

“EL CONCEPTO DE MUNDO EN *SER Y TIEMPO*
DE MARTIN HEIDEGGER”

JUAN DAVID RUEDA BELTRÁN

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI

2017

“EL CONCEPTO DE MUNDO EN *SER Y TIEMPO*
DE MARTIN HEIDEGGER”

MONOGRAFÍA

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

JUAN DAVID RUEDA BELTRÁN

DIRECTOR: SR. PROF. WILLIAM BETANCOURT D.

UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI

2017

CONTENIDO

Presentación	
<i>Consideraciones preliminares</i>	4
Capítulo I	
<i>El mundo como problema ontológico</i>	10
Capítulo II	
<i>El ser-en-el-mundo en general</i>	34
Capítulo III	
<i>La relación originaria entre el Dasein y el mundo</i>	62
Capítulo IV	
<i>La mundanidad del mundo</i>	85
Bibliografía.....	114

PRESENTACIÓN

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

*“El Ser es el éter en el cual el hombre respira,
un éter sin el cual él degenera en mero animal,
y toda su acción en mera cría de animales”.*
Heidegger. *Schelling y la libertad humana*¹.

I

Toda reflexión filosófica que pretenda ser tomada por tal debe, como su primera tarea, deslindar previamente el ámbito desde y en el cual se ha de concretar. En el deslinde de dicho ámbito deben ser suficientemente aclarados el punto de mira de la reflexión, su horizonte de movilidad y la dirección que ha de seguir, es decir, su camino.

El punto de mira es el hacia-dónde de una reflexión, aquello que pretende lograr una vez se llegue a la meta; en este caso se trata del desarrollo esclarecedor de un concepto clave en el decir de un pensador. El título de nuestras reflexiones nos indica ya cuál es la meta de las mismas: el concepto de mundo.

El desarrollo del concepto de mundo en el pensar de Heidegger tiene como horizonte en el que se ha de mover la época en que el filósofo fue profesor en la Universidad de Marburgo (1923-1928). A finales de este período, en 1927, se publica la obra más reconocida del pensador alemán, *Ser y tiempo*. Así, pues, nos detendremos específicamente en dicho tratado, dado que a lo largo de su vida Heidegger abordó el problema del concepto de mundo desde

¹ *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila editores, Caracas, 1985, p. 119.

diversas perspectivas, siendo así una empresa excesiva el tratar de dilucidar dicho concepto tanto en el joven Heidegger como en el Heidegger después de la *Kehre*.

El tratado de 1927 es el resultado de todo aquello que se había venido gestando en el pensar de Heidegger desde sus primeros años en Friburgo; de aquí que no sólo nos circunscribiremos a su Magnum opus, sino que tendremos en cuenta lo expuesto en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, y en las lecciones del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Estas lecciones serán un punto de apoyo y, a su vez, un complemento del tratado en virtud de que pertenecen al ámbito escogido, y porque, además y de igual manera, desarrollan el concepto que nos proponemos deslindar. También, y en menor medida, otros textos del filósofo alemán serán tenidos en cuenta.

La dirección, o más bien el camino, que hemos de seguir en estas reflexiones se irá construyendo según vayamos avanzando. Tenemos que abrir camino, así como nos decía aquel poeta español; este camino se constituye en preguntas y se concreta en el andar sobre ellas y en el esfuerzo por responderlas, en su desarrollo. El camino ya ha sido trazado por el filósofo, pero nos tomaremos la libertad de emprender uno propio, quizás dando algunos pasos sobre los ya dados por él. Nuestro camino, desde esta perspectiva, se muestra como uno sin un rumbo seguro, como un mero tanteo. No lo es, sin embargo. Nuestro camino tiene un rumbo pero aún no totalmente delimitado en cuanto que a una meta se puede llegar de distintas formas. Si con estas reflexiones arribamos a algún grado de claridad respecto de las preguntas sobre las que transitemos y logramos alcanzar nuestra meta, el concepto de mundo; si éstas son un camino adecuado, es algo que sólo sabremos después de haberlo recorrido. Nuestras reflexiones son, pues, un holzweg.

II

La tarea que nos hemos propuesto, el camino a recorrer, es un habérnosla con el pensar del filósofo de Meßkirch. Leer a Martin Heidegger no es un asunto fácil. Esto lo sabe todo aquel que se encuentre en relación con lo que llamamos filosofía. En realidad ningún pensador al que le adjudiquemos el título de filósofo es fácil de leer. Comprender e interpretar aquello que los filósofos plasmaron en sus obras requiere un gran esfuerzo, es una gran empresa, un rompedero de cabeza. Con Heidegger se confirma esto como una realidad. Y se confirma por diversas razones. Una de éstas es porque Heidegger buscaba un rigor en el lenguaje con el que lograra el acceso al ser, pues, el de la metafísica lo consideró siempre insuficiente al versar sobre el ente.

Leer a Heidegger es lo que nos proponemos en nuestro caminar, leerlo e interpretarlo. Para ello no acudimos directamente al filósofo, sino a interpretaciones sobre su pensar, a las traducciones de que disponemos en nuestra lengua. Decimos interpretaciones porque traducir sin más es algo que en filosofía no existe; de alguna manera eso nos lo dice una sentencia italiana: “Traduttore, traditore”. Toda traducción de una obra de filosofía se hace siempre desde un punto de vista determinado. Esto en ocasiones es favorable y quizás en otras no tanto.

La obra que hemos escogido para llevar a cabo la lectura de Heidegger, como ya dijimos, es su obra fundamental. De ella disponemos de dos traducciones al español, la de don José Gaos aparecida por primera vez en 1951; y la de don Jorge Eduardo Rivera aparecida en 1997. La traducción de don José es en sí misma muy difícil de leer, es una traducción que requiere un gran esfuerzo por parte del lector. La de Rivera no es fácil ni mucho menos, pero sí es más amable con el lector. Esta última se considera la más adecuada, por los círculos

heideggerianos y varios especialistas, para leer *Ser y tiempo* y comprender lo pensado por Heidegger en dicha obra. Esta traducción se ha vuelto canónica. Y esto por varias razones, algunas de estilo, otras por el uso del lenguaje, otras por la claridad. Tomemos un ejemplo de la obra misma, un concepto central: *Sorge*. Gaos traduce por *cura*; Rivera por *cuidado*. La *Sorge* tiene formas de actualizarse: *Besorgen*, Gaos dice *curarse de*, Rivera dice *ocuparse*; la otra actualización es *Fürsorge*, Gaos dice *procurar por*, Rivera dice *solicitud*. Gaos pretende mantener las raíces de las palabras en español así como lo hace Heidegger en alemán. A menudo la traducción es demasiado literal, a tal punto que en una primera leída causa la sensación de lo que el texto dice es un puro sinsentido. En cambio, Rivera opta por dejar ir la raíz y se aleja de la literalidad del texto buscando sacar a la luz aquello que Heidegger quiso decir. Con lo anterior vemos a grandes rasgos por qué algunos de los especialistas optan por la versión de Rivera. Pero esto no quiere decir que la de Gaos no tenga ningún mérito o sea imposible de leer, pues, se trabajó con ella antes de la aparición de la versión de Rivera. La versión de Gaos es mucho más difícil de rumiar pero no por ello menos buena.

Nosotros, a pesar de la opinión de los especialistas, optamos por la traducción de don José. Esto por razones de preferencia. De esto se deriva que el lenguaje utilizado en las presentes reflexiones será el de la traducción señalada. La versión de Rivera será utilizada como apoyo a la de Gaos, sobre todo para la comprensión de los pasajes más oscuros de la obra. Se echará mano, a su vez, de términos en alemán cuando se considere necesario. El único término que será utilizado siempre en alemán es *Dasein*. Las razones no necesitan ser discutidas a fondo. Baste con decir que consideramos que el término es inteligible para todo aquel que se ocupe con el pensar de Martin Heidegger. Optamos, así, por el término en alemán y no por sus posibles traducciones al español.

III

Las presentes reflexiones constan de cuatro apartados que siguen el hilo conductor de la investigación planteada en el capítulo tercero de la primera sección de *Ser y tiempo*, titulado “La mundanidad del mundo”.

En el primer capítulo se pretende hacer ver por qué el mundo es uno de los temas centrales del tratado. Para ello se mostrará cómo Heidegger llega a la conclusión de que la analítica del Dasein debe empezar, si ha de ser una que tematice el sentido del ser en general, por el esclarecimiento del concepto de mundo, pues debido a la falta de uno es que la metafísica anterior ha, por decirlo de alguna manera, fracasado en sus intentos de asir el ser del hombre.

El capítulo segundo tiene como propósito ver en qué consiste que el Dasein tenga la forma de ser del ser-en-el-mundo como estructura fundamental de su ser. De igual manera se busca mostrar cómo Heidegger deriva el ser-en-el-mundo de la trascendencia, la libertad y la comprensión del ser, siendo éstas, vistas en unidad, sus condiciones de posibilidad.

En el tercer capítulo se pone en claro la relación entre el Dasein y el mundo como una de índole ateórica, siendo la relación con el mundo cura. Para ello se mostrará el ser de los entes ‘ante los ojos’ (cosas) y ‘a la mano’ (útiles) como parte de la interpretación heideggeriana de la relación entre el hombre y el mundo, que tiene como base el tratado aristotélico sobre el alma.

El capítulo cuarto desarrolla lo propio de la estructura del mundo, siendo ésta la significatividad, el horizonte de comprensión del ser de los entes que comparecen en el mundo, incluyendo al Dasein mismo, pues él se interpreta a sí mismo a partir de lo que no es él, los entes.

Toda reflexión, al igual que todo camino, ha de tener un principio, su desde-dónde. Nuestro punto de partida es el problema mismo del mundo; éste ha sido tema de gran cantidad de reflexiones a lo largo de la historia y no sólo filosóficas, y quizás por esto mismo es que el concepto de mundo es un problema. Sobre la base de tan variados conceptos de mundo debería haber uno al que pudiesen ser reducidos todos. Tal concepto no lo hay. Por ello y ante todo debemos tomar en consideración esa carencia de un concepto de mundo que sea suficiente para la filosofía y el concepto mismo; preguntamos por el porqué de su puesto como tema expreso de reflexión, concretamente: ¿por qué es el mundo un problema ontológico?

CAPÍTULO I

EL MUNDO COMO PROBLEMA ONTOLÓGICO

Necesidad de preguntar por el mundo

“Los despiertos tienen un mundo único en común; los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular”.

HERÁCLITO. Frg. 89¹.

Nuestras reflexiones tienen como objetivo dilucidar lo propio del mundo en el pensar de Heidegger, concepto que en él se da como *ser-en-el-mundo*. Pero, antes de sumergirnos en la cuestión de qué sea el mundo para el filósofo alemán, es una exigencia previa responder a esta pregunta: ¿Por qué el mundo es un problema ontológico? La pregunta la podemos plantear mejor: ¿Por qué el tema del mundo es tan radical y fundamental en la reflexión desarrollada por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*? Responder a este interrogante exige que se den porqués, es decir, razones.

La pregunta por el ser ha caído en olvido; esto nos lo dice Martin Heidegger al inicio de su Magnum Opus. Por lo cual él se propone en tal tratado la formulación de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Ésta es, según el pensador alemán, el tema central de la filosofía desde sus orígenes, en tanto que para él la filosofía es ontología, pero que poco a poco fue siendo sepultada a través del desarrollo del pensar occidental. Tal sepultura, u olvido, nace de la misma ontología antigua, de un dogma que se originó desde entonces. El dogma

¹ Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI, México D.F., 1966, p. 41.

declara que la pregunta es superflua y legítima su omisión. El dogma es invalidado en el §1 de *Ser y tiempo*. En dicho párrafo, al invalidar el dogma que está detrás del olvido de la pregunta por el ser, se hace patente la necesidad de reiterar de nuevo la pregunta.

La pregunta por el ser debe ser hecha; no es ella una pregunta entre otras, sino la más fundamental de todas las preguntas. Una vez ha sido mostrada la necesidad de la pregunta, Heidegger en el segundo párrafo se detiene a examinar la estructura formal de una pregunta en general y a la luz de dicha estructura analiza la pregunta más fundamental de la filosofía para demostrar que ésta es una pregunta legítima.

Una pregunta está constituida por cuatro elementos: 1. *aquello de que se pregunta* –*sein Gefragtes*–; 2. *aquello a que se pregunta* –*ein Befragtes*–; 3. *aquello que se pregunta* –*das Eerfragtes*– y 4. quien hace la pregunta. De este último elemento Heidegger no dice nada, pero respecto de los otros evidentemente está presente. La pregunta por el ser también tiene esos elementos; es de aclarar que la pregunta aún no se formula como tal, lo que no implica que no puedan ser destacados sus elementos constitutivos: 1. aquello de que se pregunta es el ser, 2. aquello a que se pregunta son los entes, 3. aquello que se pregunta es el sentido del ser² y 4. quien pregunta es Heidegger y, a la par, nosotros en la medida en que seguimos al filósofo. Heidegger hace un gran y radical descubrimiento en la manera de afrontar la cuestión del ser, tal descubrimiento descansa en el segundo elemento formal que constituye la pregunta por el ser: aquello a que se pregunta o, dicho en otras palabras, el a quién se le pregunta por el ser. Aquí aparece una dificultad que consiste en saber a cuál ente en específico debe serle preguntada la pregunta. Heidegger responde, y en esto consiste su descubrimiento:

² Cfr. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo* (trad. José Gaos). Fondo de cultura económica, Bogotá, 1998, p. 14-16. (Cit.: SuZ.)

al ente que “somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos”³. La pregunta por el ser debe ser hecha a los entes y, en primer lugar pero no exclusivamente, al ente que tiene preeminencia sobre ellos.

Sin embargo, nuestro filósofo no llama al ente que somos en cada caso nosotros mismos hombre, sino que le asigna un título que no lo determina ontológicamente como una cosa y que permite que su ser se muestre transparentemente. El nombre capital para el ser del hombre es *Dasein*, *ser-ahí*. Esto es así porque la cuestión del ser requiere de un uso especial del lenguaje que sea mucho más riguroso que el habitual y que vaya más allá que el de la filosofía tradicional. No se trata aquí del *Hombre*, de la *humanitas*, sino de *Dasein*. Inmediatamente después de esto Heidegger hace un giro y afirma que para que la pregunta que interroga por el sentido del ser se pueda formular satisfactoriamente, que ella sea clara en todas las direcciones, es necesario primero tener a la mano bien asegurado el ser del ente por el cual tal pregunta viene al mundo. De esta forma Heidegger se propone, antes que formular la pregunta, dilucidar cuál es el ser del *Dasein*. Dicha tarea es la que se desarrolla en la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*, la analítica existencial del *Dasein*.

El propósito inicial que era el tema de la pregunta por el ser se traslada ahora al tema de qué sea el hombre en tanto ente que pregunta por el ser. El *Dasein* es un ente especial que no simplemente se limita a estar ahí al frente como cualquier otro ente, es un ente ónticamente señalado que resalta entre ellos porque “en su ser le va este su ser”⁴. El *Dasein* es un ente que comprende en cada caso el ser y su propio ser como suyo. Tal comprensión, afirma el filósofo alemán, es una comprensión de *término medio*, es decir, la comprensión del ser y de su ser

³ *SuZ*, p. 16.

⁴ *SuZ*, p. 21.

acaece de un modo más o menos expreso. Por ser un ente que en su ser comprende en cada caso su ser como ser suyo, el Dasein es un ente muy especial que tiene una preminencia óntico-ontológica sobre los demás entes.

Que él sea en cada caso él mismo y comprenda su ser como ser propio hace que la pregunta por el qué del Dasein sea una que se invalida a sí misma, pues, que este ente sea en cada caso él mismo es algo que no puede ser apresado apelando al modo de conceptualizar lo real establecido por la lógica, esto es, las definiciones; por lo tanto, no es posible intentar determinar al ente que somos en cada caso nosotros mismos expresando un qué de contenido material. Por esto mismo nos dice Heidegger que el qué del Dasein es su existencia, ya que “su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo”⁵. Esta tesis, que la esencia del Dasein sea su existencia, es la que había hecho que el pensar de Heidegger fuese considerado existencialista. En la *Carta sobre el humanismo* señala que en la frase del §9 de *Ser y tiempo* debe interpretarse que la esencia del hombre, Dasein, tiene que ser buscada en su extático vivir en la iluminación del ser⁶. Sin embargo, la postura de Heidegger no excluye la interpretación que dio Sartre en su *El existencialismo es un humanismo*. Para Sartre, el hombre primero vive y con base en su vida es que se define. La forma de concretarse la existencia humana no es dada de antemano por una esencia estática, pues, la forma de ser del hombre es dinámica, es pura posibilidad. La esencia del hombre sólo puede ser entendida desde su existencia. Ésta se determina desde lo que el hombre ha hecho y lo que le ha pasado. Heidegger concibe el existir comprendiendo en cada caso el ser como lo propio del hombre y reserva el término *existencia* para referirse al ser del Dasein. No se trata en este asunto

⁵ SuZ, p. 22.

⁶ Cfr. Heidegger, Martin. “Carta sobre el humanismo” en: *Hitos*. Alianza, Madrid, 2001, pp. 267-275.

como en la filosofía tradicional en la cual la esencia era pensable sin la existencia en cuanto que la precedía; se trata, más bien, de pensar al Dasein desde lo dinámico de su ser y de su existencia. Su esencia no puede ser pensada sin su existencia. En este punto convergen las posturas de Heidegger y Sartre, ambos conciben al hombre como puro ser posible.

El Dasein existe, pero él no está solo, no es el único ente que es. Es comprensible de suyo que el hombre no está solo, que hay otros entes que se relacionan con él y hacia los cuales se conduce. El Dasein ha de concretar su existencia en algún lugar, al igual que los entes hacia los cuales él se conduce son en algún lugar. ¿Dónde es él, dónde concreta su existencia? Este ente señalado tramita su existencia en un mundo, ya que “al Dasein es esencialmente inherente esto: ser en un mundo”⁷. El Dasein, según esto, es un ente al que inherentemente en cada caso le va su ser existiendo en un mundo. “La comprensión del ser que es inherente al Dasein concierne con igual ‘originalidad’, por ende, al comprender lo que se llama un ‘mundo’ y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo”⁸. El Dasein es en un mundo en el cual él existe comprendiendo en cada caso su propio ser. En ese existir no sólo se comprende a sí mismo, sino que también comprende ese “lugar” en el cual él concreta su existencia; en tal “lugar” el Dasein descubre entes hacia los cuales se conduce de tal o cual manera debido a que éstos pueden ser de la misma forma que él o pueden ser de un modo distinto. Hay, en este sentido, tres formas de conducirse el Dasein: frente al ente que es él mismo, frente al ente que es como él pero que no es él mismo y frente al ente que tiene una forma de ser distinta a la de sí mismo.

