

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N^o. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 87-93
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

De lo sido para lo que estoy siendo

From what I was to what I am being

José ORDOÑEZ-GARCÍA

Universidad de Sevilla, España.

Resumen

En este trabajo abordamos el significado y la relación de la experiencia y la vivencia tomando como punto de partida el concepto heideggeriano de *sido* (*Vorbei*), a fin de hacer una relectura del fenómeno hermenéutico en relación a la contingencia.

Palabras clave: experiencia; fenomenología; heidegger; hermenéutica.

Abstract

This paper aims to address the meaning and expertise and experience relationship. It will begin on the Heidegger's concept been (*Vorbei*). By means of it, we will describe a new approach to the hermeneutic phenomenon. The latter will be connected to the concept of contingency.

Keywords: experience; phenomenology; heidegger; hermeneutic.

Qué tranquila está la tarde, como si nadie fuese a morir.

1. INTRODUCCIÓN

La muerte es algo corriente y habitual, forma parte de nuestra vida diaria, unos días mueren unos y otros días mueren otros. Así pasa la vida. Sin embargo, resulta extraño ver cómo la gente en general no quiere morir. Nosotros los mortales —definición que hacemos de nosotros mismos— decimos de manera expresa o de forma elusiva que no queremos ser lo que somos. Y es así como pasamos gran parte de nuestra existencia viviendo *como si* no fuésemos mortales, lo cual no implica que actuemos como si fuéramos inmortales. No conozco persona alguna que sepa cómo viven los inmortales, tan sólo veo una y otra vez a gente que vive como si no fuesen mortales; son aquellas gentes que fundan su vida en el subjuntivo. Sueñan viviendo subjuntivamente. Como toda avaricia, ir más allá de lo que se es tiene su precio en el goce terminal.

Uno no deja de sorprenderse ante expresiones como: "no quiero morir", que no es lo mismo que decir: "quiero no morir". Decimos "no" sin darnos cuenta de lo que esconde esa sencilla palabra. Ante el fenómeno que tratamos —que nunca será una experiencia que podamos vivenciar cada uno de nosotros—, podemos comprobar claramente como aparece ese "no". Lo hace secundariamente, no es algo originario, uno dice "no" a algo anterior, primero. Y cabe la posibilidad de que, en algunos casos, tenga un efecto real: "¿Quieres un refresco? No". Por desgracia la muerte no interroga, del mismo modo que tampoco lo hace nuestro corazón ni el ojo que ve como tal. Se puede dejar de ver y seguir viviendo, pero no es posible morir y seguir viendo. En definitiva, ¿qué es eso de decir "no quiero morir"? Al pronto podría tratarse de una confusión entre el querer y el desear. En el primero parece que cabe la posibilidad de lograr lo que se quiere, en el segundo ya es más difícil; en el deseo hay algo de lo imposible, y es en esa imposibilidad donde se experimenta la insensatez del deseo, el modo de su imposibilidad... y de ahí su carácter repetitivo, pulsional. Cuando la muerte viene a formar parte del deseo damos con el deseo insensato, con el *como si* de lo imposible. Vivir este fenómeno como algo real es delirar, locura llana y sencilla. De ahí el carácter común de la locura.

Vivir no queriendo actuar como lo que se es nos lleva a una existencia en común del todo previsible: los desastres del goce están a la orden del día y todo deseo insensato actúa desastrosamente. Vivir actuando por la vía de lo que somos, es decir, como existentes —que es como nos definimos en cuanto seres que saben lo que son—, implica una cura de humildad, lo cual ya nos da la medida de cuán humilde somos en general.

