinculadas a positivities, sino que efectivamente pueden siempre comprender algo. Este algo es lo juzgable, lo concordante a lo idéntico, y el referir eso a una ontología formal en tanto no han surgido de una actitud fenomenológica, pues no se ha dejado de lado aquello que agrega la conciencia y que puede suprimir la lógica posible de las premisas. Heidegger terminará por alejarse de esta misma postura:

En la fenomenología de Husserl, el concepto de epojé se redefine de una manera más radical, como un cambio fundamental de actitud no sólo respecto al conocimiento y a las teorías ya existentes, (lo que se aparenta a la suspensión del juicio) sino también frente a la realidad misma, cambio de actitud que Husserl describe con las imágenes de de poner entre paréntesis la existencia del mundo y de los sujetos y objetos reales para quedarse únicamente con la experiencia de la conciencia pura, analizable por un observador desinteresado, lo que Heidegger, asistente y discípulo de Husserl a partir de 1918, terminaría por rechazar para orientar la fenomenología hacia la hermenéutica (León, 2009, p-269).

El tránsito desde la fenomenología de Husserl hacia la hermenéutica del *Dasein*

¿Por lo tanto, si se pregunta en qué medida las constataciones fenomenológicas y ontológicas son independientes entre sí, o hasta qué punto son verdades sobre la subjetividad pura y las verdades objetivas, significa o puede significar que existe la independencia entre las constataciones fenomenológicas y ontológicas? La respuesta, en palabras de Husserl, muestra que evidentemente hay una cierta dependencia que parte de la cosa que existe realmente y que se constituye en un saber cuyos juicios son verdaderos y cuya validez descansa en la experiencia. Es aquí donde la palabra aparece para establecer que se puede intuir un suelo de estructuras experienciales, a priori, en relación con lo que el intérprete puede dar cuenta desde lo ya interpretado de un posible experimentar. Si se juzga sobre cosas, se formulan juicios positivos:

mitos juicios acerca de cómo son esas cosas, y juicios existenciales de estilo positivo; si juzgo que tales cosas se encuentran (que hay esas cosas) respecto a este o aquel tiempo, en estos o aquellos lugares del mundo naturalmente no juzgo solo sujetos que estarían y sobre su conciencia experiencial o de cualquier otro tipo, es decir, no juzgo de modo puro sobre dicha conciencia en tanto tiene experiencia de esas cosas (Husserl, 1994, p. 158).

Esta forma de juzgar bajo la idea de la vivencia separa a Husserl de la posición psicológica, pues el experimentar y el pensar humano por las cosas permite vislumbrar a la experiencia como una posibilidad de positividad. Sin embargo, es posible experimentar las cosas como propias y también determinar que tenemos una experiencia en común; y sobre esta experiencia, las cosas posibles: cómo son, dónde y cuándo existen, y cómo se han transformado, lo cual ha determinado causalmente otras. En la actitud dirigida hacia las posibilidades, se trata entonces, de establecer cómo dichas cosas se determinan como posibilidades, es decir, como pensables.

No obstante, este planteamiento no se limita a cuestionar el ser de las cosas, sino que también implica un juicio objetivo sobre la objetividad, ya sea simple o inexistente, que se encuentra implícita en la temática de la *epojé*. En este contexto, es posible indagar sobre una temática pura de la subjetividad, en la que se tiene experiencia de un objeto específico

o, en términos más generales, de las cosas en sí. Así, se puede afirmar que, en esta evidencia, se presentan verdades que siempre pueden ser confirmadas.

La tematización no se confronta con una verdad empírica, óptica u ontológica si se adopta una actitud natural que ignore la verdad fenomenológica. Puede que se juzgue esto como algo falso respecto a una manera de constatar una evidencia que no obedece a cuestiones positivas, pero hay que recordar que la experiencia óptica, objetiva y positiva es un tránsito de la experiencia o evidencia fenomenológicas, que choca de algún modo con lo fenomenológicamente experimentado. Ambos juicios y conocimientos son independientes, pero eso no significa que las verdades en ambos lados tengan entre sí una posición contraria.

Mientras se juzgue de manera fenomenológica, se abre el universo, la subjetividad pura y, según las realidades y posibilidades, se tiene siempre como permanente una experiencia del mundo y, eventualmente, también la vida al natural, las positivities ideales que ejercen como evidencia matemática o de cualquier otro tipo de ontologización. La fenomenología parte de considerar a la vida también desde su experiencia y no de simplificar desde el juicio logicista, sino de hacer valer otra expresión, en la medida en que las experiencias positivas, como los juicios y demás actos de conciencia positiva, no son más que actos singulares, aspectos infinitos del ser que compone el campo de las verdades positivas como verdades existentes.

Lo que se comprueba con el juicio de verdad es que, al preguntar por su fundamento, se puede retornar a encontrarlo, y esto se ve en la transformación a través de la *epojé*. Se trata del mismo juicio, de la experiencia, del mismo teorizar que modifica su práctica y conserva el contenido sin renunciar al sentido, y a esa actualización exclusiva respecto a la situación de quien lo vivencia. Husserl, como la subjetividad que conoce verdades, atiende a una experiencia que reflexiona y verifica a través de una fundamentación que permite expresar lo que se vive. Esta vivencia de la evidencia no solo emite juicios generales, sino que también se apropia del ser verdadero. Para Husserl, la esfera de la subjetividad implica una experiencia válida que posibilita la constitución del sentido. Esta experiencia del sentido no se reduce a un mero registro de datos, pues la experiencia subjetiva implica una interpretación:

Experiencia es siempre interpretación. La silla, la mesa, el aula y el resto de las cosas con las que nos encontramos, *pragmata*, son competencias del entender y del interpretar, no de la mera recepción. Lo cual no significa que sean nuestras creaciones. Más bien al contrario: la comprensión a pesar de que no es una recepción pasiva es comprensión de algo que es, es comprensión precisamente porque es comprensión de un cierto ente. Todas estas estructuras son estructuras de nuestras relaciones con el ser, de nuestra comprensión del ser, a partir de cuyo fundamento y solo a partir de él nos podemos encontrar con los entes, ya se trate de entes otros o propios, distintos o semejantes a nosotros mismos (Patocka, 2005, p.188).

Lo anterior nos invita a reconsiderar la forma en que interactuamos con nuestro mundo circundante. Al ver la experiencia como interpretación, se destaca la importancia de cada individuo, quien aporta su propio contexto y entendimiento a la experiencia, lo que la hace única y multifacética. Al interpretar los objetos y las situaciones, también estamos influidos por nuestras experiencias pasadas, por la cultura y la sociedad. Esto significa que la comprensión es un proceso social y compartido, lo que podría llevar a diferentes interpretaciones de la misma experiencia, dependiendo de las perspectivas de cada individuo.

Recordemos que, al hablar de actitud fenomenológica, es necesario entender que la *epojé* es un poner entre paréntesis la actitud natural que observa de manera ingenua la realidad dada. Mediante la *epojé*, incluso se interpelan los hábitos y el mundo conocido o predado, con el fin de comprender la esencia o estructura de un fenómeno en el mundo circundante; esto es, ir a las cosas mismas. Esta actitud fenomenológica interpela el mundo “ya familiarizado con lo ente” (Heidegger, 2023, p. 99). En ese sentido, Heidegger se apoya en la fenomenología de Husserl para poner entre paréntesis lo que se ha aprendido, incluidas las tradiciones, lo que posteriormente se ve reflejado en la demolición ontológica que Heidegger (2023) desarrolla en el parágrafo 6 de *Ser y tiempo*, puesto que la tradición encubre y “obstruye el acceso a las fuentes originarias de donde fueron tomados, en forma parcialmente auténtica, las categorías y los conceptos que nos han sido transmitidos” (p. 42).

El ámbito de los objetos abre una comprensión fenomenológica en el *Dasein*, en el modo en que los útiles empleados en la vida cotidiana dejan ver una experiencia, es decir, un trato con el mundo. De esta forma, para Heidegger:

El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teoréticamente en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos. Aquello que ha sido finalizado en la actividad del trato productivo (*Poiesis*), aquello que está a la mano y disponible para una eventual utilización: esto es lo que propiamente es. Ser significa ser-producido y, en cuanto producido, en cuanto algo que resulta significativo para el trato, también significa estar-disponible (Heidegger, 2002, p. 57).

Al hablar de una experiencia fundamental, Heidegger la relaciona con una dimensión ontológica que facilita el acceso al verdadero motivo que origina la ontología aristotélica. Así, el ámbito del ser se relaciona con las maneras y perspectivas en que se articula el ser. Si la investigación tiene por objeto un experimentar, este se desarrolla en su carácter ontológico, y al mismo tiempo, incluye de manera previa un movimiento co-dado que posibilita el acceso al verdadero motivo que origina la ontología aristotélica.

Precisamente en la *Física* de Aristóteles, la interpretación como fenómeno pleno debe interpretarse en relación con su objeto, el modo en que este se aborda en la práctica de la investigación. En relación con la experiencia fundamental, en la que el objeto viene predado como punto de partida, la investigación se vincula con la actividad constituida de la puesta en marcha. Esto se refiere al modo concreto de nombrar y articular conceptualmente el objeto. De esa manera, el sentido ontológico se extrae de la experiencia fundamental del objeto. El horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprende teóricamente en su contenido real, sino que, para Heidegger, remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos.