⁷ SuZ, p. 23.

⁸ SuZ, p. 23.

En el existir en un mundo el Dasein se conduce respecto de los entes que le hacen frente sólo porque él en lo más propio de su ser tiene, como determinación radical de sí mismo, la posibilidad no sólo de comprenderse tal como es, sino la de comprender el ser de todos los entes que se le aparezcan y tal posibilidad radica, como ya se anotó, en que al ente que somos en cada caso nosotros mismos le es inherente ser en un mundo. Es así como Heidegger muestra que la comprensión del ser y de su ser que tiene el Dasein en su existir se da en un mundo y, a una con dicha comprensión, se comprenden el mundo y el ser de los entes que hay en él y con los cuales se relaciona.

El Dasein puede comprender el ser de los otros entes porque él es en un mundo. Sin éste el Dasein no podría existir. El mundo es necesario. Porque el ente humano es en un mundo tiene la posibilidad de descubrir los otros entes. Éstos, en cambio, no tienen en su ser, como determinación radical que los configure, una relación de ser relativamente a su ser y mucho menos una comprensión de éste; a ellos, en su ser, no les va éste mismo. El ser de los entes que no son como el Dasein es para ellos mismos algo indiferente. Estos entes no comprenden el ser y al no ser de dicho modo, por la incapacidad de comprensión, ellos como tal no existen, recordando aquí que la existencia es pensada como lo propio de los entes que tienen la forma de ser del Dasein. Su ser, el de los otros entes, es estático; incluso los animales, que son seres vivos, carecen de una comprensión de su ser. A estos entes, que son descubiertos en el mundo por el Dasein, Heidegger los denomina '*ante los ojos*'. Éstos no tienen la posibilidad de descubrir entes porque no es inherente a su ser la forma de *ser en un mundo*; simplemente se limitan, a diferencia del Dasein, a estar allí presentes. En otros términos, ellos son pero no existen.

Hemos indicado de manera muy general en qué consiste el ser del ente que somos en cada caso nosotros mismos y el ser de los entes que no tienen la forma de ser del Dasein. A aquél le es propio en su constitución tener la forma de ser en un mundo, a éstos la de ‘ser ante los ojos’. ¿Queda acaso con esto suficientemente acotado el rumbo que ha de tomar la investigación heideggeriana o, incluso, la nuestra? De ningún modo. Hasta este punto hemos dado unas indicaciones muy superficiales sobre el tema del mundo en la obra de Heidegger. Retomemos nuestra pregunta: ¿Cómo y por qué el tema del mundo es tan radical y fundamental en la reflexión desarrollada por Martin Heidegger en *Ser y tiempo*?

Con lo ya dilucidado estamos en condiciones de responder brevemente a nuestra pregunta. En el segundo capítulo de la introducción a la obra encontramos la respuesta que hemos venido buscando y perfilando. En el §5 Heidegger hace de nuevo énfasis en el modo de ser del Dasein: la comprensión del ser. Este ente es uno que en cada caso comprende su ser y se mantiene ya en cierta interpretación de éste. Y aquí le sale al paso a este filósofo un problema que consiste en que esa comprensión del ser que tiene el Dasein no es un hilo conductor adecuado para la investigación. Este problema ya se había anunciado en el párrafo cuatro: “La preeminencia óntico-ontológica del Dasein se vio ya pronto, sin que por ello se llegara a aprehender al Dasein mismo en su genuina estructura ontológica, ni siquiera a ver en ella un problema orientador”⁹. Entonces, ¿cuál ha de ser el problema que servirá de hilo conductor en la investigación acerca del ser del Dasein? El problema orientador es el mundo. Lo es porque “el Dasein tiene, con arreglo a una forma de ser que le es inherente, la tendencia a

⁹ SuZ, p. 23.

comprender su ser peculiar partiendo de *aquel* ente relativamente al cual se conduce, por esencia, inmediata y constantemente, el mundo”¹⁰.

¿Por qué el mundo es el problema orientador de la exégesis del Dasein? La existencia del mundo es un *factum*, es algo que se da necesariamente; sin mundo el Dasein no tiene la posibilidad de ser. El Dasein es en un mundo, éste es lo que inmediatamente le es presente, es lo que él tiene al frente y más a la mano. Se ha de empezar por el mundo en la investigación porque no sólo el Dasein es en éste, sino porque también son descubiertos otros entes en él y se da la posibilidad de comprender su ser. Ese ser en el mundo implica que el Dasein comprenda su propio ser a partir de algo que no es él mismo. Él se comprende desde los otros entes con los cuales se relaciona, desde el mundo. Primero comprende el ser de éstos y luego el suyo. Al comprenderse desde algo que no es él mismo, el Dasein puede justo por ello comprenderse e interpretarse como algo ‘ante los ojos’, como una cosa.

Heidegger se refiere al mundo como un ente, literalmente como “*aquel* ente” que está más a la mano. Se escoge en la investigación el mundo porque el Dasein es, para nuestro filósofo, lo más cercano ónticamente pero ontológicamente lo más lejano en cuanto que una de las más grandes dificultades para este ente es conocerse a sí mismo en su ser tal como él es. El mundo es, en este sentido, ontológicamente más cercano que el Dasein mismo y esto es así porque el mundo hace parte de la constitución misma del ser de este ente, es decir, el mundo hace parte de esa estructura que se busca sacar a la luz y es mucho más viable aprehender una de las estructuras del Dasein que su ser total. El *ser-en-el-mundo* es la estructura fundamental del Dasein en tanto que él es en un mundo.

¹⁰ SuZ, p. 25.

El análisis del mundo se vuelve, pues, la primera tarea de Heidegger en *Ser y tiempo*. Ser en un mundo es inherente al ser del Dasein. La analítica busca sacar a la luz la estructura formal de éste, de aquí que, según su misma determinación por el ser, Heidegger afirme que es necesario “poner en libertad una estructura fundamental: el ‘ser en el mundo’”¹¹. El mundo al darse por necesidad es un a priori y justo por esto mismo la obtención de su concepto se convierte en un problema “cuya urgencia apenas es menor que la de la misma pregunta que interroga por el ser”¹², por lo tanto es una exigencia de la investigación misma acerca del ser del Dasein, que en últimas tiene su raíz en la pregunta por el ser y en la comprensión de término medio, “poner en libertad *aquel* a priori que ha de ser visible si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión ‘qué sea el hombre’ ”¹³.

El mundo se ha mostrado como el punto de partida de la investigación desarrollada en *Ser y tiempo* y como el tema de nuestras reflexiones. Pero antes de seguir se ha de aclarar algo: primero, se citó más arriba el §4: “La comprensión del ser que es inherente al Dasein concierne con igual “originalidad”, por ende, al comprender lo que se llama un “mundo” y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo”¹⁴. La palabra mundo aparece una vez entre comillas y otra sin ellas. Aquí las comillas indican que se está pensando el mundo como concepto óntico, como lo ha concebido Occidente hasta la época de Heidegger. A partir de allí podemos ver cómo, poco a poco, el filósofo alemán se va separando de la concepción tradicional y perfilando la propia, lo que él entiende por mundo. De igual forma afirma que el mundo es “*aquel* ente” al que se conduce el hombre más inmediatamente. El

¹¹ SuZ, p. 53.

¹² SuZ, p. 57.

¹³ SuZ, p. 57.

¹⁴ SuZ, p. 23.

uso de este término, ente, no es casual, está indicando el hacia dónde de la investigación acerca de qué sea el hombre, rumbo que la filosofía anterior debió tomar, pero que no lo hizo.

Hemos dado una razón de por qué el mundo es el punto de partida de Heidegger en su investigación filosófica. Porque él lo considera un ingrediente estructural constitutivo del ser del Dasein al ser aquello desde lo cual y en lo cual éste se comprende. La segunda razón es la respuesta a la pregunta por la esencia del mundo que ofrece cada época filosófica. Los conceptos con los que se responde a la pregunta por el mundo son para Heidegger insuficientes. ¿Qué es el mundo? Se dice el mundo humano, mundo de los dioses, mundo de los animales, mundo matemático, entre otras acepciones, y todas de alguna manera las entendemos pero sin una real comprensión de lo que se dice con el término “mundo”. Por ello, éste ha sido desde siempre uno de los más grandes problemas que ha ocupado a los pensadores más destacados de cada época de Occidente; es uno de los conceptos fundamentales de la metafísica, junto a los conceptos de Dios y hombre. El problema ha sido atacado desde distintas perspectivas, llegándose a tener variadas ideas de mundo. Todos los desarrollos realizados se han dirigido al problema del mundo con miras a apresar su *qué* para hacer transparente aquello que más propiamente lo caracteriza en su ser.

En el §14 de *Ser y tiempo*, Heidegger muestra las diferentes significaciones que puede tener la palabra mundo. “1. ‘Mundo’ se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser ‘ante los ojos’ dentro del mundo”¹⁵. Bajo esta significación se agrupan los conceptos imperantes de mundo en cada una de las épocas de Occidente: los griegos se refirieron al mundo desde la doble perspectiva de la *physis* (naturaleza)

¹⁵ SuZ, p. 77.

y del *kosmos* (orden) para responder a la pregunta por su qué. El mundo es para los griegos el conjunto de todos los entes, cosas, animales, plantas, hombres y dioses; la totalidad de lo real que ha estado desde siempre. Desde la teología medieval, el mundo se piensa de forma similar a la griega con un ingrediente nuevo: la creación. El mundo es creado por Dios a partir de la nada, es el conjunto total de los entes creados presentes en el mundo.

La idea moderna de mundo inicia con Descartes, quien identifica el mundo con la *res extensa* en contraposición a la *res cogitans*. Y no sólo es la idea de mundo la que se modifica con Descartes, sino también la ontología tradicional al ponerla sobre la vía de la física matemática moderna. La idea cartesiana del mundo es de gran importancia en cuanto que determinó radicalmente la filosofía misma, por ello es menester detenerse sobre esta cuestión a vuelo de pájaro, puesto que no es el tema que nos incumbe. Para ello se tomará como base orientadora en este asunto el análisis realizado por Heidegger a los *Principia* de Descartes en los §§19 – 21 de *Ser y tiempo*.

Descartes concibe tres tipos de sustancias, la divina, el yo y el mundo. Las dos últimas son sustancias derivadas de la primera. Ambas son *substantia*, esto es, una cosa que existe de tal manera que no necesita de ninguna otra para existir. Pero ambas sustancias, la *cogitans* y la *extensa*, son creadas por Dios. ÉL es la única sustancia propiamente hablando. Sin embargo, después del ser creadas, las sustancias que no dependen de otra son la pensante y la extensa, es decir, el hombre y el mundo. Toda sustancia tiene una propiedad que la determina en su esencia y de la cual las demás propiedades son derivadas; en el caso del hombre aquella propiedad es el pensamiento; en el caso de la cosa corpórea la extensión en largo, ancho y profundidad. Lo propio del mundo para Descartes es la *extensio*. El problema consiste en dilucidar su ser en cuanto que sustancia. Este problema no se resuelve del todo, pues, no se

puede advertir en primer término la sustancia sólo porque sea una cosa que existe, puesto que esto no nos afecta por sí mismo, pero fácilmente es reconocible por cualquier atributo suyo. Es decir, el ser de la sustancia, su sustancialidad, no es cognoscible a pesar de que conocemos una cosa por sus atributos en tanto que estos nos afectan de alguna manera; como cuando vemos un color u olemos un aroma o tocamos la superficie de algo; porque el ser-cosa no nos afecta de ninguna manera como sí sucede con ellos. De esto se deriva que el ser de la sustancia es dado a partir de la propiedad que distingue a una de otra. Y con todo siguen siendo sustancias. En consecuencia, el ser del mundo no es aclarado a plenitud. Su ser consiste en ser una sustancia corpórea y la esencia de ésta es su extensión. Al concebir al mundo como *res extensa* no se le fundamenta plenamente su ser, pero sí es suficiente para que sobre dicha concepción se monte toda una filosofía. El mundo es dado por supuesto como un ente.

Posteriormente, con los avances de la ciencia moderna siguiendo el hilo conductor de la filosofía cartesiana, el mundo es tenido como la totalidad de entes bajo las dimensiones de tiempo y espacio establecidas por la física. Estas concepciones de mundo tienen todas en común el ser reunión de los entes presentes en el mundo desde una determinada perspectiva.

La segunda significación de mundo dice así: “2. ‘Mundo’ funciona como término ontológico y entonces significa el ser de los entes aludidos en el número 1. En este caso puede ‘mundo’ ser el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes”¹⁶. Mundo nombra aquí una región óptica determinada, por ejemplo, el mundo de las plantas. Esta significación del mundo clasifica a los entes en su ser según el esquema de géneros y especies. Tal clasificación es dada por las ciencias. Así, la biología tiene su propio mundo, el de los

¹⁶ SuZ, p. 77.

entes vivientes y lo que a ellos le corresponde, sus procesos vitales. La matemática tiene por mundo los entes matemáticos. Estos entes clasificados en regiones según su ser siguen siendo los mismos entes que están presentes en el mundo.

Las anteriores concepciones de mundo no sólo no aclaran la esencia de éste sino que oscurecen el asunto. Heidegger hereda de su maestro la idea de la necesidad de partir de cero en filosofía, en sus conceptos fundamentales, esto es, de que no haya supuestos y que todo sea aclarado. Los conceptos de mundo revisados son prueba de que éste fue siempre dado por supuesto y se evitó preguntar por él de manera plena y satisfactoria. No fue considerado un problema porque se tuvo ya siempre a la mano una respuesta a su qué, respuesta con la que se conformó y sobre la cual construyeron varios sistemas filosóficos. Los conceptos son insuficientes. El mundo no puede ser un supuesto, por ello es necesario aclararlo en su constitución, en su ser.

Además de permanecer el concepto oscuro, surge una particularidad a partir de los planteamientos cartesianos que determinó en gran medida las subsiguientes consideraciones acerca del mundo, a saber, la posibilidad de poner en duda su existencia. Esta posibilidad se mueve dentro del horizonte de la Metafísica de la Subjetividad y el problema de la trascendencia; supone que hay un sujeto que se dirige a algo que no es él y que, por lo tanto, está por fuera suyo; el mundo exterior. La teoría del conocimiento de la modernidad se ocupó con el problema y se aseguró de que nadie dudará de la existencia del mundo; prueba de ello es la *refutación del idealismo* que aparece en la *Crítica de la razón pura* de Kant.

El propósito de probar la existencia del mundo es en el fondo algo absurdo y desprovisto de fundamento. Esto es así porque la pregunta por el qué del mundo debe tener un origen, un

punto de partida; sólo podemos preguntar por algo si de alguna manera ya lo tenemos a la mano. Podemos preguntar por el mundo y lo hacemos porque tenemos un saber acerca de él. Todos saben algo del mundo y que determina el problema mismo, esto es, que *hay mundo*. ¿Cómo se sabe de él? Heidegger en los *Prolegómenos* afirma que “sólo con ser, yo «sé» del ser-real del mundo”¹⁷. Se sabe que hay algo así como un mundo aun cuando no se pueda decir mucho de él. Así como no se puede negar la existencia del mundo, tampoco la certeza de su existencia se puede fundamentar en una mera creencia, en un acto de fe, sino que su existencia es un hecho que parte de nosotros mismos, de nuestro ser, porque no sería posible la existencia humana sin algo así como el mundo. Éste es ya aquí simultáneamente con la existencia humana, existe antes de toda creencia y todo saber teórico¹⁸. El mundo ya está ahí, incluso antes que nosotros. Nacemos y somos arrojados en él. Esto nos permite afirmar sin temor a equivocarnos que nadie duda de la existencia del mundo porque éste es el endógeno de nuestra existencia, de la vida; el mundo es el lugar en el cual es posible llevar la existencia a término. El mundo es en este sentido necesario.

El mundo al presentarse a sí mismo como necesario para nuestra existencia, hace que su carácter de necesario, su necesidad, sea algo dado de antemano a todo hacer y obrar humano. No es posible bajo ninguna circunstancia pensar algo así como la existencia humana si no hay mundo. Nuestra existencia está determinada por el mundo; hay una relación íntima entre hombre y mundo que hace que la pregunta por su existencia, la del mundo, sea absurda¹⁹.

¹⁷ Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Alianza, Madrid, 2007, p. 271. (Cit.: *Prolegomena*.)

¹⁸ “El mundo jamás se experimenta a la manera de algo en lo que se cree, ni mucho menos viene garantizado por saber alguno. Es inherente al ser del mundo precisamente el que su existencia *no exija garantía alguna frente a un sujeto*”. *Prolegomena*, p. 270.

¹⁹ Cfr. SuZ, §43, pp. 221-229. También *Prolegomena*, §24, pp. 268-279.

La necesidad de la existencia del mundo no significa que sepamos qué sea éste, pues, como decíamos anteriormente, sabemos que hay mundo aunque no comprendemos adecuadamente lo que decimos cuando decimos “hay mundo”. Sabemos que hay mundo, pero ¿qué es el mundo? La pregunta por el mundo se vuelve necesaria en virtud de que tenemos un saber acerca de él y no estamos en capacidad de dar cuenta de su esencia a plenitud. Se mostró que es así a partir del breve excurso al problema de la prueba de la existencia del mundo inaugurado por Descartes.

Descartes no sólo determinó radicalmente la cuestión del mundo, sino toda la filosofía. A partir de él el rumbo que la filosofía tomó fue el de la subjetividad, esto es, la filosofía se centró en el tema del conocimiento a partir de la consideración del sujeto como el ser del hombre²⁰. El tema del conocimiento parte del supuesto de que el mundo es un ente, obviando así el problema mismo. Pero si es examinada la concepción del mundo que surge con el tema del conocimiento, el mundo se mostrará como problema. Que respecto al tema del conocimiento éste sea un problema a priori es la tercera razón para considerarlo el punto de partida.