Somos mortales y este saber, que se origina a raíz de la interpretación de un acontecimiento que le ocurre al otro, constituye una experiencia relativa, por cuanto es una información que, como dice Heidegger, es "una mala información"¹; no me ocurre a mí ni puede ocurrirme. Esta es la paradoja del saber de la muerte, por cuanto sé lo que me ocurrirá pero no podré experimentar eso que me ocurrirá. Como se dice: no viviré para contarlo. De ahí que toda experiencia sólo se convertirá en vivencia si uno la guarda, la retiene como algo que le pone en una determinada posición vital. En este sentido podemos establecer una diferencia entre experimentar y vivenciar, de modo que si al primero le corresponde lo sensitivo al segundo le corresponde lo existencial: una cosa es ver a dos personas besarse y otra muy distinta besar a una persona. El conocimiento fenoménico es, en primera instancia, experimental, mientras que el saber fenomenológico es existencial y, por tanto, adquiere el marchamo de vivencia. De esto es de lo que intentaremos obtener un cierto saber con la ayuda de Heidegger y de una vivencia propia.

1 HEIDEGGER, M (2004). "Der Begriff der Zeit", *Gesamtausgabe* (Band 64). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., s. 115. (*El concepto de tiempo*. Trad. cast., de Raúl Gabás Payás y Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 2011, p. 42).

2. UNA EXPERIENCIA CONCRETA

(Memento 1) Mi padre ha muerto. Me encuentro ahora con mi padre muerto. Ante su cadáver. Es, eternamente, un difunto. Ya no actúa. Está *ahí*, sin más, en el mundo mero estar ahí ya estado. *Estoy ahora* ante su ser, ante su absoluta diferencia, y ese *ahí* es la auténtica distancia entre la vida y la muerte, una distancia corta, a la mano, pero, paradójicamente, lejos: yo *estoy*, él es. Ahora, lo más cercano es lo más lejano en ese *ahí*. Tengo a la vista su cuerpo inerte, su cadáver. Y ese mismo cadáver desaparecerá... (Memento 2) en su aparecer ahora como difunto, algo invisible, allende lo óntico. Toda su condición óntica se reduce, a lo sumo, a mi recuerdo, a la narración íntima que, de tarde en tarde, compongo en este presente de imágenes fragmentadas.

3. LA VIVENCIA ES LO SIDO.

Parece que una cosa es experimentar y otra muy distinta alcanzar un saber a raíz de lo experimentado. Así pues, sabemos que no puede haber sabiduría sin experiencia; al menos como paso inicial. El prejuicio vendría a ser la experiencia de la ignorancia con la ingenua pretensión de sabiduría, de ahí que hablar de oídas, costumbre como otra cualquiera entre un considerable número de ciudadanos, se haya convertido en el modo común y corriente de mostrar que *uno* sabe. En este fenómeno la relación entre experiencia y oído van de la mano, pues lo que se experimenta es lo que uno ha oído decir sobre algo que otro ha podido experimentar, en el mejor de los casos, o que, en el peor, también se ha limitado a oír. Saber de oídas, pues, no constituye experiencia alguna de sabiduría² sino que es un mero decir de oídas: uno dice lo que oye decir a otro. Se trata de una experiencia meramente sensitiva.

Heidegger hablaba de oír al ser, no se fiaba del ente, de ahí el trato de oídas que tenía con él en cuanto modo común y corriente de acceso a lo ontológico. No hay decir genuino, experiencial y vivencial, que no suponga al ser como vivencia. Una cosa es la experiencia en el orden óntico y otra muy distinta la vivencia en el orden ontológico. Esta es la diferencia entre decir y palabrear o charlatanear. Todo lo óntico se sostiene en un decir y éste, a su vez, siguiendo la impronta de Heidegger, tiene su fundamento en el ser, como su condición de posibilidad.

Lo *sido* (*vorbei*) tiene la paradójica forma del *es*, o dicho más exactamente: es aquí y ahora que se me presenta mí *ya sido*, que mi muerte, como un saber adquirido por empatía e identificación, me pone en este momento ante mí *ya no estar más aquí*, ante la desaparición del estar en el que he ido deviniendo como una consumación de *mi* temporalidad. En este sentido la perplejidad heideggeriana tiene todo nuestro interés: *sé* lo que me sucederá y este saber tiene la forma de un saber de lo *sido* que será³. Que en este presente mío incide, forma parte de él, lo que será para otros, dicho de otra manera: con Heidegger lo que hacemos es construir lo que queremos ser para el otro cuando ya no estemos. ¿Trabajamos, por así decir, para nuestro pasado? ¿Para un reconocimiento de los otros en un ir más allá del tiempo para ingresar en el ser? Nuestra civilización está llena de difuntos, de sidos anónimos cuyo trabajo consistió en dar lustre y reconocimiento a los sidos de otros; otros que, como Heidegger, hicieron de su propia vida el trabajo de un presente volcado en el *sido* que será⁴.