Que el yo sea determinado por la *poiesis*, es decir, por lo que está a la mano y disponible para una eventual utilización; esto es, en sentido estricto, aquello que propiamente es. Ser producido resulta significativo, pues implica no estar disponible en tanto objeto de circunspección. Esto puede rastrearse en los libros *A* y *B* de la *Física* de Aristóteles.

Heidegger interpreta que la experiencia fundamental es la base de la investigación que determina el modo de la donación del objeto. La experiencia parece mostrar la perspectiva en la que se configura y las categorías explicativas que surgen del análisis orientado de esa manera. Es la experiencia práctica de la vida, recuperada a partir de la destrucción histórica. Con base en lo anterior, Escudero (2016) establece que el tema de la verdad que ocupa la filosofía se vincula con la experiencia fáctica de la vida humana y no tanto con el problema de las concepciones del mundo.

En los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger (2006) habla del término de experiencia como un suelo que modifica el modo de acceso originario con miras a aquello por lo que se pregunta. Es la carne de la que depende. En el párrafo 17, el concebir lo que es propio y verdadero para la elaboración de la pregunta depende de lo más originariamente que se lo experimente en la relación del ser con el modo en que se lo comprenda ontológicamente. Cuanto más se logre sustraer los prejuicios y se tome a esta experiencia por ella misma. Aquello por lo que se pregunta incluye en Heidegger una relación con el logos y la experiencia griega, que se experimenta con la idea no de revivir la pregunta, sino de repensar la cuestión acerca de lo que el ser es, en la misma experiencia de su preguntar, en cuanto se experimenta aquello que no logra hallar una estructura que fije la pregunta. Experimentar y explicar el propio experimentar, explicitar ese ente que somos nosotros mismos, y que, por lo que hace a su modo, se da lo que es lo más lejano y lo que logra capturar las estructuras del propio fenómeno. En cierta manera, ya venía ya preparada por la filosofía griega, pues en ella –aunque no se llegó al extremo de la materialización– se experimentó el mundo, conforme a un rasgo natural del conocer: como *prágmata*, es decir, como aquello con lo que el quehacer tiene que ver (Heidegger, 2006).

Esta experiencia que reclama aquí Heidegger es una diferenciación entre el experimentar ópticamente de un modo que es claro ontológicamente y que no tiene por qué quedar claro. Esto significa que el mundo no

se experimenta de la manera en que algo se cree saber, sino en la que el *Dasein* se experimenta en su constitución más elemental del ser, a saber, en cuanto *este-siendo-en-el-mundo*, él mismo en su experiencia como ente que descubre aquello con lo que está en relación. Pues esta experiencia descubre siempre en relación, y no es desfigurada por teoría alguna del conocimiento. Heidegger piensa una totalidad en la experiencia del mundo, no como una mente aislada del mundo que tiene necesariamente que saltar del *cogito* al *sum* constantemente para evidenciar lo que es. Es por ello por lo que propone el ser-en-el-mundo como existenciario que desoculta esta relación:

Según el autor de *Ser y tiempo*, lo decisivo en toda experiencia de lo cor-poral (*Erfahrung des Leiblichen*) es su constitución existencial o mundana. Por eso, lo que se precisa es un desarrollo suficiente de la constitución del existir (*Dasein*) como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)⁹, especialmente de algunos de sus fenómenos ontológicos constitutivos (Rodríguez, 2019, p. 191).

En esta misma línea resulta pertinente recordar la interpretación que ofrece Gaos (1993) en su traducción y glosa de *Ser y tiempo*, cuando subraya que incluso en su forma vulgar, la experiencia del tiempo remite a una estructura ontológica más profunda del *Dasein*. Gaos (1993) señala que:

El hablar del pasar del tiempo da expresión a esta 'experiencia': el tiempo no se deja detener. Esta 'experiencia' sólo es posible a su vez sobre la base de un querer detener el tiempo [...] El estar a la expectativa olvidando y presentando de la existencia impropia es la condición de posibilidad de la vulgar experiencia del pasar del tiempo (p.113).

Esta observación permite entrever que incluso las formas impropias o cotidianas de experimentar el tiempo —como el "pasar" de los momentos— descansan sobre una comprensión existencial más originaria. El *Dasein*, en su modo impropio de ser, olvida los instantes que se deslizan y vive a la expectativa de los "ahoras" presentes, lo que constituye una forma de experiencia que, aunque encubridora, testimonia una estructura temporal previa. Así, la experiencia del tiempo se revela como un fenómeno ontológico fundado en la temporalidad del ser-ahí, y no como un simple registro subjetivo o psicológico del cambio.

Por eso recurre al concepto de *logos* para establecer que es el señalar como experiencia que descubre y que hace que veamos lo que debemos experimentar. De ahí que no vea un sujeto aislado de sensibilidad que no logra entender ni orientarse en su mundo. Es por eso que el *Dasein* experimenta encontrarse en el mundo, el pasar de un discurso vinculado con una experiencia natural e ingenua del mundo a un discurso de una experiencia primaria, en cuanto modo de ser del *Dasein*. Pero esa esclerosis del estar interpretado se acentúa aún más, dado que todo discurso comunicado es, a la vez, discurso expresado; y aquello que en tal expresión se manifiesta del estar interpretado –que no es otra cosa que el lenguaje– está sometido a procesos de formación deterioro. El lenguaje, por tanto, comparte el modo de ser del *Dasein* (Heidegger, 2006).

La facticidad del *Dasein* es algo que puede experimentar, y esto es una experiencia originaria, pues es la angustia la que le permite llegar a esto. La facticidad es su propio aquí y su propio en cuanto le presenta la mundanidad en cuanto con el estar-siendo-en-ella. Heidegger (2006) establece entonces que la angustia, como estado de ánimo, es por antonomasia la experiencia del ser. La experiencia, desde la interpretación de Heidegger, es lo que refiere a la posibilidad de la búsqueda de su ser más propio.

Heidegger, en su texto *¿Qué es la filosofía?*, afirma que el lenguaje ordinario, en su representación, se distancia del concepto de experiencia del lenguaje griego. Solo bajo la interpretación del *logos* y del *légein* es posible aproximarse mediante el diálogo y no la recreación que remite a un co-responder. Es decir, implica un estar y comprender en relación.

Pero, sobre todo, la actual representación del lenguaje está lo más alejada posible de la experiencia griega del lenguaje. La esencia del lenguaje se manifiesta a los griegos como *λόγος*. Sin embargo, ¿qué significa *λόγος* y *λέγειν*? Sólo hoy, a través de las diversas interpretaciones del *λόγος*, comenzamos lentamente a penetrar con la mirada en su esencia originariamente griega (Heidegger, 2004, p. 24).

Lenguaje, logos y experiencia del ser en la cotidianidad

La manera en que se entiende y utiliza el lenguaje hoy en día se distancia significativamente de la comprensión que los griegos tenían

del mismo. Esto implica una pérdida de la profundidad y el significado que el lenguaje tenía en su contexto original. Por este motivo, Escudero (2009), en *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, cita a la experiencia como un modo de descubrir: “*Erfahrung* remite más al hecho de aprender o descubrir algo a partir del mundo exterior, mientras que *Erlebnis* indica una experiencia con un intenso afecto sobre la vida interior de uno” (p. 80).

En contraste, *Erlebnis* se centra en las vivencias que generan un profundo impacto emocional en la vida interior del individuo. Este concepto pone de relieve la subjetividad y la conexión emocional inherente a las experiencias, sugiriendo que el conocimiento no es únicamente una cuestión de datos externos, sino que también está influenciado por las emociones y la existencia personal.

Esto concuerda con la experiencia que hace el ser humano de sí mismo: normalmente no experimenta lo general y lo individual como contrarios que en él subsistan; antes bien, lo propio para él lo experimenta justamente como necesario y general sin que por ello se sienta determinado ajenamente (Gutiérrez, 2009, p. 205).

La experiencia, tal como se comprende en *Ser y tiempo*, se articula desde el *factum* del *Dasein*, en consonancia con la crítica heideggeriana a la tradición que separa sujeto y objeto. A partir de *Ser y tiempo*, se puede plantear, una persecución de este concepto, que no aparece como existencial, sino como posibilitador en algunos pasajes de la obra. En el parágrafo 3 de *Ser y tiempo* aparece por primera vez la palabra experiencia acompañada del término interpretación. Se emplea para definir aquella región precientífica en la que se gana el dominio del ser, lo que permitirá definir lo esencial en los conceptos fundamentales, para contraponerlos a la manera en que se ha tematizado el conocimiento a partir de manuales y cuestionamientos ya fijados.

De hecho, no es casual que durante la primera etapa docente de Martin Heidegger en la Universidad de Friburgo (1919-1923) la noción de experiencia adquiriese un protagonismo inusitado, sobre todo si lo comparamos con sus escasas apariciones en *Ser y tiempo*. La filosofía, nos dirá en las lecciones del semestre de invierno (WS) de 1920/21, brota siempre de la «experiencia fáctica de la vida» (*faktische Lebenserfahrung*). Así es como frente al empirismo, el

neokantismo y la teoría del conocimiento que se desprende de la fenomenología, la experiencia que surge de nuestro trato familiar con el mundo se convierte en el nuevo punto de partida de la filosofía (Garcés Ferrer, 2018, p. 440).