¿Por qué el problema del conocimiento lleva al problema del mundo? A este interrogante responde Heidegger que el conocimiento es uno de los modos en los cuales se concreta la estructura ser-en-el-mundo del Dasein. Esto desde sí mismo no es en ninguna manera algo

²⁰ Según Heidegger, con Descartes inicia la Metafísica de la Subjetividad, que tiene su final en el pensar de Husserl. Esta determinación de la subjetividad como campo de la filosofía y el conocimiento teórico como su tema se encuentra en diversos pasajes de las *Meditaciones*, pero destacamos uno que es especialmente significativo. En éste se muestra claramente que, en su afán por encontrar la verdad del conocimiento, la filosofía deja de lado la vida fáctica del hombre, que para Heidegger es uno de los temas centrales del filosofar; dice Descartes en la primera meditación: “Pues estoy seguro, con todo, de que no puede haber peligro ni error en ese camino [el de la duda] y de que no será nunca excesiva la desconfianza que hoy demuestro, ya que ahora **no** es cuestión de *actuar*, sino solamente de *meditar* y de *conocer*”. *Meditaciones metafísicas*, AT, IX, 17, en: Descartes, *Obras escogidas*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, p. 221. Énfasis nuestros.

diáfano y comprensible de suyo, por lo cual es necesario preguntar qué es aquello que Heidegger entiende por conocimiento y ver cómo es que éste se funda en la estructura señalada.

Del conocimiento se dice que es el resultado de una experiencia determinada, es decir, aquello que se lleva consigo después de dicha experiencia. Se dice que se conoce algo cuando se ha experimentado ese algo, v. gr., que el fuego quema. Pero este tipo de conocimiento no es el que tiene Heidegger en mente. El primer indicio de respuesta a lo que entiende el filósofo con tal palabra lo encontramos en el §13 de *Ser y tiempo*; éste se intitula “*Esbozo del ‘ser en’ tomando como ejemplar de él un modo fundado. El conocimiento del mundo*”. Conocimiento del mundo es lo que anuncia el título de este párrafo. En alemán se dice *Welterkennen*. *Erkennen* se traduce por conocer. Esta palabra está reservada para delimitar cierto tipo de conocimiento muy especial. Con *Erkennen* o *Erkenntnis* no se nombra el conocimiento vivencial de cada cual derivado de una experiencia determinada al modo del *gnosis* griego o de la *cognitio* latina, sino que se nombra el conocimiento que resulta de una investigación científica; *Erkennen* es el conocimiento que se lleva a cabo en palabras y conceptos, esto es, el conocimiento teórico explícito y objetivo que versa sobre el qué y el fundamento de algo²¹, es pura *theoría*. Con *Welterkennen* no se mienta, pues, el conocimiento vital que cada uno posee del mundo, sino más bien, y ante todo, el conocimiento producido por el quehacer científico.

El conocimiento teórico de las ciencias tiene como una de sus principales características el ser objetivo. Objetivo quiere decir que en su proceder la ciencia se vuelca directamente

²¹ Cfr. La nota * a la P. 80 de las “Notas del traductor”, en: Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera). Trotta, Madrid, 2009, p. 462. Cuando se cite esta versión de la obra heideggeriana se indicará siempre el nombre del traductor entre paréntesis para diferenciarla de la versión de José Gaos, que, como indicamos al inicio, se cita con “SuZ”.

sobre determinado ente y el conocimiento obtenido de él proviene del volcarse hacia tal ente y nada más. Es un conocimiento libre de opinión. En tal conocimiento no se tiene en cuenta nada que no sea el ente conocido mismo. Éste es determinado por el conocimiento como un objeto, como objeto del conocimiento. Por ello el conocimiento es objetivo.

Que sea el conocimiento teórico de carácter objetivo nos lleva a pensar en el ente que conoce: el hombre entendido como sujeto. Desde la Modernidad se determinó el conocimiento teórico como una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. El problema que aqueja a la teoría del conocimiento es justamente la relación entre ambas esferas, la interior del sujeto y la exterior de la que hace parte el objeto. Se dice: un sujeto conoce una cosa que le hace frente dentro del mundo, la cosa es percibida y al serlo se vuelve ella objeto. El objeto sólo es tal para un sujeto. En el percibir el sujeto se vuelca sobre el objeto, se centra en él y nada más que eso; deja que el ente sea como es, lo deja en libertad para así aprehenderlo. Al dedicarse de lleno al objeto percibido el sujeto lo determina en sus atributos y puede enunciar algo de él, es decir, el sujeto conoce los accidentes del objeto y puede decir algo respecto del color del objeto o de su tamaño, entre otras cosas. Por último, el sujeto consigna en manuales aquello que aprehendió del objeto, consolidándose así una disciplina acerca de un campo óptico determinado. Por ejemplo, un sujeto en una noche despejada se encuentra en el exterior, en una pradera, contemplando las estrellas, se vuelca hacia ellas, las convierte en objeto, y de tal vuelco surge la astronomía. Ésta es la manera, a muy grosso modo, en la cual el sujeto conoce teóricamente aquello que comparece en el mundo.

El conocimiento fue uno de los asuntos capitales de la Modernidad. El mundo durante esta época fue considerado desde el punto de vista de la ciencia. Según nos cuenta Kant en la primera *Crítica*, el único saber que había alcanzado plenamente el carácter de ciencia además

de la matemática y la lógica, fue la física. Ella había entrado en la segura senda de la ciencia. Es a partir de la física desde donde se considera el mundo. Éste es determinado matemáticamente desde las dimensiones de tiempo y espacio, es decir, como una cosa en movimiento, como un ente. Desde el punto de vista del conocimiento todo ente que el sujeto percibe se vuelve objeto. Por ente debemos entender las cosas desde una doble perspectiva, las cosas naturales y las cosas dotadas de valor. El ser de éstas se funda en el de aquéllas. Así que lo que primero hace frente al sujeto es la naturaleza. Bajo la concepción moderna del mundo cae también la naturaleza. Ella es la totalidad de entes en movimiento, de objetos en movimiento. La naturaleza no fue más que aquel ente objeto de estudio al que las ciencias buscaron sacarle la verdad para poder dominarlo y manipularlo. Naturaleza y mundo son objetos.

La relación entre el hombre y el mundo es, desde lo anterior, una relación entre un sujeto y un objeto. En tal relación el mundo es dado por supuesto en su ser como un ente que debe ser conocido y el ser del hombre es determinado por la subjetividad. En esta relación no se fija adecuadamente la ruta de acceso al ser de cada uno. El ser del hombre, tema de la Analítica, pierde toda posibilidad de ser captado a plenitud, puesto que antes de ser sujeto el hombre está ya en una relación no conceptual con el mundo, con los entes naturales, con los entes dotados de valor y con los otros hombres. Concebir al hombre como sujeto es determinarlo ontológicamente en uno de sus modos de ser y no en su ser total. Dasein es el nombre para el ser del hombre, para el ente que en cada caso somos nosotros mismos. Dasein y sujeto no se identifican²². El hombre no existe porque piense, como afirma Descartes, sino que ya existe en un mundo y porque existe, porque primariamente es en un mundo, puede pensar.

²² Heidegger no sólo señala que el punto de partida de la Analítica es el mundo, sino que cierra la posibilidad de que su hilo conductor, el de la Analítica, sea el sujeto, el *ego cogito*, en virtud de que Descartes concibe el yo como una sustancia en sí misma carente de mundo: “Si como punto de partida de la analítica existencial

La conducta del Dasein hacia su mundo no es teórica como la del sujeto, que siempre está en busca de conocimiento conceptual del ente que le hace frente, del mundo; sino que la conducta del Dasein es ante todo ateórica, no hay *Erkennen*. Con el término “ateórico” se nombra el ser de la relación primaria que tiene el Dasein con su mundo. El Dasein al dirigirse a los entes que comparecen ante sí no lo hace primariamente con el propósito expreso de conocerlos teóricamente. En el dirigirse a ellos el Dasein trata con ellos, los manipula, los utiliza de tal o cual manera; él lleva a cabo obras, se ocupa de sus asuntos, despacha lo que hay que hacer. El Dasein cuando lleva a cabo actos y obras no se acerca al ente para sacarle su verdad, no convierte al ente presente en un objeto. Que la conducta del ente humano con su mundo sea primariamente ateórica no significa que no pueda darse en tal relación el conocimiento del mundo, pues, éste se funda en la estructura del ser-en-el-mundo.

El ser-en-el-mundo es la estructura primaria del Dasein. Antes de ser éste determinado como sujeto, le es inherente en su ser el estar en un mundo y, a su vez, es inherente a su comprensión del ser comprender el mundo en el que está. Sólo porque el Dasein tiene la forma del ser-en-el-mundo los entes, las cosas, pueden comparecer ante él. Sólo compareciendo ellos ante el Dasein puede él relacionarse con ellos, conducirse respecto de ellos de tal o cual manera, ya sea en una actitud ateórica o teórica. Primariamente el Dasein se conduce ateóricamente respecto de ellos. Las conductas ateórica y teórica se fundan ambas en la estructura ya señalada, en el mismo ser del Dasein. El ser del Dasein es la *cura*²³.

del Dasein hubiera de servir el *cogito sum*, sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva forma fenoménico-ontológica. La primera proposición sería entonces: *sum*, y en este sentido: ‘yo soy en un mundo’. En cuanto tal, ‘soy’ en la ‘posibilidad de ser relativamente a diversas actividades (*cogitationes*) como modos del ser cabe los entes intramundanos’. Descartes, en cambio, dice: las *cogitationes* son ‘ante los ojos’ y en ellas es un *ego* también ‘ante los ojos’ como *res cogitans* sin mundo”. *SuZ*, p. 232.

²³ *SuZ*, p. 53.

Este ser como cura es algo de lo que nos ocuparemos más adelante, por ahora nos limitamos sólo a nombrarlo.

El Dasein al relacionarse con los entes se cura de ellos, tiene que habérselas con ellos. La relación entre el Dasein y los entes que no son como él se tramita de diversas formas, de las cuales ya hemos nombrado algunas. Tales formas las globalizamos en el hacer algo y en el dejar de hacer algo o no hacer nada en lo absoluto. El hacer algo es un modo eficiente de la relación; el no hacer nada o el omitir y similares como el descansar, son modos deficientes.

Si el Dasein siempre está dirigido al mundo, a los entes, dejándose embargar por ellos, si se conduce respecto de ellos ateóricamente, ¿cómo es que él los conoce teóricamente?, ¿cómo surge entonces el conocimiento del mundo, *Welterkennen*? El conocimiento del mundo surge como un modo deficiente de la relación con los entes. Para que el Dasein conozca cómo es un ente, sus atributos, debe dejar de ocuparse con él y abstenerse de todo manipular y manejar. Al no ejecutar nada, al dejarse de lado los modos eficientes de la nombrada relación, acaece el único modo que le resta a ésta, el *no más que demorarse cabe*. Es decir, en el no hacer nada con el ente, en el no ejecutar nada ni ocuparse con él de ninguna manera, el Dasein simplemente permanece junto al ente que busca conocer. Este *no más que demorarse cabe* es lo que permite que se dé el conocimiento del mundo: “Sobre la base de esta forma de ser relativamente al mundo, que permite que los entes que hacen frente dentro del mundo hagan frente no más que en su puro *aspecto* (εἶδος), y *como* modo de esta forma de ser, es posible dirigir la vista de una manera expresa a aquello que así hace frente”²⁴.

²⁴ SuZ, p. 74.

En este modo deficiente de la mencionada relación, en el *no más que demorarse cabe*, el Dasein dirige la vista hacia un ente en especial, centrando su atención sobre ese ente solamente. Lo que está en cercanía al Dasein carece de sentido en este modo de relacionarse con los entes en virtud de que él dirige y pone la vista sobre un ente determinado que tiene interés en conocer teóricamente; contempla cognoscitivamente su aspecto. En el poner la vista sobre los entes, ellos son tomados desde un punto de vista, desde una perspectiva. Al tomar el ente desde un punto de vista en el dirigir la mirada, éste se muestra como esto o aquello. Ese dirigir la vista sobre el ente surge, entonces, en el modo ya nombrado de la relación. El *no más que demorarse cabe* es un moverse en medio de los entes que hay en el mundo sin manipularlos y deteniéndose en ellos. En la detención el ente es percibido. Una vez percibido el ente se dice de él algo. Decir algo de algo es un interpretar que determina al ente como algo. Cuando el ente es determinado como algo, de él puede expresarse algo en la forma de la proposición, siendo ésta conservada. Surge de esta manera el conocimiento teórico del mundo.

Hasta este punto hemos descrito la forma en que surge para Heidegger el conocimiento del mundo. Pero todavía no parece del todo claro cómo es que el *Welterkennen* se funda en el ser-en-el-mundo. Veamos.

Afirmamos que el conocimiento del mundo lo presupone. El mundo es presupuesto como un objeto, es decir, como un ente, como una cosa, *res*. Al preguntarle a ese conocimiento del mundo por el mundo mismo nos arroja una descripción de los entes que hay en el mundo, de los objetos en el mundo. Pero no nos dice nada acerca del mundo mismo, en cambio, nos habla sólo de lo que éste contiene; y es que hablar del mundo ha sido siempre hablar de los entes que hay en él porque nadie ha “visto” el mundo.

La estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo, indica que él no es un ente que está en otro ente llamado mundo, aunque ocupe un espacio en el planeta, al cual trate de conocer en su ser. El Dasein se relaciona primariamente con los entes que le hacen frente. Estos al igual que él ocupan un espacio. Ellos aparecen en medio del mundo, son *intramundanos*. Sin embargo, el hecho de que los entes intramundanos estén en el mundo, no significa que tengan la forma de ser del ser-en-el-mundo. Estos entes no se conducen en el mundo, no se dirigen a él, pues no tienen una comprensión del ser como sí la tiene el Dasein; ellos se limitan a estar allí en un lugar y sólo eso. Ante el ente que no tenga la forma de ser del Dasein no pueden hacer frente otros entes, no los puede descubrir, v. gr., un esfero no descubre un papel.

El Dasein se relaciona todos los días con los entes que descubre, entre ellos se concreta su existencia, pero no los conoce, como ya anotamos, teóricamente. Sólo es esto último posible en uno de los modos deficientes de la relación, en el *no más que demorarse cabe*, es decir, detenerse no ocupándose con ellos. Sin embargo, el Dasein es siempre y en cada caso ya en un mundo del cual él se cura. Dicho ser en el mundo es anterior al conocer el mundo. Pero aquí el mundo no es presupuesto como una cosa, ni siquiera como un espacio que el Dasein ocupa, aun cuando lo haga. Mundo, para Heidegger, no es lo que se dice un ente.

Ser en el mundo, existir en él, significa que otros entes aparezcan, que sean descubiertos, que pueda el ente existente relacionarse con ellos. En la relación con los entes intramundanos el Dasein vive. Él puede tomar la decisión de hacer o ejecutar esto o aquello o de no hacer nada en absoluto, de abstenerse de ejecutar. Asimismo puede decidir conocer cómo es un ente y sólo puede hacerlo porque él tiene la estructura del ser-en-el-mundo. “En el conocimiento gana el Dasein un nuevo ‘estado de ser’ relativamente al mundo en cada caso ya

descubierto en el Dasein”²⁵. El conocimiento está fundado en la señalada estructura, por lo tanto, es necesario para Heidegger deslindar lo propio de ella si se quiere en algún momento que la filosofía se ocupe con el problema del conocimiento.

Con el echar una mirada provisional a los conceptos de mundo se nos hizo patente la falta de claridad respecto al tema y que aún seguimos sin tener un concepto de mundo que sea satisfactorio; también se mostró que el mundo está a la base de muchos problemas que han aquejado la filosofía a lo largo de su historia. Por eso nos dice Heidegger que “en el problema de ésta [la cimentación de una analítica existencial del Dasein] se encierra un *desiderátum* que agita hace mucho a la filosofía, pero en la realización del cual fracasa ésta una y otra vez: *el desarrollo de la idea de un ‘concepto natural del mundo’*”²⁶. El deslinde del ser-en-el-mundo es una tarea previa. El mundo es un problema ontológico, es un existencial.

Hemos respondido a nuestra pregunta inicial acerca de la importancia del concepto de mundo en *Ser y tiempo*, ella nos abrió camino en la reflexión y nos ha dejado en condición de preguntarle a Heidegger por su concepto de mundo, es decir, por el *ser-en-el-mundo*.

En la introducción a su obra capital Heidegger deja en claro cuál es el punto de partida de la analítica existencial del Dasein. Este punto de partida no es escogido al azar, sino que la forma de ser del Dasein mismo encierra en sí este comienzo. La exégesis del Dasein inicia, entonces, con el análisis de aquello que se mienta con la palabra “mundo”. Éste se da en el pensar de Heidegger como *ser-en-el-mundo*, es una estructura fundamental a priori del ente que somos en cada caso nosotros mismos. La estructura, se mostró ya, concierne con igual

²⁵ SuZ, p. 75.

²⁶ SuZ, p. 64.

originariedad a la comprensión del ser que es inherente al ser del Dasein. Mundo no dice para el filósofo alemán lo que significaba para la filosofía anterior a él.

Ser-en-el-mundo, esta estructura, consta de tres elementos: 1. el “en *el mundo*”, 2. el *ente* que es en cada caso en el modo del ser-en-el-mundo, 3. el *ser-en* como tal. En nuestro caso y para nuestro propósito nos será necesario restringirnos al punto número uno, ya que con el análisis de éste daríamos por cumplido el objetivo de las presentes reflexiones. Así, las preguntas que han de ser hilo conductor a éstas son: ¿En qué consiste el ser de los entes que son descubiertos dentro del mundo desde la doble perspectiva de lo ‘*a la mano*’ y de lo ‘*ante los ojos*’? Esta pregunta hay que hacerla porque si se va a hablar acerca del mundo, es menester hablar de los entes que hay en él porque es a través de ellos que éste se manifiesta; ¿en qué consiste la esencia del mundo, aquello que Heidegger denomina la *mundanidad* del mundo?

Que la estructura ser-en-el-mundo no sea tomada en su total integridad en estas reflexiones no significa que éstas sean una empresa incompleta, sino que, más bien, por la naturaleza misma de la empresa y de la estructura, es una exigencia restringir el tema de análisis en la medida de lo posible a lo absolutamente necesario y que nos permita aprehender plenamente lo que se mienta con la palabra mundo. Abordaremos, pues, la estructura del ser-en-el-mundo, específicamente su primer elemento constitutivo. El mundo como ingrediente inherente del ser del Dasein es un momento de su estructura fundamental *ser-en-el-mundo*, es el en qué de este ser. Por lo tanto, el paso a seguir es ver en qué consiste en términos generales dicha estructura antes de volcarnos sobre el mundo y su esencia. Preguntamos: ¿Qué significa que el Dasein tenga como su estructura fundamental el *ser-en-el-mundo*?