2 Cfr. AA.VV. (2015). *Sabidurías del mundo. Mundos de la sabiduría*, Vision, Madrid.

3 HEIDEGGER, M (2004). *Op. cit.*, p. 116 (Trad., cast. (2011). *Op. cit.*, p. 43 ss.).

4 No son pocos los textos que escribí con la condición de su póstuma publicación. Los lectores podrán, así, imaginar un *sido* de Heidegger de carácter meramente ontológico estático. No obstante, el control sobre su *sido* a raíz de la lectura del otro es algo que carece de garantías en cuanto en tanto cada lector parte de su propia circunstancia hermenéutica; no hay simetría entre lo *sido* que, siendo, se será, y lo *sido* que se es con posterioridad para otro.

El existente, que es tal por el saber de su muerte, actúa a raíz de ese saber insoslayable, al margen de que desarrolle su vida sin perder de vista esa condición suya o, como dice Heidegger, no queriendo saber nada de ella⁵ —lo que no deja de ser un modo de saber de carácter cínico. La singularidad de este saber propio, aunque olvidadizo, es una vivencia radical para lo que llegaré a ser:

Was ist dieses: je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewissheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äussersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichsein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei⁶.

Ese "haber sido" (*vorbei*) no es una nada, como muchos se empeñan en afirmar de Heidegger, puesto que se trata de un haber sido "algo", tal como muestra el relato o los relatos de los otros que me recuerdan. Por otro lado, jamás experimentaré esa supuesta nada a la que me lleva mi muerte, y mucho menos su vivencia. No hay postura nihilista en la consideración de la muerte. De este modo, la posibilidad asume aquí un papel fundamental, de hecho es, desde nuestro punto de vista, el concepto clave de este periodo anterior a *Sein und Zeit*. No tiene el sentido habitual y corriente tal como "es posible que mañana llueva", se trata, más bien, de algo que tendrá lugar con toda certeza, en lo ontológico, pero indeterminado en lo óntico, de ahí el carácter existencial de la posibilidad; un concepto que denota la apertura que, desde lo ontológico, determina la vía práctica como el único espacio en el que la determinación adopta la forma de un compromiso. Muerte, haber sido y posibilidad es la estrecha conexión entre un saber premonitorio totalmente cierto y una desenvoltura para el vivir del todo desconcertante. En términos prácticos la cuestión se plantea en términos parecido a estos: si sé lo que me va a ocurrir, si se lo que me espera, ¿qué he de hacer al respecto? En este sentido ¿hasta qué punto basta con una determinada moral para resolver la incertidumbre de toda acción? ¿En qué ha de fundarse una prescripción en tal sentido? Si mi "haber sido" es la certeza con que cuento ante la incertidumbre de lo que he de hacer, no hay garantía alguna para que una determinada moral, que de por sí tiene vocación de impersonalidad (hacer lo que se hace, lo que se viene haciendo), venga a dictaminar cómo he de vivir; mi haber sido y el tener que hacer lo que se hace carecen de correspondencia y, juntos, sobrados de alienación. Por ello, es en lo ético donde encontramos, a nuestro parecer, la auténtica vía del "haber sido" puesto que se trata del mío, de mi posibilidad extrema, absolutamente propio. El otro aquí no me vale, porque su muerte escapa a mi vivencia, es mi experiencia ante su desaparición lo que vivencio, nada más. De alguna forma, la desviación de la ética hacia la moral, en cuanto apartamiento de la posibilidad, es la renuncia del existente a su condición ontológica, para vivir "como si" fuese lo que en realidad no es, procurando, a la vez, que los otros dejen de lado su "haber sido", o lo que es lo mismo: vivan la alienación en la ética de otro. Con Heidegger podemos afirmar, entonces, que la existencia auténtica consiste en experimentar y vivenciar, asumir la posibilidad más propia como la oportunidad de vivir a raíz de un proyecto decidido que no olvida su condición finita, es decir, que no olvida la diferencia ontológica. Hay que dejar ser para que mi haber sido pueda ser un claro exponente ético.