Los conceptos fundamentales surgen precisamente de esa experiencia precientífica, y es esta primera apertura la que da acceso a lo propio, respecto a las estructuras fundamentales del ser. En el párrafo 6, acerca de la destrucción de la historia de la ontología, la palabra experiencia surge como un suelo originario desde el cual es posible alcanzar las primeras determinaciones del ser, que serán, en adelante, decisivas dada la destrucción ontológica. En el párrafo 17, la experiencia aparece como un acceso a las cosas y a su determinación frente a un inmediato hallazgo de una multiplicidad de sentidos indeterminada y útil.

Pero es en el párrafo 21, donde la experiencia entra en discusión respecto a una manera de separarse de la diferencia sujeto-objeto.

En lo recordado tengo experiencia de un fragmento de la comprensibilidad de mí mismo (de que en ello se «expresa» el sí-mismo), pero sin una ordenación expresa u objetiva. No necesito reflexionar sobre mí; no necesito referirla a algo.

1. El sentido de relación del tenerme en ello (*comprender*),
2. el sentido del si-mismo — *nexo de significatividad que señala a la estructura de la situación*;
[ad-1) aclarar más la *comprensión*; su conformación como actitud fundamental
ad-2) aclarar con más detalle el concepto de *situación* — la conformación de esta como clase de objetos]
3. vida y *mundo del sí-mismo*: relaciones de significatividad en un conjunto (complejo) relacional;
4. Enfatización de la comprensión — *motivo* — tendencia (cf. la anotación titulada «Comprensión»); *expresión* de nexos de *vivencias* — relaciones *del sí-mismo hacia comprensibilidades*; vivir en el asunto. Dirección del modo de *estar* afectado (—este *vivenciar el sentido*) *por significatividades para un sí-mismo en situaciones*; esfera de la comprensibilidad [187] (*inclusión de la forma originaria* de la «auto suficiencia»): vivir la vida, ganar — apoderarse — perder la vida;

5. No exagerar la *acentuación del yo*, dejarla de lado — *genético-expresivamente* — a l *dejarla de lado, más cerca del origen*;
6. En general, nexo de expresión genético entre situaciones actuales fácticas; vida *histórica*; *protohistoria*, la vida en y para sí;
7. «Análogamente» para la situación y todas las *unidades relacionales constitutivas* (Heidegger, 2014, p. 196-197).

En la cita preliminar, se ofrece un análisis complejo de la experiencia personal y su relación con la comprensión de uno mismo. La mención de que en la memoria se tiene una experiencia inconclusa de uno mismo sugiere que la autocomprensión es un proceso continuo y no lineal. La comprensión no se presenta como una imagen completa, sino como un compuesto de experiencias que nos permiten intuir quiénes somos. La insistencia en vivir la vida para comprenderla remite a una visión más dinámica que la estática ontología cartesiana. La hermenéutica pone de relieve que la comprensión es una experiencia vivida, donde la subjetividad se entrelaza con el mundo en un proceso de interpretación constante. La discusión hermenéutica de la ontología cartesiana permite destacar cómo la comprensión de uno mismo y del mundo se configura en un proceso dinámico, relacional y contextual, en contraposición a la visión dualista y estática del sujeto cartesiano. Esta conexión resalta la riqueza de la experiencia humana y la complejidad del conocimiento, invitando a una reflexión más profunda sobre la identidad y la realidad. En él, la discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo nos habla de la manera en que la experiencia de la dureza y de la resistencia, en la descripción de Descartes, resulta clara en su modo propio de ser, lo que se muestra en la sensibilidad y, con mayor razón, se determina ese modo de ser. Nos habla de la dureza del sentido fenoménico experimentado en sí mismo y determinable en esa experiencia.

Recién entonces, el concepto de experiencia, con una interpretación de la dureza que se extingue en la percepción de la posibilidad de captar el ser en el ente que comparece en esa percepción, es decir, considera que, en esta primera descripción cartesiana, la percepción se convierte en una yuxtaposición de las cosas, que están ahí y que son extensas. Sin embargo, Heidegger advierte que ni la duración ni la resistencia se muestran en absoluto si hay un ente que tenga el modo de ser *Dasein* o, por lo menos, el de un viviente. De esa manera, la crítica en la que Descartes interpreta el ser de *Dasein* cae en la manera de considerarla extensa, es decir, como sustancia. Terminada esta crítica, es posible ver

a la experiencia no desde un tomarse de manera vulgar, sino referirse a la experiencia a la manera de la prefenomenología, que muestra el ente como una cosa, que no es comprensible por medio de la simple sociedad.

Por tal motivo, este concepto sirve entonces para apelar a lo ontológico. Hasta aquí, se tiene una experiencia ingenua de lo cósmico y una experiencia que es capaz de mostrar, mediante la interpretación fenomenológica, la manera en que se accede a la experiencia originaria de este fenómeno. Esto quiere decir que la experiencia cotidiana circunmundana no es capaz de mostrar al *Dasein* de manera adecuada.

Para Heidegger, es importante señalar que la estructura ontológica del *Dasein* se deriva de la comprensión del ser, siendo este abierto a partir de la disposición afectiva y el comprender que constituyen el modo de ser de este análisis de acceso. En el párrafo 43, Heidegger utiliza la palabra experiencia como un estar en el tiempo de las representaciones, lo cual originariamente es algo cambiante en sí mismo y algo permanentemente fuera de la experiencia del *Dasein*, apelando a la lectura kantiana sobre la prueba de lo temporal. Aquí, critica la idea de una experiencia interna, diciendo que el idealismo problemático sostiene la demostración de la experiencia de manera automática y conforme con la conciencia filosófica. Sin embargo, esto no es suficiente. Define entonces la experiencia ontológica existencial como opuesta al idealismo, pues la experiencia busca hacer frente a la apertura de toda remisión de significatividad y considera que la experiencia de la resistencia, es decir, el descubrimiento de lo resistente, solo es posible sobre la base de la aperturidad del mundo.

En este contexto, la experiencia y la resistencia solo están determinadas fácticamente por la dirección del descubrimiento del ente que hace frente dentro del mundo. La suma de estas experiencias, para el filósofo alemán, no conduce a una apertura del mundo, sino que presupone que es precisamente una manera de hacer visible que el estar en el mundo es lo que sostiene la posibilidad ontológica. Esto aparece en el párrafo 44, literal B, al hablar sobre la importancia de entender que el *Dasein* no necesita colocarse ante el ente mismo, en una experiencia originaria, para quedar envuelto hacia este.

En el párrafo 47 se dice que el *Dasein* puede lograr, por su comentario a otros, una experiencia de la muerte. Heidegger habla de la tematización de otras doctrinas sobre la complejidad de la idea de

dar con la experiencia propia y ajena, lo que remite a su posible ser y su correlativo no-ser. Hasta aquí es posible tener un indicio de lo que terminará ligando en el encuentro de la comprensión de la llamada y la culpa. El párrafo 58, apartado que establece la experiencia de la conciencia como una apelación y una llamada de deuda. También se habla de las diferentes experiencias e interpretaciones que plantean la conciencia y que podrían concebirse desde la existencia, pues es la comprensión vulgar de la conciencia la que delimita el acceso a esa etapa de interpretación del poder ser propio.

Experiencias límite: muerte, culpa y conciencia

Para ello, es necesario vincular la experiencia cotidiana de la conciencia con el análisis ontológico. Se habla de la experiencia como un saber, como una experiencia, y de la conciencia que termina en culpabilidad. Se aborda la experiencia de lo que no emerge como llamada y de la experiencia a modo de llamada, que permite, y aquí radica la diferencia, entre el lenguaje y la experiencia natural, y la experiencia originaria. Un acceso que permite ver que la experiencia apunta hacia lo significativo, lo que interpela, mostrando un acercamiento en el que se intenta explicar que incluso la conciencia del *Dasein* cotidiano tiene experiencia de conciencia. Nos pregunta por qué la experiencia tiene una manera de considerar distintas relaciones de la experiencia, acordes con las ciencias y los saberes. Tenemos la experiencia a modo de amonestadora, que, en la manera cotidiana, tiene por definición una conciencia que imita y despierta. Heidegger siempre intenta mostrar que la experiencia cotidiana conoce una única instancia de interpretación, y que se justifica planteando una pregunta que evalúe esa experiencia de la conciencia y permita, mediante este análisis, hacerlo más claro en su forma propia.

La experiencia, hasta donde se ha establecido, obedece a cuestiones de un verdadero acceso, de una manera de dejar que sea el propio fenómeno el que permita acceder.

En el caso, por ejemplo, de la experiencia cotidiana del tiempo, donde se sale de la experiencia del faltar, hablando de un modo efectivo el presente. Heidegger termina por analizar los distintos fenómenos para mostrar las condiciones que enfatiza la experiencia vulgar y la imposibilidad de comprender el modo en que se presenta. Así, resulta la búsqueda de filósofos como Kant y Hegel, quienes abordan la interpretación vulgar del tiempo.

La historia es dinámica, según Heidegger, por ello tanto en nuestra dimensión individual como personal, los hechos o los acontecimientos del pasado están presentes en nuestra existencia individual o colectiva. No se trata aquí de un determinismo, sino que de una realidad que es innegable: nos toca vivir en una época de la humanidad, respondemos a ciertos parámetros culturales, hablamos un idioma específico, tenemos alguna ciencia, etc. (Muñoz, 2016, p. 277).

La historia influye en nuestra existencia, mientras que en *Ser y tiempo*, Heidegger (1927/2003) profundiza en la naturaleza de la experiencia y su conexión con el ser. Juntas, estas ideas subrayan que, aunque estamos inmersos en un contexto histórico que nos moldea, tenemos la capacidad de interpretar, comprender y actuar en nuestro entorno. La dinámica de la historia y la naturaleza activa de la experiencia nos permiten vivir de manera auténtica en el presente, en diálogo constante con el pasado y en proyección hacia el futuro.