CAPÍTULO II

EL SER-EN-EL-MUNDO EN GENERAL

“Se da la denominación de mundo al cielo, a la tierra, al mar y a todo lo incluido en ellos. En otro sentido, mundo son sus amadores... Los que por su amor al mundo fueron llamados mundo. El amor hace que se habite con el corazón. Su amor del mundo les mereció llevar el nombre de mundo, que es donde habitan. Así es como se dice: Esta casa es buena o esta casa es mala. Ni en la mala censuramos los muros ni en la buena los elogiamos. La calificación de buena o mala afecta a quienes la habitan. En este sentido llevan la calificación de mundo quienes por el amor habitan en él. ¿Quiénes son estos? Los que aman al mundo. Su corazón fija allí su morada”.

San Agustín. *Tratado sobre el Evangelio de San Juan*, trat. II, n.11¹.

La pregunta que ahora nos ocupa es: ¿qué significa que el Dasein humano posea la estructura fundamental del ser-en-el-mundo? Con esta pregunta estamos aún muy lejos de caracterizar lo que dice el término “mundo” en Heidegger, pero ella es necesaria. El propósito actual es dilucidar el sentido de la expresión alemana *In-der-Welt-sein* que aparece desarrollada de manera muy general en el §12 de *Ser y tiempo*. Para alcanzar tal propósito serán tenidos en cuenta otros apartes del tratado de 1927, pero a modo de orientación, dado que su pleno esclarecimiento requeriría de un trabajo aparte.

La expresión *ser-en-el-mundo* está compuesta por tres términos. Éstos han de ser vistos como un todo estructural, como una unidad, y no como si se tratara de tres elementos aislados que luego serían puestos juntos uno al lado del otro para formar algo más. La expresión debe entenderse en su unidad, pues nombra provisionalmente el ser del hombre. Se dice provisionalmente porque hay en el pensamiento heideggeriano otras maneras de referirse al ser del

¹ *Obras de San Agustín*, tomo XIII. Madrid, BAC, 1955, p. 107.

ente que somos en cada caso nosotros mismos además del ser-en-el-mundo, a saber, *Dasein*, *existencia*, *transcendencia* y *libertad*. Estas determinaciones del ser del hombre responden siempre a necesidades específicas que se dan desde distintas perspectivas, y cada una lo piensa a su manera, pero siempre teniendo en cuenta las demás. Cada una está en todo momento referida a las otras de alguna manera, estando todas siempre presentes en el horizonte de cada una. Estas maneras de referirse al ser del hombre son para Heidegger igualmente válidas e importantes. Así que con cualquiera de ellas podríamos pensar el ser del hombre. Por ello, las preguntas por el *Dasein*, la existencia, la transcendencia, el ser-en-el-mundo y la libertad, son una y la misma.

La estructura del ser-en-el-mundo contiene los siguientes elementos: “el mundo”, “el *ser-en*” y el ente a quien pertenece en lo más íntimo de su ser esta estructura como determinación de su mismo ser, el *Dasein* en su cotidianidad. Heidegger en distintos capítulos de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* desarrolla cada uno de los tres elementos mencionados. En el capítulo tercero se encarga del mundo, en el cuarto de quién es el *Dasein*, y en el quinto del ser-en. En razón de que la expresión ser-en-el-mundo parece comprensible de suyo, se hace necesario para Heidegger dar unas indicaciones previas que permitan entrever en qué consiste dicha estructura, pues su desarrollo y dilucidación acaece a lo largo de la primera sección. Heidegger caracteriza primero a grandes rasgos el sentido del ser-en a modo de orientación. ¿Qué mienta aquí la expresión ser-en?

Para responder a la anterior pregunta Heidegger procede caracterizando negativamente el fenómeno mencionado, lo hace con miras a evitar equívocos interpretativos, y para finalmente caracterizar su sentido ontológico-existencial. Con esta expresión se mienta la peculiar y especial forma en la que el *Dasein* *está en* el mundo, por lo que sólo a éste pertenece

la forma de ser del ser-en y no a otro tipo de entes como lo puedan ser un libro o un estante, o incluso un animal². ¿Entonces cómo es la forma de ser de los entes que no son como el Dasein?, ¿acaso ellos no son también “en” el mundo? Efectivamente aquellos entes “están en” el mundo, pero no por ello tienen la forma de ser del ser-en-el-mundo, sino que son entes intramundanos –*innerweltlich*–. Con éste término se designa la forma en que estos entes son “en” el mundo. En alemán Heidegger juega con la posición de las palabras para caracterizar el modo de ser de cada ente, al Dasein le corresponde el “In-sein” y a los otros entes el “Sein in”. Esta última se puede traducir perfectamente por “ser en”, pero parece más conveniente utilizar la expresión “ser” o “estar dentro de”, de esta manera los entes que no tienen la forma de ser del Dasein son los que están contenidos dentro –*in*– del mundo. El “in” de estos entes mienta una relación puramente *espacial* en virtud de que tienen un ser estático que no está nunca en juego y que ellos mismos no comprenden, siendo su modo de ser el de la presencia, no haciendo nada más que estar ahí y comparecer ante el Dasein, comportándose éste respecto de ellos, pero estos entes no se comportan nunca respecto de él ni de ellos mismos.

El “en” o “dentro de” hace patente la relación espacial que puede tener un ente que no tiene la forma de ser del Dasein con otro de la misma índole, hace patente la relación de ambos ocupando un lugar en el espacio, v.gr., el agua “en” el vaso, el vestido “dentro del” armario, etc. Dicha relación se puede llevar hasta su último límite nombrado las relaciones

² Al respecto de cómo ha de concebirse el ser de la vida en general, que incluiría a los animales en cuanto vivientes, Heidegger no se pronuncia, pues no es su interés llevar a cabo un análisis de este modo de ser. De éste sólo afirma que no es puramente algo ‘ante los ojos’ ni puro Dasein (*SuZ*, p. 62). Incluimos a los animales dentro de los entes intramundanos por el hecho de que la forma de ser del ser-en-el-mundo es exclusiva del Dasein; además, el ser de los animales es siempre el mismo y dado de antemano, y por tanto pueden ser interpretados como entes ‘ante los ojos’ o ‘a la mano’ según el caso. Por otro lado y desde otra perspectiva, Heidegger afirma que “de entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo”. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 268.

en las que un ente se encuentra dentro de otro hasta culminar diciendo que tal ente está en algún lugar del espacio cósmico. Aquí se muestra el fenómeno del estar una cosa contenida en otra o el estar puesta junto a otra, el mero ocupar un lugar. Esto es lo que mienta el “ser en” o “dentro de” –Sein in– de los entes intramundanos; el “ser en” aquí es propio del *aspecto* o *eidos* de estos entes tal como aparecen en el mundo. Estos entes son lo que nosotros llamamos las cosas, pero no sólo las cosas ‘ante los ojos’, como las denominará Heidegger, sino también cosas ‘a la mano’, pues lo que se nombra al enunciar el “en” de dos cosas no son entes aislados, sino *útiles* con los que el Dasein se relaciona en su cotidianidad, aquello que le es muy familiar, pues son lo que utiliza para llevar a cabo sus quehaceres³; las cosas siempre son pensadas en relación a..., nunca en sí mismas, no son pensadas en su comparecencia ante el Dasein estrictamente como presencia, sino que su modo de aparecer es originariamente otro. Asunto sobre el que volveremos mucho más adelante⁴.

Una vez despejado el camino de aquello que la expresión In-sein no mienta (el sein in), Heidegger pasa a dilucidar el sentido ontológico-existencial de la expresión en cuestión que hace parte de la estructura fundamental del Dasein. En este punto de la indagación acerca del ser-en Heidegger procede de doble forma: por un lado, acude a las etimologías de las palabras; este modo de proceder se vuelve común en él, pues busca sacar a la luz la significación originaria de los términos más determinantes en su pensar. Este proceder etimológico regresa al origen, momento en que por vez primera las palabras surgieron entre los hombres para ellos relacionarse con el mundo, expresando el ser de las cosas. El lenguaje y las palabras

³ von Herrmann, F-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*. Band 2: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9 - §27. Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, p. 69.

⁴ Cfr. Capítulo III de este trabajo.

son el lugar en que se expresa el ser de algo, en ellos hay que buscar una orientación para la clarificación de este asunto. No se trata de depender enteramente del proceder etimológico para dilucidar los problemas filosóficos que se nos presenten porque de ser así la reflexión filosófica perdería su sentido; pero no por ello este proceder no deja de ser un buen recurso de apoyo para la reflexión.

Heidegger procede de este modo porque la filosofía en su pretensión de ser un saber libre de supuestos (Descartes y Husserl) cortó su relación con el pasado, dejando de lado la significación originaria de las palabras. Por otro lado, Heidegger parte desde la cotidianidad y se mueve siempre en ella, puesto que es el horizonte de toda la investigación acerca del ser del Dasein, pero no quiere decir esto que se quede allí anquilosado utilizando el lenguaje propio de la cotidianidad para tratar los asuntos ontológicos; incluso el lenguaje de la metafísica tradicional es insuficiente para la investigación ontológica, de aquí que se requiera uno especial y riguroso que muestre el ser. Se pretende hacer ver el sentido de lo que se perdió de vista en la ontología tradicional al darse por supuesto y conformarse con un lenguaje plagado de supuestos: el ser del Dasein y su relación con el mundo. De aquí que el proceder etimológico se dirija a esclarecer el sentido del ser-en.

El desarrollo de la etimología y el sentido originario del ser-en lo hace Heidegger siguiendo las indicaciones de los *Kleinere Schriften* de Jacob Grimm, obra de consulta muy utilizada por el filósofo, rica en arcaísmos, con reconstrucciones etimológicas documentadas y referencias a las variaciones históricas de los términos. Como se mostró, el “in” no mienta en el Dasein una relación espacial porque ésta pertenece al aspecto de los entes que comparen en el mundo, así que el “in” propio del Dasein ha de mentar originariamente algo distinto porque “el Dasein en cuanto ente no hay que tomarlo según su aspecto, tal como aparece

ante los demás en las condiciones que sean, sino en su manera de ser”⁵. En esto hay que ser muy enfáticos. Al momento de analizar el Dasein no se puede apelar a las categorías, pues el ser de este ente no se muestra a través del eidos; de hecho el Dasein no posee uno porque el aspecto determina al ente como algo cuyo ser es el de la mera presencia. El ser del Dasein es siempre en construcción, está en acto de diversas maneras, por lo cual para obtenerlo hay que mirar justamente a éste, a sus maneras de ser, a las formas en que su ser se muestra.

“*In*” procede de *Innan*, e *innan* quiere decir vivir –*wohnen*–, *habitare*, y “*an*” significa: estoy acostumbrado a... –*ich bin gewohnt*–, estoy familiarizado con –*ich bin vertraut mit*–, atiendo, suelo hacer algo –*ich pflege etwas*–, o cuido algo. Heidegger también, debido a su morfología, relaciona el vivir o habitar –*wohnen*– con el estar acostumbrado a algo –*gewohnt*–. Aquello a lo que el Dasein se acostumbra es aquello con lo que relaciona todos los días, aquello que se hace cotidianamente como lo más natural del mundo. Por eso es un estar familiarizado con algo. Salta a la vista el doble sentido del *In*, como aquello que nombra el habitar un lugar y en éste se acostumbra a hacer algo y, por lo tanto, eso que es hecho se presenta como familiar, como aquello que se conoce bien, a fondo, íntimamente. El conocimiento propio del ser-en es uno de índole ateórica, es un conocimiento vital, pero no excluye la posibilidad del conocimiento teórico, sino que, antes bien, es su punto de partida. Así que ese “*In*” se refiere al hábito y al habitar, es decir, aquello con lo que el Dasein se relaciona y conoce tan bien que se mueve sin ninguna dificultad en ello. Para llegar a esta interpretación del *In* Heidegger toma la significación de la palabra latina *colo*, siendo esto sólo una pura mención y seña.

⁵ *Prolegomena*, p. 198.

Parece aquí conveniente revisar, siguiendo el mismo proceder que Heidegger, cómo es que se entiende In con la significación de Colo. Para tal fin debe ser visto lo que éste dice.

Colo⁶ tiene el sentido de “moverse”, “encontrarse habitualmente en”; colo pasó a especializarse en el sentido de “habitar” y “cultivar”. Estos dos sentidos de colo ya habían aparecido desde muy antiguo en conexión con la vida de la población rural, con lo agrícola, con el cultivar la tierra –*colere agrum*–. El agro era el lugar en el cual los hombres estaban desde su nacimiento hasta su muerte, el sitio sobre el cual llevaban su vida poniendo en obra el *colere* en cuanto que era lo que hacían para poder subsistir y, en definitiva, vivir mejor. El agro era, pues, el ámbito de su existencia; el lugar en el que el hombre habitaba, se movía y cultivaba para llevar a término su existencia. En el habitar un lugar el hombre se hace familiar con lo que allí comparece y acaece, “moviéndose” y sintiéndose como en casa. Por ello el sentido antiguo de colo, según su raíz, es “moverse habitualmente en”. De aquí que Heidegger afirme que hay que entender ese colo, que hace referencia al In de la expresión In-sein, en el sentido de “habito” y “diligo”, como habitar un lugar estando habituado a..., y como estimar y apreciar algo estando junto con ese algo, respectivamente.

Pero aquí aún no se agota lo que colo dice. Colere también tiene un sentido religioso. Para el hombre antiguo las divinidades estaban con él en el lugar que habitaba, en su morada lo acompañaban; por eso significó habitar con los dioses. Recordemos que los antiguos tenían dioses casi que para todo lo que acontecía y los consideraban como una parte de lo real, como ellos mismos siendo reales. También aquella anécdota que narra Aristóteles sobre Heráclito;

⁶ Sobre este excursus etimológico véase: Ernout, A - Meillet, A. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Klincksieck, París, 2001, s.v. *Colo*; también: AA.VV. *Oxford Latin dictionary*. Oxford University Press, 1968, s.v. *Colo*.

cuenta el estagirita que cuando unos extranjeros fueron a visitar al efesio, ellos se quedaron viéndolo calentarse frente al horno asombrados de que ese humilde hombre fuese el famoso Heráclito, y éste, invitándoles a entrar con confianza, les dijo que allí también moraban los dioses⁷. En cuanto que habitando un lugar y relacionándose con lo que en él también habita, los dioses, el hombre sintió ese diligo, ese apreciar y estimar, surgiendo así el culto a los dioses; por esto es que el participio perfecto de colere es “cultus”. Colo en este sentido también significó “honrar, rendir culto a...”. Debido a que los dioses habitaban con los hombres, éstos les rindieron culto al creer que con éste se aseguraba la protección brindada por las divinidades.

Colo como “cultivar” también adquirió el sentido moral que tiene tanto en francés como en español: *colere virtutem*, *artes*, etc.; y cultus significó más a menudo “cultivado moralmente, elegantemente, con ornato”. Aquí colo adquirió, pues, el sentido del cultivo moral del hombre, es decir, el intento de realizar mejor el ser del hombre acorde a su naturaleza, de educar, de introducir en la cultura, en la civilización; adquirió el sentido de la paideía. Teniendo en cuenta que en la antigüedad el hombre era concebido como un *zoion logon echon*, como un *animal rationale*, el colere buscaba cultivar su parte espiritual o racional, que era, en términos de la lógica, su diferencia específica y que lo separaba del género de los animales. Éste era el sentido de la cultura, superar la *animalitas* del hombre y llevarlo hasta la *humanitas*. Y como lo propio del animal es vivir en la naturaleza, entonces lo propio del hombre es vivir en la cultura. Así pues, la cultura se nos muestra como el lugar en el cual se lleva a trámite la existencia humana, esto es, la morada y ámbito en el cual habita el hombre.

⁷ Aristóteles. *Partes de los animales*, 645 a 15-24. También se le atribuye a Tales de Mileto un decir muy similar y que tiene el mismo sentido que la afirmación de Heráclito y que muestra la concepción general de los dioses en la época antigua de Occidente: “todo está lleno de dioses”, *De anima*, 411 a 8.

El hombre desde que viene a la existencia está determinado por elementos culturales como el lenguaje, la religión, el arte, entre otros, está inserto en la cultura con otros hombres, pero desde el punto de vista de su animalitas el hombre también es un ente natural, finito, y, por tanto, vive no sólo en la cultura, sino también en la naturaleza. Se mueve entonces entre dos ámbitos. De aquí que a aquel horizonte en el cual se encierran los señalados ámbitos, la naturaleza y la cultura, sea el mundo. Así que lo que el hombre habita, aquello en lo que se mueve habitualmente que conoce muy bien y lo cual estima estando junto con ello, es el mundo, su mundo y todo lo que hay en él. En resumen, colo tiene el sentido de cultivar, cuidar, adornar, tratar, proteger, habitar, practicar, honrar, venerar, entre otros. Colo nombra la peculiar y especial manera en la que el hombre está *en* el mundo, siendo éste, como dice Grimm⁸, el todo de la creación, de la tierra como lugar de residencia del hombre en contraposición a la inhabitabilidad del mar.

Heidegger no sólo analiza el sentido originario del “en” entendido en el sentido de “colo”, sino también del “ser”, pero no del ser en general, sino el sentido del ser que es propio de la expresión ser-en, es decir como existencial. El Dasein es un ente que en cada caso soy yo mismo. “Yo soy” en alemán se dice “Ich bin”. “Bin” tiene relación directa con “bei”, que se puede traducir al español como “cabe” o “*en medio de*”, así que “yo soy” quiere decir “yo soy en medio de...”, “yo soy cabe...” o, con otras palabras, “yo habito” en el sentido anotado. Aquello que se habita, aquello en lo que se está cabe o en medio de, es el mundo como aquello que le es familiar al Dasein de una u otra manera⁹.

⁸ Cfr. Adrián E., Jesús. *El lenguaje de Heidegger, diccionario filosófico 1912-1927*. Herder, Barcelona, 2009, s.v. *Welt*.

⁹ Cfr. *Prolegomena*, p. 199; *SuZ*, p. 67.

Ser-en significa ser o estar habitando algo y relacionarse con eso de tal o cual manera, siendo una relación íntima y cotidiana en la que ese algo se presenta como aquello que le es familiar al Dasein. ¿Cuáles son las formas en que el Dasein se puede relacionar con algo? El Dasein, según su modo de ser que es el ser-en-el-mundo, puede relacionarse con el ente que es él mismo, con el ente que no es él pero que es de su mismo modo y con el ente que no es él y que no es de su mismo modo; esto es, el Dasein se puede relacionar consigo mismo, con otros Dasein y con las cosas. Lo entes con los cuales el Dasein se relaciona comparecen en el mundo, compareciendo él mismo para otro Dasein, es decir que él para poder relacionarse con los entes comparecientes tiene que formar parte de ese mundo, involucrarse con éste. Al hecho de que el Dasein forme parte del mundo, esté dentro de él en medio de entes comparecientes y se relacione con éstos, siendo de la índole que sea, se le denomina *Sein-bei*.