5 HEIDEGGER, M (2004). *Op. cit.*, p.116. (Trad. Cast. (2011). *Op. cit.*, p. 44).

6 *Ibid.* [¿Qué significa eso de tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se encaminada anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí, como vida humana, es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido.]

4. EXPERIENCIA Y VIVENCIA

Experiencia y vivencia parecen ser dos términos semejantes e incluso sinónimos. Como ya hemos visto, en nuestro trabajo diferenciamos claramente los dos términos, de modo que los utilizamos de una manera conceptual. Y son diferentes⁷ en tanto en cuanto, en nuestro caso, aluden a una interrelación entre lo óntico y lo ontológico.

En un diccionario, como el de la RAE, "experiencia" (del latín *experientia*) alude al "hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo", pero también puede significar "práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para algo" o "conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias vividas", mientras que "vivencia" es una palabra acuñada por Ortega y Gasset para traducir *Erlebnis* con el significado: "hecho de experimentar algo y su contenido". El diccionario es la compilación de palabras con significados normalizados, tenidos como lo consensuado por el uso, de modo y manera que cuando alguien utiliza esas palabras lo hace sabiendo que significa, tanto para el que las dice como para el que las oye, lo que recoge el diccionario. De alguna manera el diccionario es una suerte de moral para el uso correcto del significado de las palabras que utilizamos. Así, el momento histórico de toda palabra con significado queda establecido para una posterioridad que confía en el correcto significado de las palabras que utiliza, pero sin tener ni idea de la experiencia y la vivencia que las origina. El problema de Babel no estriba en la utilización de las palabras sino en el significado de estas en relación a la experiencia y vivencia originaria del momento histórico en que un otro echa mano de ellas, pues entre el surgimiento de una en un periodo determinado y su uso en otro muy distinto en ningún caso garantiza la continuidad, por no decir la absoluta coincidencia entre esos dos momentos y, ni que decir tiene, la experiencia subjetiva de cada uno. La pretendida atemporalidad de las palabras, como una suerte de fenómeno más allá del existente que las crea, más allá de su condición natal, temporal, pudiera ser, entre otras, la causa de tantos malentendidos. Aquí reside uno de los problemas fundamentales de la comunicación en relación a los afectos, puesto que no es fácil transmitir en palabras, con total garantía, lo que a uno le afecta esperando que el otro que le escucha "interprete", a través de ellas, el afecto experimentado. Ya Lacan planteó de alguna manera este asunto cuando, en el contexto psicoanalítico, se refirió a la relación entre dos sujetos como la que hay entre dos significantes, de manera que "un signifiante es lo que representa al sujeto para otro signifiante"⁸. La proporcionalidad imposible está servida.

No obstante, vamos a realizar un ejercicio histórico —sin pretenciosidad pero arriesgando desde la temporalidad constitutiva que nos sustenta y ayudándonos de una actitud fenomenológica y hermenéutica— proponiendo una definición y diferenciación entre experiencia y vivencia tal como se nos aparece. Por experiencia entendemos lo sentido corporalmente, de manera que ese sentir pone en relación al cuerpo con lo que le afecta, y eso que le afecta es algo que ve, oye, huele, saborea o le palpa. En este sentido todo sujeto tiene experiencias a pesar de sus limitaciones somáticas y puede obtener a través de ellas un aprendizaje para prevenir futuras ocasiones. Por vivencia, sin embargo, y cercanos a la propuesta de Ortega y Gasset, vamos a entender el aprendizaje subjetivo resultante de la experiencia. Por aprendizaje subjetivo aludimos a la enseñanza existencial que interpretamos de la experiencia, de manera que esto puede constituir un saber para vivir, para un vivir sabiendo. Así pues, no puede haber vivencias sin experiencias, aunque sí puede haber experiencias sin vivencias, esto es, experiencias que no logran proporcionar un saber para vivir. Las experiencias con algunas drogas, por