El concepto de experiencia, entonces, en *Ser y tiempo* se despliega bajo una profunda crítica a las interpretaciones tradicionales del conocimiento y de la ontología. No es una ontología en el sentido metafísico, sino una ontología fenomenológica radicalmente distinta, desde la que el objeto es la cosa misma y quien va a determinar, de algún modo, la experiencia y la manera de acceso a esa estructura del ser. La experiencia, pues, se presenta como un acceso originario al ser que va más allá de categorías, como las de la filosofía tradicional, como la cartesiana, que limitan la comprensión del *Dasein* como mera sustancia extensiva.

Esa experiencia sugiere no un simple conjunto de percepciones acumuladas, sino la búsqueda de lo esencial del ser, donde la interpretación juega un papel crucial. Esa experiencia es precientífica y permite a los individuos conectar con las estructuras fundamentales del ser, ofreciendo la base para entender conceptos que ignoran las dimensiones afectivas y comprensivas que constituyen la existencia humana. Así, la experiencia no puede reducirse a una simple posición de entidades; más bien, debe considerarse como el modo de aparecer, el modo de acceso, la manera en la que se implica el aparecer y cómo se reconoce, proponiendo una vinculación con lo propio, lo temporal, la apertura, la comprensión y la misma génesis de la apertura de la verdad, como experiencia griega que implica el descubrimiento en la interacción con aquello que se piensa.

La experiencia, pues, se convierte en un puente de comprensión entre la conciencia y la culpa, no como un fenómeno aislado, sino como una constante relación del ser y la existencia que emerge del estar en el mundo. Es por eso que Heidegger diferencia estas experiencias vulgares y, a partir de las experiencias cotidianas, deduce aquella experiencia originaria que le permite revelar más profundamente significados ocultos, los cuales limitan las interpretaciones solo por su acceso inadecuado a la verdad del ser. Entonces, el concepto de experiencia en Heidegger requiere una interpretación que vaya más allá de lo perceptivo y confiere en su esencia un proceso de apertura al ser mediado por el estar en el mundo de la temporalidad y la relación con el mundo, que invitan a una comprensión más profunda del existir del *Dasein*.

La definición de experiencia se centra en la relación entre el *Dasein* y su ser en el mundo. En este documento se propone un concepto de experiencia que no se suscribe simplemente a un acto de conocimiento aislado, sino a una forma de acceso intrínsecamente vinculada al contexto y a la forma en que el *Dasein* se relaciona con el entorno. La experiencia, pues, suscribe un suelo que transforma y plantea la pregunta sobre el ser. Esto implica el modo en que se experimenta algo, lo que afecta directamente a cómo se comprende y se pregunta sobre el ser, además de implicar un matiz ontológico, lo que significa reflejar la esencia del ser mismo, en lugar de un mero conocimiento objetivo. Se enfatiza, entonces, que la experiencia es un acto que se realiza en relación mas no en aislamiento.

Heidegger distingue, pues, entre experimentar óntico y ontológico, sugiriendo que la verdadera experiencia se encuentra en la búsqueda del comprender el ser en su totalidad. Así, la angustia se presenta como el acceso clave a la experiencia, permitiendo confrontar la propia facticidad del *Dasein* y, por ende, descubrir la manera de llegar a la experiencia del ser más propio. Es un proceso relacional en la búsqueda del ser y la comprensión ontológica del mundo, que busca las estructuras fundamentales sobre las que se han planteado las teorías y el conocimiento superficial. El concepto de experiencia, definido en *Ser y tiempo*, no debe entenderse como una categoría presente en el texto, sino como un modo de acceso que se puede extraer de las reflexiones del texto, figurando como una interacción compleja entre el *Dasein* y el mundo. Para Heidegger, es la experiencia la que sostiene y fundamenta las nociones que dan acceso a un verdadero análisis de

los existenciaristas, apartándose de concepciones reduccionistas como lo son la percepción interna y la existencia aislada del sujeto-objeto.

En cambio, su experiencia originaria es una relación fundamental con un mundo persistente y cambiante que se manifiesta fuera del *Dasein* y con el que se vincula. Heidegger critica la dualidad de la experiencia en el concepto moderno, en el que la experiencia surge del interior del sujeto y no de la comprensión del estar en el tiempo y en el mundo, lo que significa que es una experiencia temporal y cuya percepción de la realidad se evidencia en el modo en que se relaciona y aparece a la vista en la misma experiencia al preguntar.

Heidegger destaca en ese aspecto la experiencia del tiempo como una condición de la existencia de algo que se cree que permanece, pero que persiste para que el *Dasein* pueda experimentar lo temporal. Esa experiencia que condiciona la existencia se amplía y nutre no solo en las propias experiencias, sino que comprende su existencia a través de la relación con los otros y el conocimiento con el mundo. Esto quiere decir que tiene una condición ontológica y existencial que no termina con una acumulación de eventos y percepciones, sino que se configura como una relación propia de la existencia, la temporalidad y la finitud.

Se sugiere entonces que sea la experiencia originaria y el acceso a ella lo que condiciona la percepción que se tiene en la interacción con el mundo, así como los aspectos ontológicos y existenciales, en los que la comprensión muestra la manera en que se constituye el modo en que existe el *Dasein* en cada caso. Heidegger sostiene que, incluso en el tiempo, la experiencia originaria del *Dasein* revela que el ser humano se encuentra en un constante estado de posibilidad de cambio, tanto en su interior como en su relación con el tiempo. Esto implica que, aunque hay aspectos que cambian, también hay algo constante dentro de uno mismo. La experiencia que menciona el filósofo se refiere a una apertura que permite confrontar aquello que sostiene la posibilidad ontológica, surgiendo del estar en el mundo en un contexto previamente abierto. Además, la comprensión que se deriva de estas teorías del conocimiento tiende a oscurecer el fenómeno originario de la experiencia.

Heidegger muestra, al volver al concepto aristotélico de verdad, que el *logos* es la forma del ser del *Dasein*, que puede ser tanto descubridora como encubridora. Esta noción se puede relacionar con la noción de *dianoein*, en una función descubridora. Para Heidegger, la verdad se

encuentra en conexión originaria con el *Dasein*, que, solo en la medida en que la comprensión asume su forma de comprenderse, constituye la manera en que se abre al mundo y puede llegar a ser entendida, en la medida en que esta comprensión aclara lo que se descubre al estar en el mundo, encontrando que esta comprensión determina su ser.

Es importante señalar que la noción de verdad y el concepto de experiencia se articulan en la medida en que muestran la apertura al mundo y la temporalidad tal como son experimentadas en el *Dasein*. Heidegger, en lugar de plantear la experiencia desde una visión del idealismo, sugiere una relación ontológica enraizada en el tiempo y el mundo. Esta idea conecta con la noción de verdad, en la que no se trata simplemente de una correspondencia entre un enunciado y un hecho, sino que revela el ser del *Dasein*. Así, la experiencia originaria, que apela a lo que es, descubre el lugar de solo las nociones preconcebidas.

Es precisamente el modo en que teje la verdad a partir de la comprensión de lo que es, que la experiencia se considera temporal e implica estar ligada a una condición cambiante, sugiriendo una interacción con el entorno y descubriendo que las verdades son, en la medida en que el fin es. Esto significa que no son fijas, sino que están condicionadas por la apertura del tiempo y la manera en que se comprende, manifestándose en un constante estar en disposición de la experiencia que se presenta. La comprensión, entonces, no es un simple acto cognoscitivo, sino una manera de relacionarse con el mundo que revela y encubre.

Al referirse, entonces, a la noción de verdad en el *Dasein*, se puede llegar a comprender aspectos del ser, pero también comprender que es el desvelamiento de la verdad, que se manifiesta en la medida en que se abre a lo que lo rodea. Solo entonces es posible hacer el análisis del originario, en la medida en que se ve al ser en cuanto tal y de sus posibilidades y modalidades. Esto ayuda a aclarar la constitución del *Dasein* y el cómo pertenece a la constitución del ser en el mundo, a lo que se llama comprensión.

Resulta, pues, necesario determinar que para lograr ese acceso a la verdad se parte de aquello que hay. Es mediante la identificación de esta visión del originario que se logra descubrir de manera primaria la manera en que se apela a la estructura, en el modo en que se apropia, se descubre. Se pregunta por la noción de posibilidad que despierta la pregunta por la experiencia en *Ser y Tiempo*, en la que el concepto

del logos fue revisado a la luz de la experiencia griega, del lenguaje que determina lo que significa el ver y el aparecer. Cabe mencionar, y es importante mostrar que, tal como lo conciben los griegos, este está ligado al concepto de experiencia.

La verdadera, en sentido griego, y más originariamente que el logos, es la *oísteis*, la simple percepción sensible de algo: La *asisteis* apunta siempre a la idea, es decir, al ente propiamente accesible solo por ella y para ella, como por ejemplo el ver a colores y en este sentido, la percepción es siempre verdadera (Heidegger, 2023, p. 53).