Esta expresión puede traducirse, según la relación entre “bei” y “bin”, como *ser-cabe*, *ser-junto-a* o *ser-en-medio-de*. El ser-cabe en cuanto existencial no puede indicar el hecho de que dos cosas ‘ante los ojos’, como una mesa y una silla, estén juntas y que comparezcan en el mundo como estando juntas según una relación inherente a su ser, es decir, aquí no se mienta un estar algo junto a otro algo en sentido espacial. Tampoco se considera que un ente llamado Dasein esté cabe un ente llamado mundo como si se tratara de dos cosas puestas una junto a la otra. Aunque en el lenguaje ordinario se utilice la expresión *bei* para indicar cercanía entre dos entes, como cuando se dice el espejo está cabe el armario, tal cercanía no es posible. Así como tampoco es posible que uno de estos entes “toque” al otro. Solamente el Dasein puede estar cabe otros entes y tocarlos porque ellos le hacen frente dentro del mundo y él se relaciona con ellos de tal o cual manera. La posibilidad de relacionarse un ente con otro es que uno de los dos tenga la forma de ser del ser-en-el-mundo, es decir que sólo los

entes pueden hacer frente a un ente que sea del modo señalado, y desde el haberse hecho accesibles ser comprendidos y “tocados”. Una silla, por ejemplo, no podrá nunca hacer frente a una mesa así sea que ambas estén “juntas” muchos años en la sala de una casa: “Dos entes que ‘son ante los ojos’ y encima son en sí mismos *carentes de mundo*, no pueden tocarse jamás, no pueden ‘ser’ el uno ‘cabe’ el otro”¹⁰. El *bei* tiene otra significación muy común en alemán, como cuando se dice que alguien estudia *bei professor Müller* (con el profesor Müller) o que alguien está alojado *bei Schneider* (en la casa del sr. Schneider)¹¹. El *bei* no sólo indica cercanía de un algo con otro como lo haría pensar su traducción por “cabe” o “en medio de”, sino que tiene un significado existencial que muestra una situación especial que le acontece al Dasein. Por ello, este ente puede relacionarse con un ente espacialmente distante, fuera de este “mundo”, como lo son el sol o la luna. Sólo el ente que tiene mundo puede relacionarse con los otros entes y estar –sein– cabe –beim– ellos.

Heidegger intenta separar el sentido existencial de los conceptos de su sentido categorial. Así, el sein-bei es un modo de ser inherente al ser del Dasein y no una propiedad del ser de las cosas ‘ante los ojos’. Pero el Dasein puede, desde una determinada perspectiva, comprenderse e interpretarse a sí mismo, a su ser, como un cierto algo ‘ante los ojos’ que está en el mundo, sin embargo al ocurrir esto el Dasein no se convierte en una cosa ‘ante los ojos’ ni éstas ganan el modo de ser del ser-en. El modo de ser del Dasein es distinto al modo de ser de las cosas y una de las particularidades del Dasein es el ser-en-cada-caso, que indica el hecho de que el Dasein tiene que ser en cada instante, de que la estructura del ser-en-el-mundo tiene que realizarse en cada caso, tiene que desplegarse y ejecutarse en cada ocasión

¹⁰ SuZ, p. 68.

¹¹ Esta significación del *bei* y los ejemplos los tomamos de Rivera. Cfr. La nota * a la P. 76 de las “Notas del traductor”, en: Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), p. 462.

de manera determinada. A este ser en cada caso su tener que ser se le denomina *facticidad* – *faktizität*–. Ésta consiste en el hecho de que el Dasein es ya en un mundo, es decir, este ente es arrojado a un mundo ya dado previamente ahí; el *estado de yecto* –*Geworfenheit*– del Dasein lo determina en cuanto es una referencia al pasado, a lo que ya había sido puesto ahí y sobre lo cual el Dasein fue arrojado; en otras palabras, las circunstancias sociales, económicas y políticas, la cultura en general. Todo esto determina al Dasein en su modo de ser. Lo fáctico es lo que se da ahí, pero no como el mero darse de una cosa, sino que la facticidad del Dasein indica que éste es en cada caso él determinado en gran parte por las circunstancias mencionadas. El Dasein es en cada caso el que es y su situación concreta está determinada por ciertas circunstancias, por ello es que el hombre no es hombre de igual manera en Alemania que en Japón, sino que es en cada caso como es según determinadas circunstancias culturales, sociales, etc., y concreta su existencia de manera distinta; en cambio, un perro es perro del mismo modo en los mencionados lugares geográficos, pues este animal no tiene que tomar ninguna decisión en la cual su ser sea puesto en juego.

Que el ser del Dasein esté en cada caso en juego al relacionarse con otros entes revela que éstos tienen un papel determinante para la existencia del Dasein, puesto que son aquello hacia lo que él siempre se dirige y conduce, aquello respecto de lo cual él se comporta de tal o cual manera para poder concretar su existencia. El ser-en tiene modos, es decir, formas en las que el Dasein se relaciona con los entes que comparecen en el mundo. Heidegger ofrece una enumeración de estos modos del ser-en: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir... Incluso los modos en los que el Dasein no hace nada hacen parte del ser-en, como son el dejar de hacer, el omitir, descansar, renunciar,

entre otros; son modos del ser-en porque así sean modos deficientes son formas de relacionarse con los entes. Estos modos, tanto los eficientes como los deficientes, tienen la forma de ser del ‘*curarse de*’ –*Besorgen*–. Esta expresión ónticamente hablando tiene el sentido de llevar a cabo, despachar, liquidar algo; también procurarse algo y temer por algo. Heidegger utilizará el término en sentido ontológico, como un existencial, para designar el ser de una de las posibilidades del ser-en-el-mundo, que es el relacionarse con los entes que no son al modo del Dasein. El término “curarse de”, señala Heidegger, fue elegido porque el ser mismo del Dasein es *cura* –*Sorge*–¹².

La *Sorge* es un concepto existencial, central en *Ser y tiempo*, que tiene el sentido del “afanarse en torno a”, de “cuidar”, de “tener cuidado”, de “habérselas con”. La *cura* es la base sobre la cual descansa todo lo que el Dasein es. La *cura* es el modo como el Dasein se relaciona con el mundo. En este sentido, el ‘curarse de’ es un modo de actualización, por decirlo de alguna manera, de la *cura*. El otro modo de actualización de la *cura* es el ‘procurar por’ –*Fürsorge*–. Este concepto indica la preocupación que el Dasein muestra por los otros en cuanto ‘ser con’ –*Mitsein*–. El procurar-por tiene el sentido de la *sollicitudo* latina¹³, de la “preocupación”, “inquietud”, “instancias cuidadosas” y se aplica sobre todo al trato con los otros.

¹² Cfr. *SuZ*, p. 69-70. Es de muchos sabido que la mejor traducción de *Sorge* es *cuidado*. Nosotros mantenemos la traducción de Gaos por parecernos que, a pesar de ser un poco arcaica y estar en desuso, conserva mejor el sentido del término alemán que Heidegger identifica con el término latino *cura*; además, la versión de Gaos es la traducción de la obra de que nos servimos. Al respecto véanse los §§ 41 y 42. A la vez, todos estos modos de concretarse la *Besorgen* que se enumeraron llevan a que la traducción “curarse de” parezca insuficiente. Se puede utilizar, al igual que con *Sorge*, una mejor traducción que podría ser “ocupación”, “ocuparse de” o “con”, como lo hace Rivera en su versión de *Ser y tiempo*. Cabe resaltar que en Gaos se aprecia un esfuerzo por mantener, como lo hace Heidegger en alemán, la raíz de la palabra *cura*. Rivera opta por dejar ir la raíz en aras de que el lector no tropiece en la interpretación

¹³ Cfr. *SuZ*, p. 219 y también la nota 2 a esta misma página.

La cura tiene entonces dos modos de concretarse, el ‘curarse de’ que indica el relacionarse del Dasein con los entes en tanto que cosas que comparecen en el mundo; y el procurar-por como la forma en la que el Dasein se relaciona con los otros Dasein. Los dos modos de la cura nombran las dos posibilidades fundamentales que tiene el Dasein en tanto que ente cuyo ser consiste en ser-en-el-mundo y entre las cuales siempre se mueve, es decir, no hay manera en la que este ente pueda tramitar su existencia sin relacionarse con los entes intramundanos o sin los otros Dasein. Tales posibilidades son en el fondo necesarias para que el Dasein sea, pero siguen siendo posibilidades en cuanto que cada modo puede concretarse en cada caso de una forma distinta. Desde aquí el ser-en se muestra no como una peculiaridad o suplemento para un ente que con o sin dicha constitución sería Dasein, no es que éste sea Dasein y luego establezca relaciones con el mundo cuando le apeteciese; sino que el ser-en se muestra como un modo de ser inherente al ser de este ente y lo determina radicalmente en su ser y sin el cual no es pensable algo así como el Dasein. Éste sólo puede establecer relaciones con el mundo porque ya está siendo en el mundo. Éste no es algo de lo que el Dasein pueda prescindir unas veces y utilizar en otras. El mundo, en cuanto que el Dasein se determina por el ser-en, es inherente a este ente, es un elemento constitutivo de su ser. El Dasein siempre “lleva” consigo el mundo así como el caracol siempre lleva consigo su concha, siendo el mundo aquello que siempre está con él y en lo cual él siempre *está* de una manera muy especial, sintiéndose como en casa, pues ese mundo es el ámbito de su existencia.

Y así como el caracol se refugia en su concha, el Dasein se refugia en el mundo. El Dasein naturalmente huye de sí mismo. Él se refugia en los entes intramundanos y en el Uno. Lo hace porque se encuentra constantemente en un *estado de caído –Verfallenheit–*, es decir, él cae en este mundo y se deja absorber por éste, huyendo así de sus posibilidades más propias

y dejándose llevar por el Uno¹⁴. En la absorción en el mundo el Dasein concreta su existencia, sigue siendo él, pero lo es de forma deficiente, pues en la huida de sí a los entes intramundanos y al Uno, él no tiene que ocuparse a fondo de su propio ser, es decir, no parece responsable de éste. Entregándose al Uno y a los entes intramundanos el Dasein se habitúa a ellos, vive entre y con ellos; se le vuelven aquello que conoce muy bien, se vuelven así lo más familiar del mundo. Así que entre y con ellos el Dasein se siente como en casa. Todos los días trata con tal ente, lo utiliza, se cura de él para llevar a cabo sus quehaceres; también se encuentra con otros Dasein ante los cuales se comporta de determinada manera, haciendo esto o aquello. Vive su vida ocupándose de lo que le sale al encuentro y rara vez reflexiona o medita sobre sí mismo, aun cuando todas sus decisiones (que no son realmente suyas en el estado de caído) puedan ser en pro de su propio ser.

El Dasein estando en medio de los entes y relacionándose con ellos siempre se *encuentra* en un temple de ánimo determinado, a veces se alegra, otras se entristece, etc. Él comprende e interpreta a los entes intramundanos, al mundo general, a los otros y a sí mismo desde el temple de ánimo en el que se encuentre. En el *encontrarse* –*Befindlichkeit*– hay un temple muy especial, puesto que pone al Dasein ante sí mismo: la *angustia*. Heidegger ve en ella el camino a seguir en la investigación ontológica acerca del ente que somos en cada caso nosotros mismos. Para este autor el Dasein es en su ser *inhospito* –*unheimlich*–. Que se sienta como en casa es sólo una modificación y encubrimiento de esa inhospitalidad. Esta forma de ser sólo sale a luz cuando la “verdadera” angustia irrumpe en el Dasein, dado que ella lo singulariza y lo abre como “*solus ipse*”. Esto no quiere decir que el Dasein se vuelva un sujeto aislado que no tiene relación con el mundo, sino que, antes bien, quiere decir que él

¹⁴ Cfr. *SuZ*, § 27.

tiene una relación íntima con éste que se muestra en el solipsismo resultante del angustiarse, porque cuando la angustia irrumpe todo lo demás, los entes intramundanos y los otros, el mundo en general, deja de importar.

En la angustia el mundo, al carecer de importancia, se muestra como aquello a lo que siempre y en cada caso el Dasein está dirigido y sin lo cual no puede concretar su existencia. No sólo se muestra el mundo como falto de importancia, como *insignificante*, sino que también se revela el ser del Dasein mismo en la medida en que el mundo mismo deja de importar, esto es, este ser se revela como aquello que tiene el Dasein al frente y de lo que se debe ocupar, no en el sentido de algo que deba ser despachado, sino como algo que debe ser asumido. El Dasein ahora está frente a la nada, la angustia le ha arrebatado los otros entes, ya no tiene nada que le estorbe, por decirlo así, y al estar solo puede dirigir la atención a su propio ser.

Esto es lo que abre la angustia, el ser mismo del Dasein. Este ente estando ante sí mismo en la angustia se ve a sí mismo transparentemente, ve su propio ser como un ser que es abierto a posibilidades y éstas se muestran como siendo suyas de manera propia o impropia. Hay una especie de conciencia de sí que adquiere el Dasein, mostrándosele la posibilidad de asumirse, de asumir su libertad y su ser como aquello que le pertenece y que sólo él puede realizar. Dice Heidegger que

la angustia hace patente en el Dasein el “ser relativamente al más peculiar poder-ser”, es decir, al ser libre para la libertad del elegirse y empuñarse a sí mismo. La angustia pone al Dasein ante su ser-libre-para (propenso in) la propiedad de su ser como posibilidad que

él es siempre ya. Pero este ser es al par aquello a cuya responsabilidad es entregado el Dasein en cuanto ser-en-el-mundo¹⁵.

Sólo en la inhospitalidad de su ser, que es abierta en y por la angustia, el Dasein se puede asumir, es decir, existe con base en su libre-poder-ser. Esta forma de ser, que en el fondo es como el Dasein originariamente es, es ocultada y modificada por la caída en el Uno, por la absorción en el mundo atravesada por la mayoría de los templos anímicos, haciendo que el Dasein se sienta como en casa y, de cierta forma, despreocupado de su propio ser. En la angustia se hace patente para el Dasein el estado de caído en el que regularmente se halla porque en ella este ente está ante sí mismo, ante su propio ser, como si lo demás dejase de importar; como si por un instante se rompiese la conexión entre él y los entes en medio de los cuales se encuentra. La angustia muestra el estado de caído y a su vez pone al Dasein ante sí mismo, ante sus más propias posibilidades; la angustia revela el ser-en-el-mundo.

Cuando el Dasein ve sus posibilidades, su poder-ser es quien se pone en obra. El poder-ser proyecta posibilidades. Esta proyección no es única del angustiarse, antes bien, es un carácter constitutivo del ser del Dasein. Él está siempre proyectando sus posibilidades, éstas le son puestas al Dasein por él mismo. Algunas de estas posibilidades serán tomadas y otras se dejarán ir. En el asir o dejar ir posibilidades, en la proyección y concreción de éstas, el Dasein construye su propio ser; algunas posibilidades lo determinarán radicalmente, otras en cambio no tendrán tanto peso respecto a su ser.

Esta proyección de posibilidades está siempre determinada por el comprender. El Dasein ante todo es comprender. Comprendiendo es como este ente puede proyectarse hacia el

¹⁵ SuZ, p. 208.

mundo porque si no hay comprensión del ser no pueden abrirse posibilidades, no puede haber proyección y el poder-ser no se despliega. Para poder relacionarse con los entes, hacer esto o aquello, el Dasein debe ante todo comprender el ser, tanto el suyo como el de aquello con lo cual se relaciona. En la comprensión del ser radica el que el Dasein pueda hacer algo o no, es decir, en el comprender se fundamenta el proyecto y todas sus posibilidades. Sólo en la comprensión puede el Dasein estar abierto a sí mismo, a los otros y a los entes intramundanos; sólo en la comprensión puede él estar abierto al mundo. El proyecto abre el espacio en el que las posibilidades del Dasein se dan:

El carácter de proyección del comprender constituye el ser-en-el-mundo respecto al ‘estado de abierto’ de su ‘ahí’ en cuanto ‘ahí’ de un poder-ser. La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico poder-ser. Y en cuanto yecto, es el Dasein yecto en la forma del proyectar¹⁶.

En el estado de yecto el Dasein siempre se encuentra de tal o cual manera. Él es un ente eyectado al mundo, cuyo comprender está siempre anímicamente templado; esto indica que el Dasein no sólo comprende su ser y el de los entes en general, sino que también lo siente según su estado de ánimo. Por ello el encontrarse, que expresa el carácter pasivo y su estado de yecto, y el comprender, que resalta su carácter activo y proyectante, caracterizan el estado de abierto originario del ser-en-el-mundo. Dependiendo del estado de ánimo en el que se encuentre el Dasein ve y comprende sus posibilidades y así mismo las proyecta; de esto se deriva que el Dasein sea caracterizado como *proyección yecta –geworfenen Entwurfs*–¹⁷. Lo proyectado aquí no sólo son las posibilidades futuras del Dasein, sino también aquel “lugar”

¹⁶ SuZ, p. 163.

¹⁷ Cfr. SuZ, pp. 165-166.

en el que las posibilidades se concretan, el mundo. El Dasein se proyecta a sí mismo, su ser y sus posibilidades, y a la vez proyecta el mundo en el cual éstas se han de concretar.

Hasta este punto hemos dado vueltas sobre el ser-en-el-mundo, destacando momentos de éste siguiendo el hilo conductor del §12 de *Ser y tiempo*. En este proceder, como se anotó al inicio, no se tendría en cuenta sólo ese apartado de la obra, sino que también se incluirían otros. De estos se han expuesto muy brevemente la angustia, el hecho de que el Dasein ya esté en un mundo, su caída en el mundo y en el Uno, y la proyección a partir del comprender. Estos temas así como están parecen flotar en la ambigüedad, pero su exposición fue necesaria para alcanzar el propósito actual: mostrar qué quiere decir que el Dasein posea la estructura del ser-en-el-mundo.

El ser de esta estructura es la cura. De ella se afirmó que tenía el sentido del “afanarse en torno a”, de “cuidar”, de “tener cuidado”, de “habérselas con”. La cura tiene el sentido ontológico de la temporalidad –*Zeitlichkeit*–¹⁸. La cura es un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales el Dasein se encuentra. En la cura se juntan las dimensiones del pasado, presente y futuro porque cuando el Dasein se cura de algo él está dirigido hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, está arraigado en la concreta situación en la que ya se mueve en cada caso. Veamos brevemente en qué consiste la cura en sus momentos temporales.