7 BARRIENTOS, J (2014). "¿En qué sentido el raciopoetismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 47, pp. 11-35.

8 LACAN, J (2002): "Posición del inconsciente", in: *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI, Argentina, p. 819.

ejemplo, no buscan la vivencia sino que una y otra vez repiten la mera experiencia. En este sentido, la vivencia, en cuanto saber, introduce la posibilidad en la experiencia transformando a ésta en un fenómeno que, por asumir la temporalidad, se transforma en un componente óntico-ontológico de la existencia. Por tanto, el recorrido metódico es éste: experiencia, vivencia, existencia. Una suerte de reelaboración del principio de causalidad (experiencia) y del principio de razón (vivencia y existencia).

5. LO INTERPRETADO Y SU SABER

La hermenéutica, disciplina autónoma y de amplio espectro a raíz de la fenomenología alemana, viene en nuestra reflexión a dar contundencia no sólo a la subjetividad sino al mismo hecho básico de la experiencia en cuanto apertura a la vivencia.

Cuando se habla de "estado de interpretado", en una expresión que hace presente a Heidegger o Gadamer, entre otros, y uno la toma en una suerte de inmediatez fenomenológica, casi de forma automática comprende su actitud como una descripción hermenéutica, o lo que es lo mismo: deja que se le despliegue el ser implícito en esa expresión. Y así es como se entiende comúnmente la experiencia hermenéutica: qué se quiere decir en eso que se dice. Esto supone una falla primaria en la capacidad del uso del lenguaje por aquel que intenta expresar algo con absoluta precisión, como si, por un lado, tuviéramos el enunciado perfectamente correcto en su composición y, por otro, el "significado" oculto que, a su vez, he de enunciar. Aquí podemos reconocer, con cierta aventura no exenta de riesgo, el fenómeno del "círculo hermenéutico" tan bien tenido en cuenta por Heidegger, para quien resulta claro que no hay interpretación sin una manera previa de entender⁹. Esto significa que sin ese modo previo de entender no puede haber interpretación, o lo que es lo mismo: si la interpretación es posibilitada por aquél y, a su vez, ésta no tiene entidad por sí misma, no es un fenómeno autónomo, entonces en cuanto en tanto hay una primacía del entender ha de encontrarse también éste en la dimensión hermenéutica. ¿Qué supone esto de cara a la vivencia? Ya que partimos de una distinción entre experiencia y vivencia, seguimos manteniéndola en este caso para poner a la hermenéutica del lado de la vivencia, en sentido estricto, y dejando a la experiencia el mero hecho de sentirse una afectado por el fenómeno en cuestión¹⁰. El saber sería aquí el corolario de la vivencia y la hermenéutica al modo de "lo interpretado", de forma tal que es en lo interpretado donde tiene lugar la constitución de un saber de carácter operativo y correctivo. ¿Supone esto que, de algún modo, acontece una cierta normatividad en la vivencia hermenéutica? Parece que sí, pero es de carácter ético, no moral, es decir: no constituye pautas de comportamiento de carácter colectivo sino personal, puesto que no podemos olvidar que se trata del existente, es decir, un ser abierto y, por ello mismo, sin código de conducta dado. Pero, sobre todo, de un ser finito y que, por ser abierto, está abocado a tomar decisiones, a optar por determinadas cosas. Es aquí donde la vivencia, como puerta de acceso a un determinado saber, ha de estar en constante movimiento. El trasiego propio de la vida no puede establecer "leyes" de comportamiento sino que, a lo sumo, nos depara una estrecha relación entre saber y prudencia. Sabio no es el que goza sino el que es prudente. Pero no todo existente es prudente. A la vista comprobamos una y otra vez la escasez de sabiduría y la abundancia de goce. Esta última posición, que transforma la ética en moral, que lleva a todo quisque a ser medio de satisfacción para su goce, tiene la particularidad de carecer de vivencias y no ir nunca más allá de las meras experiencias, es decir, de la mera afección

9 v. HEIDEGGER, M (2006): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, § 32, s. 150 (*Ser y Tiempo*. Trad. cas., de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, § 32, p. 174).