Lo anterior significa, para Heidegger, que el ver descubre sonidos y el oír sonidos. Esta manera de entender la verdad, distinta a como la entienden los modernos en términos de adecuación y correspondencia, muestra el descubrir como el puro *noein*, es decir, la contemplación. Esto muestra el modo en que se presenta algo junto con la posibilidad de lo que lo encubre. Este sentido del concepto griego de la verdad constituye la base sobre la cual Heidegger aborda la noción de posibilidad. En *Ser y Tiempo*, Heidegger apela al *logos*, un fenómeno que remite al hacer visible algo en relación con su relación y proporción. Esto aclara la pregunta por la experiencia y la razón por la que este concepto no es visto de manera directa, a diferencia de otros existencialistas:

Wie wenig Descartes vermag, das in der Sinnlichkeit sich Zeigende in seiner eigenen Seinsart sich vorgeben zu lassen und diese gar zu bestimmen, das wird deutlich aus einer kritischen Analyse der von ihm vollzogenen Interpretation der Erfahrung von Härte und Widerstand (vgl. § 19). Härte wird als Widerstand gefaßt. Dieser aber wird so wenig wie Härte in einem phänomenalen Sinne verstanden, als etwas an ihm selbst Erfahrenes und in solcher Erfahrung Bestimmbares (Heidegger, 1967, p. 97).

En los textos de Heidegger, el concepto de experiencia se aborda en un sentido ontológico e interpretativo. La experiencia aquí no se refiere simplemente a la vivencia individual o empírica, sino más bien a la comprensión y la interpretación del ser y del ente en el mundo. En este contexto, la experiencia se relaciona con la capacidad de comprender el ser y su relación con el ente, así como con la posibilidad de interpretar y revelar el significado del ser. Por lo tanto, se habla de la experiencia en un sentido amplio, que abarca tanto la comprensión ontológica como

la interpretación epistemológica del ser y del ente. Otra anotación que se muestra en estos textos es que el ser es independiente de la experiencia, el conocimiento y la aprehensión, mediante los cuales es revelado, descubierto y determinado. Sin embargo, el ser solo es en la comprensión del ente, a la cual pertenece algo así como una comprensión del ser. Por lo tanto, el ser puede ser no comprendido, pero nunca es completamente incomprendido. En la problemática ontológica, desde tiempos antiguos, se han unido ser y verdad, si no es que se han identificado (Heidegger, 1967).

Heidegger esboza que el ser, en su esencia, no depende de la experiencia, el conocimiento o la aprehensión que los seres humanos puedan tener de él. Aunque el ser se nos revela o se nos descubre a través de estos métodos, el ser en sí mismo sigue siendo independiente de la capacidad humana para conocerlo. Este es un tema central en la filosofía de Heidegger, donde el ser no se define únicamente por su comprensión humana.

Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber »ist« nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden. In der ontologischen Problematik wurden von altersher Sein und Wahrheit zusammengebracht, wenn nicht gar identifiziert. (Heidegger, 1967).

La interpretación de la comprensión mostró, al mismo tiempo, que esta se traslada inicialmente y, sobre todo, hacia la comprensión del "mundo" según la manera de ser de la caída. Incluso cuando no se trata solo de experiencia ontológica, sino de comprensión ontológica, la interpretación del ser inicialmente toma su orientación hacia el ser del ente intramundano. Heidegger emplea el concepto de experiencia aquí en un sentido ontológico y epistemológico, refiriéndose a la comprensión y la interpretación del ser y del ente en el mundo. La experiencia implica tanto la vivencia individual como la comprensión más profunda del ser y del ente, incluyendo su relación con el mundo. El ser es autónomo de la experiencia, el conocimiento y la aprehensión, mediante los cuales es revelado, descubierto y determinado. A excepción, el ser solo es en la comprensión del ente, a cuyo ser pertenece algo así como la comprensión del ser.

La experiencia originaria y el cuestionamiento de la tradición filosófica

Esto implica que, aunque no es posible abarcar todo el alcance del ser, siempre existe un nivel de comprensión o relación con él que resulta posible. Por lo tanto, el ser puede ser no comprendido, pero nunca es completamente incomprendido.

Die Interpretation des Verstehens zeigte zugleich, daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das Verstehen von »Welt« verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden (Heidegger, 1967, p. 201).

De lo anterior se desprende que, según Heidegger, el entendimiento (*Verstehen*) no solo se ocupa de comprender los entes individuales, sino que se sitúa completamente hacia la comprensión del mundo en su integridad. Este mundo no consiste únicamente en un conjunto de cosas individuales, sino a la totalidad en la que los entes existen y se relacionan. Heidegger subraya que esta tendencia se debe a la naturaleza del ser del caer (*Verfallen*), una referencia a la condición humana de estar caído o entrelazado en el mundo, lo que implica una orientación hacia los desasosiegos y experiencias cotidianas. Es oportuno recordar que la experiencia no se desliga de la intención que tuvo en su curso de *Introducción a la fenomenología de la religión*:

Este sentido fundamental de la facticidad hace ya su aparición a través de algunas referencias desde el semestre de invierno de 1920/21 en el curso sobre la Introducción a la fenomenología de la religión. En el contexto de una explicación fenomenológica de la experiencia de la vida en el cristianismo primitivo (Cfr. Von Herrmann, 2007: 21-31), que se centra en algunas de las cartas paulinas, se hace manifiesta la tendencia cadente que constituye la experiencia fáctica (Bedoya, 2014, p. 105).

Por otra parte, la elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio del ser que define la región esencial misma. Los “conceptos fundamentales” que de esta manera

surgen constituyen, por lo pronto, los hilos conductores para la primera apertura concreta de la región. Aunque el peso de la investigación tiende siempre hacia esta positividad, su progreso propiamente dicho no se realiza tanto por la recolección de los resultados y su conservación en manuales, cuanto, por el cuestionamiento de las estructuras fundamentales de la correspondiente región, impulsado generalmente en forma reactiva por el conocimiento creciente de las cosas (Heidegger, 2023).

Heidegger examina que la investigación tiende a inclinarse hacia la positividad, es decir, hacia el beneficio de resultados concretos y verificables. Sin embargo, también propone que el verdadero progreso de la investigación no se basa únicamente en la colección de resultados y su conservación en manuales, lo que implicaría una comprensión frívola y puramente técnica de las cosas. La investigación no se trata solo de acumular hechos, sino de examinar y debatir las estructuras más profundas de lo que se investiga.

A partir de un análisis crítico de la interpretación cartesiana de la experiencia de la dureza y la resistencia, resulta evidente hasta qué punto Descartes es incapaz de recibir, en su propio modo de ser, aquello que se muestra en la sensibilidad, y con mayor razón, de determinar dicho modo de ser. La dureza es concebida como resistencia. Pero ni esta ni aquella son comprendidas en un sentido fenoménico como algo experimentado en sí mismo y determinable en esta experiencia. Resistencia quiere decir para Descartes tanto como no ceder el puesto, es decir, no sufrir cambio de lugar. La resistencia de una cosa significa entonces permanecer en un lugar determinado con respecto a otra cosa que cambia de lugar o, lo que viene a ser igual, cambiar de lugar a tal velocidad que le permita ser “alcanzada” por esa otra cosa. Con esta interpretación de la experiencia de la dureza, se extingue el modo de ser de la percepción sensible y, con ello, la posibilidad de captar en su ser el ente que comparece en esa percepción (Heidegger, 2023).

Dieses aber kann nicht »in uns« sein, »weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann«⁴. Mit dem empirisch gesetzten vorhandenen Wechsel »in mir« ist daher notwendig empirisch mitgesetzt ein vorhandenes Beharrliches »außer mir«. Dieses Beharrliche ist die Bedingung der Möglichkeit des Vorhandenseins von Wechsel »in mir«. Die

Erfahrung des in-der-Zeit-Seins von Vorstellungen setzt gleichursprünglich Wechselndes »in mir« und Beharrliches »außer mir« (Heidegger, 1967, p. 201).

Heidegger sostiene que la comprensión del tiempo y de la experiencia está mediada por una dualidad: lo que cambia (nuestras experiencias, pensamientos y emociones) y lo que permanece constante (el mundo exterior, las realidades objetivas). Sin esta constancia externa, no podríamos contextualizar ni comprender los cambios internos. La propuesta sugiere que, para experimentar el paso del tiempo y nuestras propias transformaciones, necesitamos anclarnos a algo que no cambia. Este marco constante no solo da sentido a nuestras experiencias, sino que también es fundamental para nuestra identidad y nuestro desarrollo personal. Al final, el ser humano se encuentra en un estado de constante interacción entre lo mutable y lo inmutable, lo que define nuestra existencia temporal y nuestra percepción del mundo.

Denn nur »in mir« ist die »Zeit«, die den Beweis trägt, erfahren. Sie gibt den Boden für den beweisenden Absprung in das »außer mir«. Überdies betont Kant: »Der problematische [Idealismus], der... nur das Unvermögen, ein Dasein außer dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäß; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben«¹ (Heidegger, 1967, p. 204).

Heidegger reflexiona sobre la naturaleza del tiempo y su relación con la experiencia y la realidad externa. La afirmación de que el tiempo se encuentra "dentro de mí" implica que nuestras experiencias temporales son subjetivas y dependen de nuestra percepción interna. Este sentido del tiempo se convierte en el punto de partida para intentar comprender y validar lo que existe "fuera de mí". La referencia a Kant subraya una crítica al idealismo que limita el conocimiento a lo que puede ser experimentado directamente. Kant sostiene que, hasta que no haya una prueba suficiente de la existencia de realidades externas, es prudente no hacer juicios definitivos. Esto enfatiza la importancia del escepticismo y la necesidad de fundamentos sólidos antes de aceptar afirmaciones sobre el mundo exterior.