El Dasein es un ente que está en el mundo. Que él esté en éste indica que ya estaba ahí en un mundo dado previamente. Heidegger llama facticidad a este ser-ya-en-un-mundo –*schon-*

¹⁸ Cfr. *SuZ*, § 65.

sein-in-einer-Welt-. La facticidad está referida al pasado, a la situación en la que el Dasein se encontraba al haber sido eyectado en ella; se trata de la situación en la que se halla su mundo concreto, de las circunstancias sociales, económicas y políticas, la cultura en general. Este pasado determina al Dasein en su ser y en el modo en que éste se despliega. En parte el planteamiento de Heidegger es muy similar al que Ortega hizo en sus *Meditaciones sobre el Quijote* de 1914 al afirmar que “yo soy yo y mi circunstancia”¹⁹.

El Dasein está determinado también por el presente. Éste se muestra en la caída del Dasein, en el *ser-cabe los entes que hacen frente dentro del mundo* –*Sein-bei innerweltlich belegendem Seienden*-. El estado de caído consiste en el estar absorbido en medio de los entes, tanto intramundanos como otros Dasein, y sumergirse en el mundo del cual se hace parte; la caída es un estar absorto en el presente, es un estar dirigido a los quehaceres inmediatos y despacharlos.

El mirar hacia el futuro constituye lo que Heidegger denomina *existencialidad* –*Existentialität*-. El Dasein es un ente que existe, que sale fuera de sí y está abierto al mundo. En ese salir de sí el Dasein proyecta sus posibilidades, es decir, abre el futuro y mira hacia él. A este carácter de proyectarse hacia el futuro Heidegger lo denomina el pre-ser-se del Dasein –*Sich-vorweg-sein* des Daseins–²⁰. El proyectar hacia el futuro está determinado por el pasado, es decir, la existencialidad es determinada esencialmente por la facticidad. A esto correspondería, de cierta manera, el final de la tan conocida frase de Ortega, sin el cual ésta no alcanzaría su pleno sentido: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

¹⁹ Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, tomo I. Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 322.

²⁰ *SuZ*, p. 212. La traducción “pre-ser-se” parece decir que se es antes de ser, como si se tratase de una remisión al pasado; lo que la expresión quiere decir es que el Dasein siendo se anticipa-a-sí, se trata de una remisión al futuro.

La cura es la estructura en la cual convergen todas demás estructuras, en la que se da la unidad entre el mundo, el sí-mismo y el ser-en; la cura es el ser del ser-en-el-mundo. Éste halla en la cura su modo de concretarse, de realizarse en cada caso. En la actualización de la cura, ya sea como ‘curarse de’ o como ‘procurar por’, se dan siempre los tres momentos temporales que la componen. El Dasein al relacionarse con un ente, sea cual fuere, está ya determinado por el pasado, por el estado de yecto; a su vez, está determinado por el presente, por la caída y absorción en el mundo; y de igual manera, en ese estar arrojado en el mundo y absorbido en él, el Dasein proyecta sus posibilidades, mirando hacia el futuro. Así que cuando el Dasein utiliza un ente intramundano para realizar una tarea o cuando se relaciona con otros, en el dirigirse a éstos la cura se despliega en todos sus momentos temporales. Por ello la pregunta por el qué del Dasein halla en la cura su respuesta. Así nos dice Heidegger: “El ser del Dasein quiere decir: ‘pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)’”²¹. Ésta es la definición formal de la cura. En virtud de que el Dasein es siempre cura y de que siempre se mueve en la cotidianidad como cura, otra definición de ésta, desde el punto de vista de la cotidianidad y de las posibilidades, es: “el ser-en-el-mundo abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el ‘mundo’ y en el ser-con otros le va el más peculiar poder-ser mismo”²². Ser-en-el-mundo es, pues, esencialmente cura y ésta tiene su sentido ontológico en la temporalidad.

Con lo dicho anteriormente acerca del ser-en-el-mundo parece que es suficiente como caracterización general, aunque sería posible analizar a fondo cada uno de sus momentos constitutivos y lo que cada uno conlleva. Del ser-en-el-mundo se dilucidó a grosso modo la

²¹ SuZ., p. 213.

²² SuZ, p. 201.

cura como su modo de ser. También se desarrolló el sentido de uno de sus elementos constitutivos, el del ser-en y se le caracterizó como exclusivo del Dasein a partir de un excursus etimológico del ‘in’ y de ‘colo’. Para esta cuestión se dejó de lado el desarrollo de sus existenciales: el comprender, el encontrarse y el habla; y también el de sus correspondientes formas de darse en el estado de caído del Dasein: al encontrarse le corresponde la ambigüedad como encontrarse impropio; al comprender, la averse de novedades como comprender impropio; y al habla, las habladurías como habla impropia. De estos existenciales sólo se rozaron el encontrarse y el comprender, pues no es necesario ir a fondo en ellos para explicar de forma general en qué consiste el ser-en-el-mundo. Del mundo aún no se ha dicho nada en concreto, dado el propósito actual. Y, a su vez, tampoco se rozó lo correspondiente a quién es el Dasein, de aquí que la cuestión de la autenticidad e inautenticidad permanezca abierta.

Cabe hacer una pregunta más acerca del ser-en-el-mundo, la pregunta, como diría Kant, por su condición de posibilidad. ¿Qué es aquello que hace posible que el Dasein tenga la forma de ser del ser-en-el-mundo y que ésta se concrete en su ser como cura? A esta respuesta ya habíamos llegado pero soslayamos su desarrollo.

Heidegger al comienzo de *Ser y tiempo*, en la misma introducción, afirma que al Dasein le pertenece como carácter constitutivo de su ser la *comprensión del ser*. Ésta no se da como una comprensión teórica acerca de algo, sino que su saber es uno anterior a toda teoría, es preconceptual. Se trata de una comprensión, como él mismo la llama, preontológica del ser. En el §31 afirma que comprender algo tiene coloquialmente el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, de “estar a su altura”, de “poder algo”. Y aquello que se comprende en cada caso no es ningún “algo”, sino el ser. Esto quiere decir que esa comprensión del ser que no es teórica es la que le permite al Dasein relacionarse con los entes, enfrentarlos, en virtud de

que en cada caso comprende el ser de estos; sólo porque el Dasein comprende el ser es capaz de moverse dentro del mundo como siendo éste lo más familiar para él. Es así porque el saber preconceptual determina la manera de comportarse el Dasein respecto de cada ente. Y no sólo se comprende el ser de cada ente que hace frente, sino que ese comprender preconceptual comprende expresiones temporales del ser: “fue”, “es”, “será”.

Esta comprensión del ser es un *factum*. Es algo que se puede comprobar en cualquier momento y sin ninguna dificultad. Y es de esta comprensión del ser de donde brota la analítica del Dasein, pues, que se comprenda sin ninguna dificultad el ser de algo indica en el fondo que hay una incompreensión que debe ser pensada. Y es tarea de la filosofía dilucidar aquello que es comprensible de suyo, aquello que es evidente en sí mismo, y bajo lo cual subyacen enigmas.

La comprensión del ser para Heidegger es en *Ser y tiempo* el rasgo distintivo del Dasein. Así como para los griegos el *logos* era aquello que diferenciaba al hombre de todo lo real, para el filósofo alemán la comprensión del ser es lo que diferencia al Dasein de los demás entes y es lo que le permite tener mundo y relacionarse con lo que en éste comparece. Si no se da la comprensión del ser, y en esto Heidegger es muy radical, cae toda posibilidad de relacionarse con los entes; es más, cae la posibilidad de que *haya* algo: “Pero el ser sólo “es” en la comprensión del ente a cuyo ser es inherente lo que se llama comprensión del ser”²³. En el § 43, que versa sobre la realidad y la cura, se pone de manifiesto y sin vacilación que sin la comprensión del ser, sin el Dasein, no habría “nada”:

²³ SuZ, p. 203. Sobre la comprensión del ser como carácter fundamental del Dasein véase de Heidegger: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000, pp. 330-335. (Cit.: *Grundprobleme*.)

Ciertamente, sólo mientras el Dasein es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, “se da” el ser. Si no existiese el Dasein, entonces no “es” tampoco la “independencia”, ni “es” tampoco el “en sí”. Semejantes cosas no son entonces ni comprensibles ni incomprensibles. Entonces tampoco cabe ni que se descubran entes intramundanos, ni que permanezcan ocultos. *Entonces* tampoco cabe decir ni que los entes son, ni que no son. Sí cabe decir *ahora*, mientras una comprensión del ser es, y con ella una comprensión del “ser ante los ojos”, que *entonces* los entes seguirán siendo... sólo si una comprensión del ser *es*, resultan accesibles los entes en cuanto entes; sólo si un ente de la forma de ser del Dasein es, es posible una comprensión del ser constituida en ente²⁴.

En la comprensión del ser se fundamenta, según parece, la totalidad de lo que el Dasein es. Pero esta perspectiva cambia poco después de *Ser y tiempo*, aunque no se aleja nunca de lo planteado en esta obra. Ahora la condición de posibilidad del ser-en-el-mundo radica en algo distinto. Se trata aquí de lo que en *De la esencia del fundamento* Heidegger llama el fundamento del fundamento: la *libertad*²⁵. Al inicio de este apartado se habían señalado como maneras de referirse al hombre, además del ser-en-el-mundo, el Dasein, la existencia, la trascendencia y la libertad. Revisemos cada una de manera muy general.

Del término Dasein ya habíamos dado unas indicaciones en el capítulo anterior. Dasein es el nombre capital del ser del hombre en *Ser y tiempo*. Esta palabra desde Leibniz y Wolff se

²⁴ *SuZ*, pp. 232-233. En esta discusión sobre la realidad y la cura, Heidegger utiliza el primer término de forma distinta a la tradición y muestra por qué, a su modo de ver, la realidad, en cuanto algo que se refiere a los entes intramundanos, depende en todo del ser del Dasein. A su vez hace una distinción entre la realidad y lo real. De este modo, al destacar la comprensión del ser como condición de posibilidad para que haya algo, Heidegger no está en ningún momento identificando el mundo con los entes ni con lo real; no pone en duda que “haya” cosas por fuera de la existencia del Dasein. Lo que afirma es que no habría una aprehensión de entes, que no habría una comprensión de su ser y que, por tanto, los entes no estarían ni ocultos ni desocultos, es decir, si el Dasein no existiese no habría mundo, pero las cosas y la naturaleza seguirían siendo sin él.

²⁵ Heidegger, Martin. “De la esencia del fundamento”, en: *Hitos*. Alianza, Madrid, 2001, p. 148.

había empleado para traducir el término escolástico *existentia*. Significaba la forma de ser de todos los entes, el efectivo estar ahí, en oposición al puro ser posible. Heidegger reduce su esfera de validez, excluyendo a todos los entes que no son el hombre. Dasein quiere decir el lugar de irrupción del ser. Tal lugar es el hombre, él es el *Da* del *Sein*. Indica entonces la relación del hombre con el ser. El hombre sólo es tal en su relación con el ser, él es esa relación²⁶.

Existencia indica la forma en la que el hombre es. Los demás entes en este sentido son, pero no existen. Para mostrar esto Heidegger acude a la etimología de la palabra existencia. *Ex-sistere* consiste en estar fuera, en el ser. La palabra existencia destaca, pues, especialmente el carácter extático del hombre, su estar abierto al ser. Abierto así, se le abre, en el cruce con el ser, el ámbito iluminado en que aparecen todos los entes – la naturaleza, la cultura, los otros hombres, los dioses²⁷.

Trascendencia designa la relación del hombre con el ser, pero destacando un momento esencial en ella: el movimiento. En esta relación se da un movimiento como lo indica la palabra trascendencia en su sentido corriente. Se trata de un traspasamiento, un ir desde algo hacia algo y en el traspasamiento hay algo que es traspasado. Esta trascendencia es propia del sujeto, pero aquí no se trata de que el Dasein sea primero un sujeto y luego decida salir de sí; se trata, más bien, de que el Dasein es ese superar, ese traspasar. Lo que traspasa el Dasein en el movimiento de trascendencia son los entes mismos y el mundo; ellos son lo traspasado en el movimiento; no se traspasa un límite que mantenga al Dasein dentro de sí. Aquello a lo que este ente llega en el traspasar de la trascendencia es el ser. El Dasein desde

²⁶ Cfr. Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 204.

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 205.

sí traspasa los entes y llega al ser para entablar una relación con éste²⁸. La trascendencia según lo anterior es un elemento constitutivo del Dasein. Por ello decir que el Dasein es trascendente es una tautología. Sólo en el haber trascendido el mundo hacia el ser los entes pueden manifestarse y ser aprehendidos en su ser. Desde este punto de vista, trascendencia y ser-en-el-mundo dicen lo mismo.

La libertad es el nombre fundamental del ser del hombre. Cada uno de los nombres anteriores nombra un aspecto especial de la relación del hombre con el ser. Dasein nombra la relación del hombre con el ser y del ser con el hombre. La existencia nombra el ser extático del hombre. La trascendencia nombra el movimiento del hombre desde los entes hacia el ser. Ser-en-el-mundo nombra la dimensión concreta en la que está el hombre en su relación con el ser²⁹. ¿Qué es lo que nombra la libertad? La libertad es el fundamento de todos los momentos a que hacen referencia los otros nombres. Desde aquí, la libertad no es un agregado más en el hombre, sino que él es una posibilidad de ella. Esta libertad tiene un doble sentido, uno negativo y otro positivo. En su sentido negativo la libertad es libertad de..., es decir, es una liberación de algo; en su sentido positivo la libertad es libertad para..., se trata de una nueva posibilidad que se abre en la liberación de lo anterior y en la cual mantenerse. Aquello de que se libera el hombre en la libertad de..., son los entes; y aquello a lo que se abre en la libertad para... y en que se mantiene el hombre al haber trascendido los entes, es el ser. Así nos dice Heidegger:

En la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo debe también estar originariamente unido a la

²⁸ Cfr. Heidegger, *De la esencia del fundamento*, pp. 120-121. También del mismo autor: *Principios metafísicos de la lógica*. Síntesis, Madrid, 2009, pp. 195-196.

²⁹ Cfr. Cruz Vélez, D. *Op. cit.*, p. 207.

determinación fundamental de la existencia del Dasein, es decir, a la *libertad* o surgir de ella. Sólo donde hay libertad, hay un por mor de, y sólo allí hay mundo. Dicho brevemente: ¡la trascendencia del Dasein y la libertad son idénticas! La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que es libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende³⁰.

Y más adelante hablando de la posibilidad de elegirse propiamente a sí mismo o de renunciar a esa elección, Heidegger concluye que: “aquí se encuentra el origen de la ‘posibilidad’ en general: Sólo a partir de la libertad, sólo un ser libre, en tanto que ser que trasciende, puede comprender; y debe hacerlo para existir como tal, es decir, para ser ‘entre’ y ‘con’ los entes”³¹. La estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo, y su esencia misma, la cura, tienen ambas su condición de posibilidad en la libertad, el fundamento del fundamento. La libertad fundamenta, pues, el ser mismo del Dasein, el ser-en-el-mundo, y, llevando esta libertad hasta su más alta realización, es el fundamento de la filosofía.

¿Qué quiere decir entonces que el Dasein posea como estructura fundamental el ser-en-el-mundo? Ser-en-el-mundo significa que el Dasein es un ente que se relaciona consigo mismo, con los otros Dasein y con los entes intramundanos; en estas relaciones siempre se da la trascendencia, el salir de sí hacia el ser, pues, el Dasein siempre comprende el ser de los entes con que se relaciona. Estos modos de concretarse la cura, el ‘curarse de’ y el procurar-por, son a su vez modos del ser-en, entendiendo éste en el sentido del estar familiarizado consigo mismo, con los otros y con los entes intramundanos. Este relacionarse con lo que comparece, la cura, tiene una triple estructura temporal en el pasado, presente y futuro.

³⁰ Heidegger, *Principios metafísicos de la lógica*, p. 217.

³¹ *Ibíd.*, p. 222.

El pasado hace referencia a la situación de la que ya viene y en que está yecto el Dasein, esto es, las circunstancias culturales, políticas, económicas y sociales; el presente hace referencia al estar cabe los entes y absorberse en ellos, estar caído en ellos; el futuro indica el hecho de que el Dasein comprende y proyecta sus posibilidades hacia delante. En todo relacionarse con los entes la cura se despliega en sus momentos temporales, determinando así el comportamiento del Dasein ante estos entes. No sólo la cura y la forma de ser del ente con que se relacione el Dasein determinan el comportarse, también entra en juego el temple de ánimo en que se encuentre el Dasein porque a partir de éste es como el comprende el ser de cada ente; el Dasein es un ente que se alegra, que sufre, que comprende el ser sintiendo. Todo lo anterior, la cura en su triple estructura temporal dirigida a otros Dasein, a los entes intramundanos y a sí mismo, el estado de yecto, la caída y la proyección, el encontrarse y el comprender, todo esto determina la manera en la que el Dasein es familiarmente en el mundo. De aquí que el Dasein no pueda ser definido con un qué de contenido material y que su “esencia” consista en el existir, desde su libertad, en cada caso como él mismo es. El ser-en-el-mundo indica, pues, la manera en la que el hombre existe: *habitando* el mundo.

CAPÍTULO III

LA RELACIÓN ORIGINARIA ENTRE EL DASEIN Y EL MUNDO

El ser de los entes intramundanos

“Buscamos lo absoluto y encontramos siempre sólo cosas”.
Novalis. *Polen*, frag. 1¹.

Uno de los nombres para el ser del hombre es ser-en-el-mundo. Lo que éste inmediatamente mienta en la investigación ontológica es que el hombre o Dasein está en una relación directa con el mundo determinada por su propio ser. El análisis de esta relación no es algo nuevo que irrumpa con el pensar de Heidegger. Ésta se dio a lo largo del desenvolvimiento filosófico de Occidente como una relación de índole teórica; se interpretó desde la filosofía como una relación teórica de conocimiento. Así, el hombre fue entendido como el ente que conoce y el mundo como el ente conocido. Esta manera de ver la relación tiene su base en la ontología griega misma en la medida en que la filosofía fue entendida como el quehacer humano más alto determinado por la esencia del hombre (la razón), la filosofía fue entendida como pura *theoría*; y esta forma de entenderla llegó a su más alto desarrollo en la modernidad con lo que Heidegger denomina Metafísica de la subjetividad. En ésta el hombre es entendido en su ser como sujeto cognoscente, como puro *yo*, y el mundo como objeto conocido. En esta metafísica la relación hombre-mundo es la relación sujeto-objeto.