10 Un divorcio puede afectar en el sentido de cómo se desenvuelve y se resuelve en términos legales esa separación, pero otra cosa muy distinta es la(s) vivencia(s) que se derivan de ahí, una suerte de aprendizaje o consideración en cuanto a las relaciones de pareja.

inmediata cuyo fin se encuentra en sí misma. El existente deja de ser aquí un intérprete activo para convertirse en un intérprete del goce, en su proxeneta. Se ha puesto en manos de un otro: lo a la mano de lo inconsciente.

¿Qué relación guarda todo esto con la cuestión de lo *sido*? De algún modo, con vistas a lo que quiero ser posteriormente para los otros, actúo de manera que los otros retengan mi ser tal como quiero ser para ellos. ¿Es que no se trata de actuar siendo para uno mismo? Estamos ante el mismo círculo, aunque ahora no parezca tener que ver con la hermenéutica, pues resulta que mi ser yo mismo es ser para los otros y es considerando a esos otros como intento configurar mi ser. Situación que, por lo demás, es mutua. ¿Cómo, de qué manera forma parte de esto el entender previo, "la anticipación de un modo de entender la cosa"¹¹? Si abordamos esta cuestión a partir de los dos fenómenos en lo que hemos centrado nuestra reflexión, experiencia y vivencia, podemos establecer, de nuevo, lo siguiente: a la experiencia pertenecería el "entender previo" y a la vivencia la interpretación. Pero no es lo mismo tener vivencias de un entender previo cuyo fundamento reside en lo dicho, en lo que se viene diciendo, que de lo que uno experimenta sin la mediación de lo ya dicho. Interpretar un texto no es lo mismo que interpretar una experiencia, al menos si concedemos que el texto que tenemos delante es el resultado de la experiencia y la vivencia del otro. Ésta también es una mala información como la que tenemos de la muerte del otro. Ni yo soy ese otro que muere, ni soy ese otro que me transmite sus vivencias, pues ante lo que me encuentro es ante la interpretación que el otro hace de su experiencia. Hasta aquí nada nuevo. Sin embargo, ese modo previo de entender, cuando se trata de una experiencia personal e inmediata, puede llegar a transformarse en un fenómeno moral, es decir, en una suerte de precepto conductual y educativo para el otro. Así, lo interpretado se desliza sutilmente hacia el esencialismo, en sentido metafísico, de forma que lo *sido* se transforma en un *es*. Cuando la temporalidad es inhibida reduciéndose a uno de sus éxtasis desaparece lo hermenéutico, el estado de interpretado, dejando vía franca a la ocultación de la contingencia. La paradoja es que esta contingencia, constitutiva del existente, sólo es clausurada por lo *sido*, de ahí que la hermenéutica, en la relación con el otro *ya sido*, sea el camino para una constante reconstrucción de un otro cuyo *sido* se manifiesta de formas muy diversas.

11 En el original alemán esta expresión aparece así: Wie immer - die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*, (*Sein und Zeit*, p. 150). [Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa (*Vorbegriff*)] (*Ser y Tiempo*, p. 174). Traducción, acertada a mi modo de ver, que de "*Vorgriff*" hace Eduardo Rivera Cruchaga y que explica y justifica en "Notas del traductor" en su versión castellana de *Ser y Tiempo*, pp. 477-478.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

www.luz.edu.ve

www.serbi.luz.edu.ve

produccioncientifica.luz.edu.ve