Esto no puede estar "dentro de nosotros" porque precisamente mi existencia en el tiempo solo puede ser determinada por esta persistencia en primer lugar. Con el cambio existente establecido empíricamente "en mí", es necesario, por tanto, establecer empíricamente una persistencia existente "fuera de mí". Esta persistencia es la condición para la posibilidad de la existencia de cambio "en mí".

La experiencia del estar-en-el-tiempo de las representaciones implica simultáneamente lo cambiante "en mí" y lo persistente "fuera de mí" (Heidegger, 1967). Heidegger destaca que la experiencia del tiempo implica simultáneamente lo que cambia "en mí" y lo que permanece "fuera de mí". Esta interrelación sugiere que la percepción del tiempo no es solo un fenómeno interno, sino que está intrínsecamente ligada a nuestro entorno. Sin la existencia de un mundo externo, las experiencias internas perderían significado y coherencia. La experiencia del tiempo y del cambio es un fenómeno complejo que requiere tanto una dimensión interna como una constante externa, enfatizando la necesidad de un equilibrio entre ambos para una comprensión plena de la existencia.

Pues solo "en mí" se encuentra el "tiempo", que lleva la prueba de la experiencia. Ella proporciona el fundamento para el salto probatorio hacia lo "fuera de mí". Además, Kant enfatiza:

El idealismo problemático, que... solo pretende la incapacidad de demostrar una existencia fuera de la nuestra mediante experiencia directa, es razonable y adecuado a un modo de pensamiento filosófico profundo; es decir, antes de que se encuentre una prueba suficiente, no permitir ningún juicio decisivo (Heidegger, 1967, p. 204).

La afirmación de que "solo 'en mí' se encuentra el 'tiempo'" subraya la idea de que la experiencia temporal es inherentemente subjetiva. Cada individuo vive el tiempo a través de sus propias percepciones y experiencias. Esto establece la base para argumentar que la comprensión del tiempo no puede ser desvinculada de la conciencia individual.

Heidegger emplea el concepto de experiencia aquí en un sentido epistemológico, relacionado con la capacidad de comprender y probar la existencia del tiempo y de lo "fuera de mí". La "experiencia" se refiere a la capacidad de percibir y comprender el tiempo como una realidad que no está meramente dentro de uno mismo, sino que también

implica una realidad externa que condiciona nuestra existencia. Esta interpretación de la experiencia se conecta con la noción de persistencia y cambio, así como con la reflexión sobre el conocimiento filosófico y la epistemología kantiana. Heidegger utiliza el concepto experiencia no solo en el sentido cotidiano, sino como un término que abarca la capacidad de conocer y validar la existencia del tiempo. Esto implica que la experiencia tiene un papel fundamental en la formación del conocimiento, en el que la percepción no es simplemente un acto pasivo, sino un proceso activo que integra lo interno con lo externo:

Aber selbst wenn der ontische Vorrang des isolierten Subjekts und der inneren Erfahrung aufgegeben wäre, bliebe ontologisch doch die Position Descartes' erhalten. Was Kant beweist – die Rechtmäßigkeit des Beweises und seiner Basis überhaupt einmal zugestanden –, ist das notwendige Zusammenvorhandensein von wechselndem und beharrlichem Seienden. Diese Gleichordnung zweier Vorhandener besagt aber noch nicht einmal das Zusammenvorhandensein von Subjekt und Objekt. Und selbst wenn das bewiesen wäre, bliebe noch immer das ontologisch Entscheidende verdeckt: die Grundverfassung des »Subjektes«, des Daseins, als In-der-Welt-sein (Heidegger, 1967, p. 204).

Dejar ver la crítica de Heidegger a la filosofía cartesiana y kantiana, subrayando la insuficiencia de una comprensión del sujeto que ignore su relación con el mundo. Al centrarse en el "estar-en-el-mundo", Heidegger nos invita a repensar la naturaleza de la existencia y el conocimiento, promoviendo una visión más integrada y contextualizada de la experiencia humana. Esto no solo redefine el papel del sujeto, sino que también resalta la importancia de considerar la totalidad de las relaciones que constituyen nuestra realidad.

Pero, incluso si se abandonara la primacía ontológica del sujeto aislado y de la experiencia interna, se mantendría ontológicamente la posición de Descartes. Lo que Kant prueba — una vez que se haya admitido la legitimidad de la prueba y su base en general — es la coexistencia necesaria de entes cambiantes y persistentes. Sin embargo, esta equiparación de dos entes presentes ni siquiera implica la coexistencia de sujeto y objeto. Y, aunque eso fuera demostrado, todavía quedaría oculto lo ontológicamente

crucial: la constitución fundamental del "sujeto", del ser-en-el-mundo (Heidegger, 1967, p. 204).

En este fragmento, Heidegger discute el concepto de experiencia en relación con la ontología y la epistemología. Argumenta que, incluso si se abandona la idea de un sujeto aislado y la experiencia interna como base del conocimiento, la posición ontológica de Descartes permanece intacta. Según Heidegger, Kant demuestra la necesidad de la coexistencia de entes cambiantes y persistentes como base del conocimiento, pero esta coexistencia no implica necesariamente la relación entre sujeto y objeto. Además, señala que incluso si se demostrara esa relación, seguiría sin abordarse lo que considera fundamental en términos ontológicos: la constitución del "sujeto" como ser-en-el-mundo, es decir, la forma en que el ser humano existe y se relaciona con el mundo que lo rodea. En este contexto, la "experiencia" se entiende como parte de la relación fundamental del ser humano con el mundo, más allá de la mera percepción interna del sujeto aislado. El *Dasein*, es decir, el ser humano en su existencia concreta no necesita situarse frente al ente mismo a través de una "experiencia originaria" y, sin embargo, permanece relacionado con un ser hacia ese ente. La revelación no se logra en gran medida a través de un descubrimiento propio, sino más bien por medio del relato de lo dicho por otros.

En este pasaje, Heidegger sugiere que la comprensión del ser humano no se limita a experiencias directas y personales, sino que también se forma a través del lenguaje y las narrativas compartidas. La experiencia no se restringe a la percepción individual, sino que incluye la forma en que el ser humano se relaciona con el mundo a través del lenguaje y las historias transmitidas por otros. De esta manera, la experiencia se amplía más allá de lo individual para incluir lo colectivo y lo cultural:

“Das Dasein braucht sich nicht in »originärer« Erfahrung vor das Seiende selbst zu bringen und bleibt doch entsprechend in einem Sein zu diesem. Entdecktheit wird in weitem Ausmaße nicht durch je eigenes Entdecken, sondern durch Hörensagen des Gesagten zugeeignet” (Heidegger, 1967, p. 224). El *Dasein*, en especial porque es esencialmente Ser-con-otros, puede adquirir una experiencia de la muerte. Esta presencia objetiva de la muerte debe, entonces, permitir también una delimitación ontológica de la totalidad del *Dasein*. Heidegger sugiere que el ser humano, al ser fundamentalmente un ser con otros, puede tener una comprensión experiencial de la muerte.

Esta experiencia no se limita a la muerte como un evento individual, sino que implica una comprensión más profunda de la finitud y la mortalidad en el contexto de la existencia compartida. La experiencia aquí se refiere a una comprensión que va más allá de lo meramente empírico, abarcando una comprensión existencial y ontológica de la muerte como parte integral de la existencia humana:

“Das Dasein kann, zumal da es wesentlich Mitsein mit Anderen ist, eine Erfahrung vom Tode gewinnen. Diese »objektive« Gegebenheit des Todes muß dann auch eine ontologische Umgrenzung der Daseinsganzheit ermöglichen” (Heidegger, 1967, p. 237). El "todavía no" perteneciente al *Dasein* no solo permanece temporalmente inaccesible para la experiencia propia y ajena, a veces de manera provisional, sino que aún no es real en absoluto. El problema no radica en la comprensión de este "todavía no" del *Dasein*, sino en su posible ser o no ser. Heidegger está discutiendo la noción de "todavía no" como parte integral del *Dasein*, refiriéndose a un estado de posibilidad que aún no ha llegado a la plena realización. La "experiencia" aquí se refiere a la comprensión y la aprehensión de este estado de "todavía no", que es tanto una condición existencial como una pregunta ontológica sobre su ser o no ser. La experiencia no se limita simplemente a la percepción empírica, sino que implica una reflexión más profunda sobre la naturaleza del *Dasein* y su relación con el tiempo y la posibilidad:

Aber welche Erfahrung spricht für dieses ursprüngliche Schuldigsein des Daseins? Man vergesse jedoch die Gegenfrage nicht: »ist« Schuld nur »da«, wenn ein Schuldbewußtsein wach wird, oder bekundet sich darin, daß die Schuld »schläft«, nicht gerade das ursprüngliche Schuldigsein? Daß dieses zunächst und zumeist unerschlossen bleibt, durch das verfallende Sein des Daseins verschlossen gehalten wird, enthüllt nur die besagte Nichtigkeit (Heidegger, 1967, p. 237).