La filosofía en su desarrollo histórico a partir de la modernidad se dio como Metafísica de la Subjetividad, para la cual el fundamento del ser de las cosas estaba en la subjetividad del

¹ *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Akal, Madrid, 2007. p. 199.

sujeto. Esta forma de la metafísica inicia con el *ego cogito* cartesiano, pasando por la subjetividad empírica de los ingleses, el yo trascendental de Kant, el yo absoluto de Fichte, el pensar dialéctico de Hegel, la voluntad de poder de Nietzsche, el yo lógico de los neokantianos, y su último gran representante fue Husserl al constituir la esencia del hombre en el yo puro. Ante esto, el dominio de dicha metafísica sobre la filosofía en general y su concepción del ser del hombre como yo, reacciona Heidegger. Él pone en tela de juicio los conceptos con que opera la filosofía y hace una crítica (la destrucción de la historia de la ontología) cuyo fin es salir de la metafísica moderna, incluso de la metafísica griega, puesto que desde ésta la pregunta por el ser cayó en el olvido. Tal salida se da como un regresar al momento en que surgió por primera vez la problemática en torno al ser. El intento de salir de las metafísicas griega y moderna es el intento de un nuevo comienzo para la filosofía, un intento de llevarla por otro camino; de esto es prueba el prólogo de *Ser y tiempo* que inicia con una cita del *Sofista* de Platón, con la cual Heidegger pretende trasladarnos al momento en que se preguntó expresa y originariamente por el sentido del ser.

Heidegger se aleja de las señaladas formas de la subjetividad que nombraban el ser del hombre. Para él el hombre tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo y este modo de ser es mucho más originario que el modo determinado por la subjetividad del sujeto; el ser-en-el-mundo abre la posibilidad del modo de ser del sujeto². Por esto la relación entre hombre y mundo, en cuanto que ser-en-el-mundo, no es teórica. Es así porque el hombre en su cotidianidad no se detiene cada vez que se topa con un ente a captar sus propiedades, a aprehenderlo en su ser real, sino que la relación misma es originariamente carente de toda teoría. Ya ha sido dilucidado el sentido general del ser-en-el-mundo, pero sigue aún a la espera cómo

² Esto se desarrolló en el capítulo I de este trabajo. Véase también: *SuZ*, § 13.

se da expresamente la relación entre el hombre y el mundo. Así que preguntamos ahora: ¿Cómo se da originariamente la relación entre el Dasein y el mundo?, o con otras palabras: ¿cuál es el modo de comparecer originario de los entes con que el Dasein se relaciona cotidianamente?

La pregunta parece suponer que de antemano sepamos lo que el mundo es. Pero justamente la falta de un concepto suficiente de mundo ha sido uno de los mayores problemas de la filosofía y es, a su vez, el punto de partida de la analítica del Dasein. Ya antes fueron abordadas las principales significaciones de mundo: en primer lugar, éste se entiende ónticamente como el conjunto de todos los entes; en segundo lugar, ontológicamente como una región que abarca una multiplicidad de entes. Así que cuando el Dasein se relaciona con el mundo, aquello a lo que se dirige primariamente son los entes. En el análisis de la relación entre el Dasein y los entes intramundanos es como se muestra la estructura del mundo y desde allí se podrá obtener su concepto.

Ahora bien, ¿qué entes deben ser el tema y base fenoménica de la reflexión acerca de la relación Dasein-mundo? Decimos: las cosas. Al relacionarse con el mundo el hombre en su cotidianidad encuentra en cada caso cosas. Claro es para todos que el Dasein no sólo encuentra cosas, sino también a otros Dasein, los *otros*; pero para nuestro propósito bastará con ver cómo se relaciona el Dasein con aquello que no es él mismo ni como él. ¿A qué se le llama cosa? En la tradición anterior a Heidegger encontramos una orientación, sobre todo en el pensar de Husserl que hace parte de esta tradición y se mueve dentro del horizonte de la Metafísica de la Subjetividad. Él ha heredado de ella sus conceptos fundamentales y entre ellos está el de cosa. En el análisis de la relación teórica entre hombre y mundo, Husserl da cuenta de aquello que entiende con el concepto de cosa:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento como existente. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no [...] Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agradecidas y desagradecidas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la “*mesa*” con sus “*libros*”, el “*vaso*”, el “*florero*”, el “*piano*”, etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” ahí delante en cuanto tales*³.

Según esto, cosa es todo aquello que hace parte del mundo y que es experimentado por la percepción sensible como algo corpóreo existente que está ahí al frente. Lo propio de las cosas es estar ahí delante mostrándose como independientes de nosotros. Lo que Husserl hace es reinterpretar el tradicional concepto de *res*, aquello que en su ser es una substancia. El término alemán que utiliza Husserl para nombrar el ser de las cosas es *Vorhandenheit*, su ser consiste en la pura presencia. Éste acoge a lo que llamamos cosas en nuestro hablar cotidiano: todo aquello con que nos topamos y relacionamos, un libro o un medio de transporte, por

³ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, México D.F., 1962, p. 64-66.

ejemplo. Sin embargo, también a nuestros asuntos y quehaceres los llamamos cosas, como cuando decimos “tengo que hacer una cosa”. Pero según la descripción citada, nuestros asuntos no son ontológicamente hablando cosas, su ser es de otra índole. Con llamar “cosa” a todo aquello con lo que nos relacionamos, ya estamos cometiendo un error porque si la investigación sigue el camino de la cosa, tendrá que vérselas con el ser cosa –*Dinglichkeit*– y el ser real –*Realität*– de los entes, y si sigue insistiendo en la indagación se llegará a los problemas de la sustancialidad, la materialidad, la extensión, entre otros.

Husserl, según la cita anterior, reduce al concepto de *Vorhandenheit* todos los modos de ser de los entes. Reduce a la cosa, que en cuanto aprehendida por el yo puro es objeto, el modo de ser del valor, de los bienes, e incluso el modo de ser pragmático. A pesar de que Husserl tiene claro que el hombre es un ente que tiene que habérselas con el mundo (actitud natural), que, en términos heideggerianos, se cura de éste, yerra al pensar la forma en que el hombre aprehende originariamente los entes comparecientes. Al pensar todos los modos de ser de los entes que no son el yo como inherentes a los objetos cae en un reduccionismo, esto es, reduce el ser de todas las cosas al del objeto y éste en cuanto tal sólo es en virtud de un sujeto, es decir, reduce todo a la conciencia, al yo, a la subjetividad. La conciencia primero aprehende los entes y los convierte en objetos, después de ello aprehende los modos de ser restantes del objeto: las cosas del mundo en cuanto que objetos son objetos percibidos, valorados, recordados, etc.; lo que estos objetos son dependen de los actos de la conciencia, de la actividad del yo. Así, el modo de comparecer del ente que está en el mundo es primariamente, desde este punto de vista, teórico, pues sólo una vez constituido el ente en objeto podrá ser según los otros modos. Por esto es que el ser de las cosas, de los objetos, es un ser relativo al

sujeto. Éste, por el contrario, tiene un ser absoluto que no puede reducirse a algo más, ya que más allá de la subjetividad no se puede ir.

De lo anterior se deriva que para Husserl el campo propio de la filosofía es la subjetividad. Para Heidegger, a diferencia de su maestro, es la existencia fáctica del Dasein. Por lo cual este último piensa distintamente la manera en que los entes comparecen ante el hombre.

Para Heidegger el modo de aparecer del ente no es el de la cosa ni tampoco el del objeto. Afirma, por tanto, que se cae ontológicamente en un error al identificar el ser de lo compareciente con el ser cosa o el de la pura presencia. De suerte que, a los entes que nos hacen frente y con los que nos relacionamos en nuestra cotidianidad es necesario denominarlos de otra manera en la cual muestren transparentemente su ser. Partiendo del modo de ser de la cotidianidad y del modo de ser de lo compareciente, a estas “cosas” Heidegger las llamó *útiles –Zeug–*.

El uso de este término está determinado por la forma en que Heidegger interpreta el ser del hombre. En virtud de este ser es posible que los entes en general sean descubiertos por el Dasein como útiles y no como meras cosas. Al Dasein pueden hacerle frente los entes porque él es un ente que comprende su ser y el ser de los entes que no son él mismo ni como él. Sin la comprensión del ser no sería posible algo así como el descubrimiento de entes. El comprender el ser es lo que hace posible que el Dasein posea la forma de ser del *ser-en-el-mundo* como determinación esencial de su ser, esto significa que el mundo es para el Dasein el horizonte de comprensión en el cual concreta su existencia relacionándose con los entes que descubre. Sólo porque el Dasein comprende el ser y tiene mundo puede relacionarse con los entes y comportarse respecto a ellos. El ser-en-el-mundo nombra el horizonte en el cual el

Dasein concreta su existencia, siendo esencialmente cura y ésta teniendo su sentido ontológico en la temporalidad.

La cura es la base sobre la cual descansa todo lo que el Dasein es. Incluso la relación teórica hacia el mundo, esa frente a la que Heidegger reacciona, y la relación ateórica, que es nuestro tema, tienen en la cura su origen: el Dasein en cada caso se relaciona con los entes en general de tal o cual manera, ya sea teniendo una conducta contemplativa como el observar el cielo a través de un telescopio, o una conducta práctica como una acción política o recrearse para descansar. En ambos casos, en la actitud contemplativa y en la actitud práctica, el Dasein tiene que habérselas con los entes de determinada manera, por esta razón es que “teoría y práctica son posibilidades del ser de un ente cuyo ser tiene que definirse como cura”⁴.

La cura tiene dos maneras de actualizarse según su correlato intencional, el ‘curarse de’ y el ‘procurar por’. Basta con mirar el primero para mostrar cómo se da la relación originaria y ateórica con el mundo. El ‘curarse de’ tiene sus modos: tener que ver con algo, despachar algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, discutir, investigar, considerar, exponer, definir, descansar, omitir, temer por algo, entre otros⁵. Estas maneras, y muchas más, son como se relaciona el Dasein en su cotidianidad con los entes que no tienen su forma de ser, esto es, con las cosas; con los útiles.

El ser-en-el-mundo también recibe el nombre de ‘andar’ –*Umgang*– por el mundo y con los entes intramundanos. “Este ‘andar’ se ha dispersado ya en una multiplicidad de modos

⁴ SuZ, p. 214.

⁵ SuZ, p. 69.

del ‘curarse de’. Pero la forma inmediata del ‘andar’ no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ que manipula, que usa y que tiene su peculiar ‘conocimiento’⁶. El ‘andar’ hace referencia al tratar con otros entes, ya sean útiles u otros Dasein, en la vida diaria, en la cotidianidad. Este ‘andar’ tiene su conocimiento que consiste en el comprender algo y poder hacerle frente. El conocimiento del ‘andar’ por el mundo es esa habilidad, por decirlo así, que tiene el Dasein para desenvolverse sin ningún inconveniente en el mundo, pues éste le es familiar; por ejemplo, servir agua en un vaso o saludar a alguien. Todo lo que el Dasein hace en el ‘andar’ se despliega dentro de su campo de visión, dentro del horizonte en el cual la cura se actualiza. Este horizonte es llamado ‘*ver en torno*’ –*Umsicht*–. Éste indica el campo de visión cotidiano en el que se mueve el Dasein en cada caso y, a su vez, la manera particular de ver propia del ‘andar’; se trata de un ver en el que el Dasein se dirige a los entes con cierto interés, determinado por aquello que en cada caso hay que hacer. Es dentro del horizonte del ‘ver en torno’ que comparecen los útiles de los que el Dasein se cura en el ‘andar’ para llevar a cabo sus quehaceres.

El nombre de útiles les es asignado a las cosas que hay en el mundo siguiendo el hilo conductor de la reflexión aristotélica acerca del ser del alma y de los entes y de su relación mutua, es decir, de la relación entre el hombre y el mundo. Así nos dice Heidegger:

Los griegos tenían un adecuado término para “cosas”: *πράγματα*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el “andar” que “se cura de” (*πρᾶξις*). Pero dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter pragmático de los *πράγματα* y los definieron “inmediatamente” como “meras cosas”. Nosotros llamamos al ente que hace frente en el “curarse de” “útil”⁷.

⁶ SuZ, p. 80. Rivera traduce *Umgang*, como la mayoría de los intérpretes, por *trato*.

⁷ SuZ, p. 81.

La anterior es una de las pocas menciones que se hacen en *Ser y tiempo* sobre los griegos y su relación con los entes descubiertos en el mundo. Heidegger aquí no es explícito, pero él se está refiriendo a Aristóteles y a lo que éste plantea en *De anima*⁸. Aristóteles investiga cómo el alma del hombre se relaciona y aprehende los entes. La investigación comienza con esta frase: “el alma es en cierto modo todos los entes”. A reglón seguido el estagirita explica el sentido de esta frase: “los entes son o inteligibles [*noetá*] o sensibles [*aisthetá*]”⁹. El alma tiene dos funciones, la intuición sensible y la del intelecto, bajo los parámetros de éstas los entes se hacen presentes y son aprehendidos¹⁰. Según estos modos de acceso a los entes, éstos son aprehendidos como meras cosas, pero más adelante siguiendo la investigación del alma se afirma algo de inmensa importancia y que fue soslayado a lo largo de la tradición. Se trata de la relación originaria con el mundo. A partir del mismo Aristóteles esta relación cayó en el olvido: lo que primariamente se da no es lo intuido sensiblemente –*aisthetá*– ni lo pensado –*noetá*–, sino *lo que hay que hacer*, lo *praktón*¹¹. Es así porque el hombre es, según Aristóteles, una cierta praxis¹². Este término designa todas las formas de la actividad del hombre,

⁸ Cfr. Herrmann, F-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins...* Ed. cit., p. 119. De aquí tomamos la primera orientación en este asunto.

⁹ *De anima*, 431 b 21 – 22.

¹⁰ “El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos [prágmata]... éstos han de ser necesariamente... sus formas. De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es la forma de formas así como el sentido es la forma de las cualidades sensibles. Y puesto que, a lo que parece, no existe cosa [prágmata] alguna separada fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles... se encuentran en las formas sensibles”. *De anima*, 431 b 25 – 432 a 7.

¹¹ Más adelante Aristóteles habla de aquello que mueve al hombre para que actúe relacionándose con los entes y afirma lo siguiente: “Con que tres son los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose. Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción [praktón]”. *De anima*, 433 b 14 – 16. La traducción al español no deja ver lo que hay de fondo en el decir aristotélico, por ello los agregados en griego transliterado. Los términos prágmata y praktón se refieren a los asuntos que tiene que hacer el hombre en su cotidianidad, a lo que hay que despachar. Para una mayor comprensión véase el análisis de Zubiri en *Naturaleza, historia, Dios*. Editora nacional, Madrid, 1978, pp. 162 y 183.

¹² “La vida es acción [praxis], no producción”. *Política*, 1254 a 5. También confróntese: *Ética nicomáquea*, 1098 a.

es decir, la existencia humana en total, puesto que el hombre siempre tiene que habérselas con algo.

Así, lo que primariamente hace frente en el ver en torno no son cosas con tal o cual característica, como las aprehendería la intuición sensible y la intelectual, sino los *prágmata*. Éstos son lo que hay que hacer, lo que me importa, el asunto, lo que de alguna manera me sirve o me estorba, con lo que me ocupo en mi vida. Advertimos así que el hombre es originariamente un ser pragmático y así mismo es su relación con el mundo; desde el horizonte de lo *praktón*, desde *lo que hay que hacer* como modo de acceso primario a los entes, es que se abre la posibilidad de que el ente sea aprehendido por el alma a partir de sus dos funciones¹³. ¿Queda con esto acaso suficientemente aclarada la relación del hombre con su mundo? En absoluto, pero ya poseemos una base sobre la cual orientarnos.

El significado griego originario de “cosa” en el que se muestra la relación con el mundo es lo que busca rescatar Heidegger porque considera que el sentido pragmático del asunto había quedado envuelto en oscuridades. Reinterpretando los planteamientos aristotélicos acerca del ser del hombre, él asimila, por decirlo así, la praxis con la cura y traduce *prâgma* por *útil*. El ‘curarse de’ es siempre un tener que ver con algo, es decir, está dirigido a algo: los entes. Ellos son lo que hay que hacer, que producir, cuidar, cultivar, dejar de lado, olvidar,

¹³ Este mismo asunto no representó tampoco ningún problema para Descartes en cuanto que desde los mismos griegos se establecieron la sensibilidad y la intuición como los modos de acceso a los entes: “Descartes no necesita plantear el problema del adecuado acceso a los entes intramundanos. Bajo el impero no quebrantado de la ontología tradicional es cosa decidida de antemano la genuina forma de aprehender lo que verdaderamente es. Radica en el *voëiv*, en la ‘intuición’ en el sentido más amplio, de la que el *διανοεῖν*, el ‘pensar’, es sólo una forma derivada de llevarla a cabo. Y partiendo de esta fundamental orientación ontológica hace Descartes la ‘crítica’ de la otra forma intuitiva aún posible de acceso a los entes, de la *sensatio* (*αἴσθησις*), por oposición a la *intellectio*”. *SuZ*, p. 111. Para Heidegger éste fue el error de Descartes, el no haberse preguntado por el recto modo de acceso a los entes, y debido a esto el sentido originario de la relación entre el hombre y el mundo permaneció oculto, y así mismo un concepto natural de mundo.

etc. Lo que comparece en el ‘curarse de’ es aquello de lo que hay que ocuparse, lo que hay que hacer, esto es, *prágmata*. Por lo anterior es que Heidegger piensa el ser de las cosas como útiles. La relación del Dasein en su cotidianidad con el mundo es una relación ateorética y pragmática, y lo que en dicha relación comparece no son cosas, ni mucho menos objetos, sino útiles o *prágmata*. Tanto para los griegos como para Heidegger ésta es la manera en que el hombre está originariamente en relación con el mundo.

En virtud de que lo que hace frente son útiles y no cosas, debemos preguntar por su modo de ser. Un útil es siempre “algo para...” –“Etwas, um zu...”–, es decir, las cosas materiales de que nos servimos en nuestra vida práctica para llevar a cabo una tarea. Por ejemplo, el útil para transportarse o el carro, el útil para escribir o el lápiz, el útil para habitar o la casa, el útil para coser o la aguja. El *para –Um-zu–* constituye la esencia del útil, pero éste nunca es rigurosamente hablando, pues en sí mismo no es sino una mera cosa y determinar algo como cosa es determinarlo ontológicamente como sustancia y así ocultar su ser. El útil en cuanto tal es descubierto siempre dentro de un todo de útiles. Sólo por mor de éste es que el útil es el útil que es y puede mostrarse como tal. En ese todo de útiles el útil se muestra en sus modos de ser como el servir *para...*, el ser adecuado *para...*, el poderse emplear *para...*, manejar *para...* En estos modos del *para* en cada caso hay una referencia de algo a algo, una *referencia* a otros útiles y al todo de útiles en que el útil del caso y los otros útiles son descubiertos. Que un útil no se muestre aisladamente sino siempre dentro del todo de útiles, indica que lo que primero se comprende, y no de modo expreso, es el todo de útiles. De este modo, el martillo del carpintero es *para* martillar y tal martillar sólo tiene sentido dentro del todo de

útiles en que él se muestra junto con los clavos, la madera, la sierra, la lija; todos estos constituyen un todo de útiles llamado carpintería y que es lo que primero se comprende como aquel sitio usado para la producción de muebles u otros útiles.