Conclusiones

La experiencia como acceso al ser y a la existencia auténtica

Pero ¿qué experiencia respalda esta culpabilidad original del *Dasein*? Sin embargo, no olvidemos la pregunta inversa: ¿la culpa solo "está"

presente cuando una conciencia de culpa despierta, o se manifiesta en el hecho de que la culpa "duerme", siendo precisamente este estado de culpabilidad original?, que esto permanezca en gran medida inexplorado, cerrado por el ser decadente del *Dasein*, solo revela la mencionada insignificancia. Heidegger está reflexionando sobre la experiencia de la culpabilidad en el ser humano, sugiriendo que esta experiencia puede ser más fundamental de lo que comúnmente se percibe. Plantea una pregunta sobre la naturaleza de la culpa: ¿está presente solo cuando se hace consciente, o ya está implicada en la existencia, incluso cuando no se manifiesta explícitamente? La experiencia aquí implica una reflexión profunda sobre la naturaleza de la culpa y su relación con la existencia humana, y sugiere que esta experiencia puede estar presente incluso cuando no es completamente consciente o reconocida por la conciencia:

Das zum Dasein gehörige Noch-nicht aber bleibt nicht nur vorläufig und zuweilen für die eigene und fremde Erfahrung unzugänglich, es» ist« überhaupt noch nicht »wirklich«. Das Problem betrifft nicht die Erfassung des daseinsmäßigen Nochnicht, sondern dessen mögliches Sein bzw. Nichtsein (Heidegger, 1967, p. 243).

Comparte con este último el carácter de la presentación anticipada. Sin embargo, esta concordancia es solo aparente. La experiencia de una conciencia de advertencia ve nuevamente la voz orientada solo hacia la acción deseada, de la cual pretende protegerse. Sin embargo, la advertencia, como prohibición de lo deseado, solo es posible porque el llamado de advertencia apunta hacia la capacidad de ser del *Dasein*, es decir, hacia la comprensión de sí mismo en la culpabilidad, en la que lo deseado se desmorona por primera vez.

Heidegger está hablando sobre la experiencia de una conciencia de advertencia, sugiriendo que esta experiencia no es solo una señal de peligro, sino también una indicación de la capacidad del *Dasein* para comprenderse a sí mismo en su situación de culpabilidad. La experiencia, en este caso implica una comprensión más profunda de la naturaleza del ser humano y su capacidad para entenderse a sí mismo en relación con su existencia y sus acciones. La advertencia se convierte en una señal de la capacidad del ser humano para reflexionar sobre su propia existencia y su relación con el mundo:

Es teilt mit diesem den Charakter der Vorweisung. Aber diese Zusammenstimmung ist doch nur Schein. Die Erfahrung eines warnenden Gewissens sieht die Stimme wiederum nur orientiert auf die gewollte Tat, vor der sie bewahren will. Die Warnung, als Unterbindung des Gewollten, ist aber nur deshalb möglich, weil der »warnende« Ruf auf das Seinkönnen des Daseins zielt, das ist auf das Sichverstehen im Schuldigsein, an dem erst das »Gewollte« zerbricht. (Heidegger, 1967, p. 292)

La experiencia de una conciencia advertente solo ve nuevamente la tendencia al llamado de la conciencia en la medida en que permanece accesible para la comprensión de la colectividad del "Uno". Heidegger está discutiendo la experiencia de una conciencia que advierte sobre ciertas acciones o decisiones. Sugiere que esta experiencia solo percibe la inclinación hacia el llamado de la conciencia en la medida en que puede ser comprendida por la comunidad o la colectividad del "Uno", refiriéndose posiblemente al mundo cotidiano compartido de los individuos. La experiencia, en este sentido implica una percepción de la conciencia advertente en el contexto de la comprensión colectiva o compartida de la humanidad.

“Die Erfahrung eines »warnenden« Gewissens sieht nur wieder die Ruftendenz des Gewissens so weit, als sie für die Verständigkeit des Man zugänglich bleibt” (Heidegger, 1967, p. 292). El *Dasein* se encuentra con la experiencia de la conciencia como juez y amonestador, con la cual negocia contando. Heidegger está hablando sobre la relación entre el *Dasein* (el ser humano en su existencia concreta) y la experiencia de la conciencia. Sugiere que la conciencia actúa como un juez y un recordatorio para el *Dasein*, con el cual este último interactúa y negocia en su vida cotidiana. La experiencia, en este sentido implica la confrontación directa del ser humano con su propia conciencia, que sirve como guía moral y un recordatorio de sus responsabilidades y elecciones en la existencia.

“Der Erfahrung begegnet das Gewissen als Richter und Mahner, mit dem das Dasein rechnend verhandelt” (Heidegger, 1967, p. 293). El *Dasein* se encuentra con la experiencia de la conciencia como juez y amonestador, con la cual negocia contando. Heidegger está hablando sobre la relación entre el *Dasein* (el ser humano en su existencia concreta) y la experiencia de la conciencia. Sugiere que la conciencia

actúa como un juez y un recordatorio para el *Dasein*, con el cual este último interactúa y negocia en su vida cotidiana. La experiencia, en este contexto, constituye la confrontación directa del ser humano con su propia conciencia, que sirve como guía moral y un recordatorio de sus responsabilidades y elecciones en la existencia.

Incluso, la interpretación existencial más fundamental revela posibilidades de comprensión existencial más profundas, siempre y cuando el entendimiento ontológico no se separe de la experiencia ontológica. Heidegger está sugiriendo que una interpretación existencial más profunda puede proporcionar una comprensión más clara de la existencia humana, siempre y cuando esta interpretación permanezca conectada a la experiencia ontológica, es decir, a la experiencia de la existencia misma. De este modo la experiencia, se refiere a la vivencia y comprensión de la existencia humana en su totalidad, incluyendo tanto aspectos individuales como colectivos, y cómo estos influyen en la comprensión ontológica más amplia.

“Gleichwohl erschließt die existenzial ursprünglichere Interpretation auch Möglichkeiten ursprünglicheren existenziellen Verstehens, solange ontologisches Begreifen sich nicht von der ontischen Erfahrung abschnüren läßt” (Heidegger, 1967, p. 295). La culpa implicada en la idea de este estado es una deuda factual de una naturaleza completamente única. Tiene su propia manifestación, que permanece fundamentalmente cerrada a cualquier experiencia filosófica. El análisis existencial del ser culpable no prueba ni a favor ni en contra de la posibilidad del pecado. Heidegger está discutiendo la noción de culpa en relación con un estado particular, sugiriendo que esta culpa tiene una naturaleza única que no se puede comprender completamente a través de la experiencia filosófica. La "experiencia" aquí se refiere a la comprensión y aprehensión de la culpa en un sentido existencial, más allá de las limitaciones de la experiencia filosófica convencional. La culpa se presenta como algo inherentemente ligado a este estado particular, con su propia manifestación y significado que trascienden las categorías convencionales de la experiencia y la comprensión filosóficas.

Die in der Idee dieses Status beschlossene Schuld ist eine faktische Verschuldung von völlig eigener Art. Sie hat ihre eigene Bezeugung, die jeder philosophischen Erfahrung grundsätzlich verschlossen bleibt. Die existenziale Analyse

des Schuldigseins beweist weder etwas für noch gegen die Möglichkeit der Sünde (Heidegger, 1967, p. 306).

Los caracteres de simplicidad, substantialidad y personalidad, que Kant, por ejemplo, fundamentó en su enseñanza *Sobre los Paralogismos* de *La Razón Pura*, surgen de una auténtica experiencia pre-fenomenológica. La pregunta que permanece es si lo experimentado ontológicamente de esta manera puede ser interpretado ontológicamente con la ayuda de las mencionadas categorías. Heidegger está discutiendo la relación entre la experiencia pre-fenomenológica y la interpretación ontológica de Kant. Sugiere que los conceptos fundamentales de Kant, como la simplicidad, la substantialidad y la personalidad, tienen sus raíces en una experiencia genuina previa al enfoque fenomenológico. Sin embargo, cuestiona si esta experiencia ontológica puede ser interpretada ontológicamente mediante las categorías kantianas mencionadas. La experiencia, en este caso se refiere a una comprensión previa a la fenomenología, una percepción básica que subyace a los conceptos filosóficos, y plantea interrogantes sobre la adecuación de las categorías para interpretarla ontológicamente.

Die Charaktere der »Simplizität«, »Substantialität« und »Personalität«, die Kant zum Beispiel seiner Lehre »Von den Paralogismen der reinen Vernunft«⁴ zugrundegelegt, entspringen einer echten vorphänomenologischen Erfahrung. Die Frage bleibt, ob das ontisch dergestalt Erfahrene ontologisch mit Hilfe der genannten »Kategorien« interpretiert werden darf (Heidegger, 1967, p. 318).

El "Yo pienso" es "la forma de la apercepción que acompaña a toda experiencia y la precede". Heidegger está discutiendo la noción kantiana del "Yo pienso" como la actividad central de la conciencia que acompaña y precede a toda experiencia. La experiencia aquí se refiere a cualquier contenido de conciencia, y la apercepción se refiere a la conciencia reflexiva que se aplica a dicho contenido. Heidegger está señalando que el "Yo pienso" es una estructura fundamental que subyace a toda experiencia posible, estableciendo así la base para la comprensión del sujeto y su relación con el mundo fenoménico. "Das »Ich denke« ist »die Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht" (Heidegger, 1967, p. 319).

Toda experiencia óptica del ente, tanto el cálculo circunspecto de lo disponible como el conocimiento positivo y científico de lo presente,

se basa en diseños más o menos transparentes del ser del ente correspondiente. Heidegger está explicando que tanto la experiencia práctica (como la habilidad para manipular herramientas) como el conocimiento científico están fundamentados en ciertas concepciones previas sobre la naturaleza del ente. Estas concepciones, o diseños del ser, son presuposiciones que subyacen a la comprensión y manejo del mundo. La experiencia aquí abarca tanto la acción práctica como el conocimiento teórico, y Heidegger sugiere que ambas se basan en una comprensión preexistente del ser del ente:

“Alle ontische Erfahrung von Seiendem, das umsichtige Berechnen des Zuhandenen sowohl wie das positiv wissenschaftliche Erkennen des Vorhandenen, gründen in jeweils mehr oder minder durchsichtigen Entwürfen des Seins des entsprechenden Seienden” (Heidegger, 1967, p. 324). En el discurso sobre el transcurso del tiempo, al final, el *Dasein* entiende más sobre el tiempo de lo que quisiera admitir; esto significa que la temporalidad en la cual el tiempo del mundo se manifiesta, a pesar de estar oculta, no está completamente cerrada. El hablar sobre el transcurso del tiempo expresa la experiencia: no se puede retener. Esta experiencia, a su vez, solo es posible en el fondo de un deseo de retener el tiempo.

Heidegger está discutiendo cómo, al hablar sobre el paso del tiempo, el ser humano puede llegar a entender más sobre la temporalidad de lo que está dispuesto a aceptar. La experiencia aquí se refiere a la comprensión íntima y subjetiva del tiempo que surge de la reflexión sobre su transcurso. Heidegger sugiere que esta experiencia del tiempo solo es posible debido al deseo humano de retener y comprender el tiempo, a pesar de su naturaleza fugaz y efímera:

In der Rede vom Vergehen der Zeit versteht am Ende das Dasein mehr von der Zeit, als es wahrhaben möchte, das heißt die Zeitlichkeit, in der sich die Weltzeit zeitigt, ist bei aller Verdeckung nicht völlig verschlossen. Die Rede vom Vergehen der Zeit gibt der »Erfahrung« Ausdruck: sie läßt sich nicht halten. Diese »Erfahrung« ist wiederum nur möglich auf dem Grunde eines Haltenwollens der Zeit (Heidegger, 1967, p. 425).

El recordar olvidadizo de la existencia inauténtica en el presente es la condición para la posibilidad de la experiencia vulgar del paso del

tiempo. Heidegger está señalando que la experiencia común del paso del tiempo, que a menudo se experimenta de manera superficial, se basa en la tendencia humana a olvidar la autenticidad de su propia existencia en el presente. La experiencia aquí se refiere a la percepción cotidiana y superficial del tiempo que experimentamos en nuestra vida diaria. Heidegger sugiere que esta experiencia del tiempo se ve condicionada por nuestro olvido de nuestra existencia auténtica y el apego a una existencia inauténtica o mundana. Das gegenwärtigend-vergessende Gewärtigen der uneigentlichen "Existenz ist die Bedingung der Möglichkeit der vulgären Erfahrung eines Vergehens der Zeit" (Heidegger, 1967, p. 425).

La fundación de toda operación categorial –predicativa, lógica, formal, intelectual– en una experiencia sensible, en la que se dan los objetos-sustratos del juicio, confirma la referencia de la lógica formal tradicional al mundo, tesis que es central en la lógica formal y trascendental. Pero, además, la diferenciación entre experiencia y juicio es una diferenciación entre dos niveles de operaciones objetivadoras, entre dos niveles de la "actividad" del yo que constituye objetos: la experiencia receptiva, tema de la primera parte de la obra ("La experiencia pre-predicativa (receptiva)"), y la espontaneidad predicativa, tema de las dos últimas partes ("El pensamiento predicativo y las objetividades del entendimiento" y "La constitución de las objetividades generales y las formas del juzgar general").

La tesis básica que sustenta los análisis de detalle es la misma que Husserl había sostenido en las *Investigaciones lógicas*: el juzgar, el pensar sobre los objetos dados en la experiencia, no es un "mero pensar", sino un constituir nuevos objetos, que no pueden identificarse con aquellos objetos de la experiencia. Así como la experiencia no es la mera captación pasiva de algo que se da, sino que este darse es una constitución activa del objeto mismo que se da (objeto real), así el juzgar no es una mera actividad mental ejercida sobre los objetos reales, sino una espontánea constitución de nuevos objetos (irreales): las "objetividades del entendimiento" (Zirion, 1984, p. 304).

La referencia a Husserl subraya la continuidad en el pensamiento fenomenológico, donde la constitución de la realidad es un tema central. Esto refuerza la idea de que el análisis filosófico debe centrarse en cómo se forman nuestros conceptos y percepciones:

¿En qué sentido cabe decir que “tiene” experiencia de y en el mundo? si la experiencia, como ya hemos dicho, tiene que ver con el ir-con entonces decimos que el *Dasein* “va con” el mundo. Pero ¿cuál es la conveniencia de introducir este ir -con en que consiste la experiencia? El Sentido estriba en que, ya que el *Dasein* no se comporta como un ente que solo está- ahí si no que es apertura al ser, la experiencia nos permite señalar esta relación- mejor dicho, este existencial- sin acudir al ente que está ahí y, de una vez, evitando que se trate de un puro idealismo (Ibarra, 2020, p.88).

La idea de que el *Dasein* “va con” el mundo subraya que la experiencia no es solo un fenómeno aislado, sino que implica una interconexión activa entre el individuo y su entorno. Esto sugiere que nuestra existencia está fundamentalmente ligada a nuestras experiencias compartidas y a la forma en que interactuamos con el mundo, así como la necesidad de evitar caer en el idealismo. Esto es significativo porque resalta que la experiencia del *Dasein* no se limita a una construcción mental o subjetiva, sino que está anclada en la realidad concreta y en la interacción con el ser.

Este enfoque puede verse como una crítica a visiones que desestiman la importancia del mundo entendido como ser-en-el-mundo y las relaciones; es decir, el considerar que existe un tipo de experiencia que se da en el *Dasein* más propio, y que abre la condición a una originalidad que estima el modo de acceso que orienta su vivencia finita.

REFERENCIAS

- Barragán, M. y Cepeda, J. (2018). Hermenéutica existencial en *Ser y tiempo* de Martín Heidegger. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(118), 115-142. <https://doi.org/10.15332/25005375/4046>
- Bedoya Rodas, C.A. (2014). Ruina y recuperación de la vida: la hermenéutica en el joven Heidegger. *Universitas Philosophica*, 31(62), 95-112. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-53232014000100005&lng=en&tlng=es
- Escudero, A. (2009). *El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927*. Herder.

Escudero, A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (Vol. I). Herder. [https://biblioteca.empresainteligente.com/resources/biblioteca/archivos/guia_para_la_lectura_de_ser_y_tiempo_de_heidegger_\(vol._1\).pdf](https://biblioteca.empresainteligente.com/resources/biblioteca/archivos/guia_para_la_lectura_de_ser_y_tiempo_de_heidegger_(vol._1).pdf)

Expósito Roper, N. (2017). Husserl, Heidegger y la fenomenología. Algunas reflexiones críticas a propósito de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. *Differenz. Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, (3), 55-79. <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz/article/view/11377>

Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía* (Vol. I, pp. 618-623). Editorial Sudamericana.

Gaos, J. (1993). *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger* (9.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.

Garcés Ferrer, R. (2018). La dimensión hermenéutica de la afectividad en las primeras lecciones de Martin Heidegger. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 439-458. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61652>

Gutiérrez, C. B. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*. Ediciones Unidades.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Niemeyer.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* (J.A. Escudero, Trad.). Trotta.

Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.

Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (J. Aspiunza, Trad.). Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (F. Lara, Trad.). Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2023a). *Ontología hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, Trad.). Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2023b). *Ser y tiempo* (J.E. Rivera, Trad.). Trotta.

Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología* (C. Moreno Márquez y J. San Martín, Trad.). Alianza Editorial.

Ibarra Pichardo, D.H. (2020). *El problema de la experiencia en dos textos de Martin Heidegger* [Trabajo de maestría, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo]. Biblioteca Virtual Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. <https://tesisdigitales.umich.mx/server/api/core/bitstreams/3410c1a0-e67e-49f6-818c-a56c094ef1b8/content>

Ledesma Alborno, Á. (2021). El método hermenéutico-fenomenológico de Martin Heidegger y la posibilidad de una investigación filosófica independiente. *Studia Heideggeriana*, 10, 245-262. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.115>

León, E. A. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger. *Polis (Santiago)*, 8(22), 267-283. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-65682009000100016

Muñoz, E. (2016). La historicidad como experiencia fundamental en *Ser y tiempo*. *Alpha*, (43), 271-278. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832241>

Patocka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología* (J.A. Sánchez). Herder.

Petrella, D. (2023). En las raíces de la fenomenología hermenéutica: Heidegger lector de Husserl en el *Kriegsnotsemester* de 1919. *Studia Heideggeriana*, 12, 271-292. <https://doi.org/10.46605/sh.vol12.2023.201>

Rodríguez Suárez, L. P. (2019). La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger. *Claridades. Revista de Filosofía*, 11(1), 187-211. <https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v11i1.5454>

Waldenfels, B. (2017). Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl. *Areté: Revista de Filosofía*, 29(2), 409-426. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6447545>

Zirion, A. (1984). La constitución de objetos en la experiencia. En J. P. (Ed.), *Fenomenología y ontología* (pp. 300-310). Editorial Universitaria.

Cómo citar:

Hernández Aguilar, J.M. y Caicedo Bacca, I.L. (2025). La experiencia en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger: una ruptura con la tradición filosófica. *Revista Discusiones Filosóficas*. 26(46), 75-121. <https://doi.org/10.17151/difil.2025.26.46.5>