El ser del útil sólo se muestra en el *para* que le es más adecuado, así el martillo es descubierto en el martillar. El Dasein, pues, sólo sabe qué es el martillo en el uso de éste, curándose de él. Pero este saber acerca del martillo no lo aprehende como la cosa conocida como martillo, sino como algo que sirve *para* algo. Si llegase a aprehenderse el martillo como la cosa martillo, su ser que es descubierto en el martillar, es decir su *para*, permanecería oculto. Entre menos se contemple la cosa martillo, entre menos se le quede mirando como buscándole sus propiedades, y cuanto más se la agarre, use y manipule, tanto más originariamente ella hará frente en su ser y la relación de éste con el Dasein será más originaria. El martillo es descubierto en el ‘curarse de’ como lo que es, como un útil. En el martillar del martillo el útil comparece en su ser, esto es, como algo ‘a la mano’. Así nos dice Heidegger: “A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos ‘*ser a la mano*’ [*Zuhandenheit*]”¹⁴.

En su interpretación del mundo, Heidegger concibe que el ente que nos hace frente es descubierto como un ente ‘*a la mano*’ y no como una mera cosa. Al ser de la cosa, siguiendo los análisis de Husserl, lo denomina ‘*ser ante los ojos*’¹⁵ o *Vorhandenheit*. Ser ‘ante los ojos’ significa ser algo ontológicamente determinado como lo que está allí presente, que existe. Heidegger se refiere al ser de los entes desde dos actitudes determinadas, la contemplativa y

¹⁴ SuZ, p. 82.

¹⁵ SuZ, p. 54.

la práctica. *Vorhandenheit*¹⁶ viene de la expresión alemana *vor den Händen* que se traduce como “frente a las manos”. *Zuhandenheit* viene de *zu den Händen* y designa entonces aquello que está “para las manos”. El “frente” y el “para” de las expresiones indican un encontrarse y distanciarse los elementos de la relación entre el hombre y los entes. El ente que está frente –vor– a las manos (ojos) es aquel que sencillamente está ahí delante, entre el ente y el hombre media una distancia; valga anotar que la distancia no es esencialmente espacial, pero que puede estar determinada por el espacio; la distancia es dada por la actitud que tenga el hombre respecto al ente, por ejemplo, alguien puede tomar una cosa cualquiera con sus manos y limitarse a mirarla, a contemplarla, a ver su color, su forma, etc. La relación teórica con el mundo que contempla al ente lo aprehende como algo ‘ante los ojos’ –*Vorhanden*– que tiene determinadas propiedades, tal o cual aspecto –*eidos*–. Pero nunca la actitud contemplativa en su no manipulación podrá aprehender el ente en su ser útil, para ello tiene que modificarse la actitud: no debe contemplar, sino acercarse al ente, sumirse en él, relacionarse con él, manipularlo y en esto consiste la actitud práctica que acorta la distancia entre el hombre y el ente. El ente que está para o a –zu– la mano es aquel que el hombre no contempla, sino que utiliza para llevar a cabo una tarea. El “zu” designa la actitud práctica que adopta el Dasein respecto al ente; un ente puede estar distante en el espacio y perfectamente ser ‘a la mano’, por ejemplo cuando el capitán del barco en la noche utiliza el faro para informarse de que pronto arribará a tierra. Sin embargo, el útil en cuanto tal nunca le puede ofrecer al Dasein un aspecto, puesto que no es aprehendido teóricamente en sus propiedades, sino que el útil es aprehendido ateoréticamente en su ‘ser a la mano’; de esta manera en el martillar con el martillo el hombre

¹⁶ Cabe resaltar que Gaos traduce al español interpretando el término alemán por “ante los ojos”, palabras que no están en el término alemán pero que sin duda mantienen su sentido. Rivera opta por utilizar la expresión “estar-ahí”.

no estará enfocado en el color ni en el peso de aquél, ni en ninguna de sus propiedades, más bien estará enfocado en acabar la tarea para la cual el martillo se muestra como el útil adecuado. En el uso del útil el Dasein sabe del mundo pero su saber no es teórico, sino práctico y, por decirlo así, vivencial. No por esto hay una oposición entre la actitud teórica y la actitud ateórica¹⁷, sino que ambas son modos del ‘curarse de’, modos de relacionarse con el mundo. Si el Dasein quiere aprehender las propiedades del martillo en tanto que algo ‘ante los ojos’, sólo debe modificar la forma en que se relaciona con él: debe abstenerse de toda manipulación y limitarse a contemplarlo.

El decidir abstenerse de todo manipular y cambiar la actitud hacia el ente para contemplarlo como cosa no es la única forma en la que éste revela su ‘ser ante los ojos’. El ser cosa del ente ‘a la mano’ se revela también en otros modos del ‘curarse de’: la *sorpres*a o *llamatividad* –*Auffälligkeit*–, la *impertinencia* o *apremiosidad* –*Aufdringlichkeit*– y la *insistencia* o *rebeldía* –*Aufsässigkeit*–. Primero, el útil ‘a la mano’ sorprende cuando se muestra como inservible al dañarse; el útil al dañarse se limita a estar ahí y se muestra como teniendo tales propiedades, como algo ‘ante los ojos’. Segundo, el útil se muestra también en su ‘ser ante los ojos’ no sólo en el no estar al alcance de la mano, sino en el faltar, en el ni siquiera estar presente. Tercero, cuando el útil estorba para realizar una tarea u obra siendo un obstáculo,

¹⁷ Teoría y práctica se fundan en la *cura*. El problema consiste en explicar la diferencia entre teoría y práctica, porque si se asume una actitud teórica frente al mundo, se dejará de hacer esto o aquello, es decir, se dejará la práctica de lado. La teoría vendría a ser, según lo anterior, una privación de la práctica, vendría a ser un mero ver algo y sólo eso. Pero el mero ver no es la actitud teórica de las ciencias porque alguien puede dejar de manipular algo y contemplarlo o ponerse a pensar, digamos, en los materiales, en qué hará al siguiente día, mas no por ello ya está haciendo teoría, puesto que tanto ese contemplar y pensar siguen siendo prácticos. Además, la actitud práctica tiene su propio modo de ver, su saber, su “teoría”, debido a que poseemos un saber ateórico del mundo; por otro lado, el ver de las ciencias es al fin y al cabo un quehacer humano, esto es, una práctica que por lo general no manipula el ente. Cfr. *SuZ*, p. 386 y ss.

se muestra como una cosa allí presente y, al mismo tiempo, la tarea se muestra como aquello que es necesario hacer o que insiste en que se despache¹⁸.

Estos modos del ‘curarse de’ hacen que el Dasein asuma la actitud semi-contemplativa porque rompen con aquello que hay que hacer, con las relaciones pragmáticas entre los entes ‘a la mano’ en las que se encontraba ya el Dasein inmerso. Después de acaecer uno de estos modos quitándole lo pragmático al ente, despojándolo de su ser útil ‘a la mano’, lo que queda es una mera cosa ahí presente –*Vorhanden*–. Sin embargo, el útil que se muestra en su ‘ser ante los ojos’ sigue siendo un ente ‘a la mano’, su ‘ser ante los ojos’ destella sólo por instantes, puesto que el ente del caso no es aprehendido en sus propiedades en tanto que cosa, sino que es comprendido como algo que no sirve y que debe ser reparado, o como algo que falta y debe conseguirse, o como algo que estorba y debe despacharse. En estas formas de aparición momentánea del ‘ser ante los ojos’ de los útiles se revela cómo está constituido el mundo (parte de su estructura) en que el Dasein se mueve debido a la ruptura que se da en la referencia del útil a los demás en el todo de útiles, es decir, ahora el Dasein comprende mucho mejor el ‘ser a la mano’ del útil al revelársele éste como aquello que necesitaba para llevar a cabo cierta actividad o tarea.

¿Por qué el ‘ser ante los ojos’ de las cosas no es aprehendido plenamente en el ‘curarse de’ que manipula?, ¿por qué el mundo no se muestra regularmente en el ‘curarse de’? Porque el útil se repliega sobre sí mismo y no muestra sus propiedades en tanto que cosa, y porque el Dasein está siempre dirigido a lo que hay que hacer sirviéndose de útiles y en tal dirigirse él está ya “sumido” en las relaciones con los útiles y en las referencias de un útil a otro, y en

¹⁸ SuZ, pp. 86-87.

tanto que “sumido” en ellas las pasa siempre por alto. El mundo se muestra momentáneamente en la ruptura de las relaciones con los útiles, así como el bosque sólo puede ser visto desde fuera de él mismo.

A aquello a lo que se dirige siempre el Dasein como lo que hay que hacer y despachar y en lo que él siempre está ya “sumido”, Heidegger lo denomina *obra*. Pero hay que tener en cuenta que no todo lo que hay que hacer es una obra porque en la cotidianidad hacemos uso de útiles pero no siempre con miras a una obra, así como cuando necesitamos entrar en la casa y hacemos uso de la puerta, en este caso lo que hay que hacer es entrar en la casa y esto no es una obra. La obra de la que aquí se habla es algo que tiene que ver con la producción de algo, v.gr., un mueble. La obra se entiende aquí en el sentido de la *poiesis*. La obra es el ‘para qué’ –*wozu*– del martillo. Es en el horizonte de la obra que el útil martillo muestra su *para*. A la obra se supeditan todos los *para* de los útiles que se encuentran en el todo de útiles, la carpintería, dentro del cual ellos se muestran como útiles; la obra desoculta el ser de éstos. A su vez la obra acabada es un útil que tiene un *para qué* de su *ser empleable*: la silla que se hizo es el ‘para qué’ de todos los útiles en la carpintería debido a que ella es la obra que hay que hacer y como silla terminada es el útil para sentarse y descansar. Asimismo el ‘para qué’ del reloj es leer el tiempo. La obra hace patente un vasto campo de relaciones pragmáticas entre los entes y en el cual el Dasein se mueve.

Pero con lo anterior no se acaba la función desocultadora de la obra, ella es un empleo de algo para algo. En ella hay una referencia a materiales, en el caso del ejemplo, a la madera, al hierro de los clavos, etc. De modo que en el útil y en su uso también es descubierta la “naturaleza”. Pero no la naturaleza en el sentido de un campo óptico estudiado por ciertas ciencias, sino la naturaleza como fuente de algo (materia prima) o que sirve para algo. El

bosque es el sitio de donde se saca de la madera, el río fuerza hidráulica, el viento fuerza eólica, etc. Incluso sin los materiales, es decir, si la naturaleza no es utilizada para un producto, la relación con ella es primariamente pragmática, en virtud de que el árbol es lo que produce la sombra; así como las flores son flores del camino y no son flores ‘ante los ojos’ de las que se ocupe un botánico. Pero la obra producida, un vestido por ejemplo, no sólo refiere al ‘para qué’ de su ‘ser empleable’ y al ‘de qué’ –*woraus*– del material de que sea, refiere también al portador y utilizador de la obra misma. El mueble es utilizado por una mujer. En la obra se descubren también otros Dasein. En el ‘curarse de’ se revela tanto el ‘ser a la mano’ de unos entes como el de otros que tienen la forma de ser del Dasein. Al revelarse estos entes se revela el mundo en tanto que éste es en donde los portadores de un reloj o un zapato hacen uso del útil; se muestra tanto el mundo doméstico, el de cada cual, como el público, el de todos, porque el útil sólo es lo que es en el mundo.

En la relación ateórica con el mundo éste permanece oculto al estar siempre el Dasein dirigido a él, a los entes que en él comparecen primariamente como útiles. Ésta es la relación originaria entre el hombre y el mundo porque aquél al ser un ente que tiene que habérselas con el mundo no podría concretar su existencia si en cada ocasión en la que se topase con un ente de cualquier índole intentara aprehenderlo teóricamente. Antes de conocer teóricamente el Dasein se relaciona con su mundo, con las “cosas”, con los otros; *habita* el mundo. El conocimiento teórico del mundo es una forma del quehacer humano, una de las formas en las que el Dasein se cura del mundo. El conocimiento procede, una vez el Dasein se ha relacionado con lo ‘a la mano’ en la actitud ateórica, a poner en libertad el ‘ser ante los ojos’ del ente que hace frente, es decir, se abstiene de toda relación pragmática con el ente para, de este modo, aprehenderlo en su *eidos*. Por lo tanto, la intuición sensible y la intelectual se dan

siempre dentro del horizonte pragmático de lo que hay que hacer. De aquí que sea posible la modificación del ‘curarse de’ ‘viendo en torno’, pasar de éste a un dirigir la vista al ente como algo dado ‘ante los ojos’, que es propio de la actitud teórica.

No sólo el conocimiento teórico del mundo está supeditado al horizonte de lo praktón, sino también la actitud estética-contemplativa, ese ver los entes por el puro placer de ver; por ejemplo, no tomar el campo como la fuente de alimentos, ni como un sitio en el cual se puede estudiar cierto tipo de entes, sino sencillamente dedicarse a ver el paisaje que ofrece y apreciar su belleza; lo mismo ocurre con la obra de arte. En cuanto que la actitud teórica de conocimiento, y también la estético-contemplativa, tienen su fundamento en el ser-en-el-mundo y la cura, no es posible contraponer, ontológica y rigurosamente hablando, teoría y práctica como modos de ser del hombre.

Para Heidegger, al igual que para los griegos, la relación entre el hombre y el mundo tiene un sentido originariamente pragmático. Paradójicamente, desde el mismo Aristóteles la relación ateórica fue dejada de mano y la actitud teórica se instauró como la forma primordial en que el hombre se relaciona con el mundo, y así se mantuvo a lo largo del desarrollo filosófico de Occidente hasta Husserl.

Ahora bien, que la relación originaria del hombre con el mundo y la manera en que los entes comparecen sean pragmáticas, no quiere decir que la realidad de los entes sea socavada, pues ellos primero deben existir para ser posteriormente descubiertos por el Dasein: “el ‘ser a la mano’ es la determinación ontológica categorial de unos entes tales como son ‘en sí’”. Pero lo ‘a la mano’ sólo lo hay sobre la base de lo ‘ante los ojos’”¹⁹. Los entes ‘ante los ojos’,

¹⁹ SuZ, p. 85.

las cosas, no son descubiertos originariamente en su *cómo es* –eidos–, sino que al ser la relación entre el Dasein y el mundo de índole no teórica el ente es aprehendido originaria y primariamente como un útil en su ‘ser a la mano’. Las “cosas” para Heidegger son siempre en relación a... y en referencia a..., en relación y en referencia al ente que se cura de ellas: el Dasein.

Este fenómeno, el ser en referencia a..., o mejor dicho, la misma referencia, recibe gran atención en el análisis del mundo. Éste está compuesto de cierta manera por referencias, de aquí que ellas sean objeto de estudio. De otro lado, como estas referencias en las que en cada caso se mueve el Dasein familiarmente son pasadas por alto, es necesario encontrar modos en que las referencias y el mundo mismo se muestren. Fueron, de momento, enunciados tres modos: la sorpresa (llamatividad), la impertinencia (apremiosidad) y la insistencia (rebeldía). En estos modos el ‘curarse de’ se le muestran los útiles al Dasein casi como cosas pero sin perder su ser ‘a la mano’; en tal mostrarse como cosas pueden ser ellas contempladas pero la contemplación no es teórica, sino que sigue siendo pragmática porque el útil-cosa se ha estropeado o falta o estorba. Lo importante de estos modos de ser del útil es que en ellos se muestra por momentos el mundo en cuanto que, como anotábamos, las referencias en que está sumido el Dasein se interrumpen. Esta no es la única manera en que el mundo se muestra.

En los análisis del útil vimos que los entes ‘a la mano’ siempre están en referencia a algo más, que remiten a algo más. Este referir de los útiles será estudiado analizando un útil en que el fenómeno mencionado se muestra mejor, a saber, las *señales* o *signos* –*Zeichen*–. En este útil no sólo se muestra mejor el fenómeno de la referencia sino que, debido a su modo de ser, hace destellar al mundo mismo sin necesidad de las modificaciones del ‘ser a la mano’ ya mencionadas.

El útil se determinó como algo para algo, es decir, como un ente que se utiliza para llevar a cabo una tarea. El núcleo ontológico del útil es su ‘para’. Así, por ejemplo, el ‘para qué’ del martillo es martillar. El útil nunca sale al encuentro del Dasein desde sí mismo y aisladamente, por el contrario, el útil estrictamente hablando nunca es. Éste puede comparecer únicamente dentro de un todo de útiles, de un plexo de referencias. Este modo de comparecer de los entes, el aparecer ante el Dasein primaria y originariamente como útiles, también aplica a las señales, pero en ellas hay una particularidad; por eso dice Heidegger que “con esta palabra [señales] se denomina una multitud de ‘cosas’: no sólo diversas *especies* de señales, sino que el mismo ‘ser señal de...’ puede formalizarse en una *especie universal de relación*, de tal suerte que la estructura misma de la señal dé un hilo conductor ontológico para llevar a cabo una ‘caracterización’ de todos los entes en general”²⁰.

El carácter especial de la señal se funda en que su ‘para qué’ no es ningún medio para llevar a cabo una tarea u obra específica que se haya propuesto el Dasein, como sí lo es el para-qué del martillo. “Las señales, empero, son primariamente ellas mismas útiles cuyo específico carácter de tales consiste en el *señalar* [Zeigen]”²¹. Todo señalar consiste en un mostrar algo destacándolo de algo más, en llamar la atención sobre ese algo, en hacerlo ver; todo señalar requiere de algo que sirva de señal y señale y de aquello que es destacado en el señalar. Por ello, a renglón seguido se dice que el señalar puede definirse como una especie del ‘referir a...’ y éste es un relacionar.

¿Por qué el señalar, que es un ‘referir a...’, hace que la señal sea muy distinta a los otros posibles útiles?, ¿qué es lo que hace a la señal un ente tan peculiar y especial en el desarrollo

²⁰ SuZ, p. 91.

²¹ SuZ, p. 91.

de la Analítica? La respuesta está en su para-qué. Con afirmar que el para-qué de la señal consiste en señalar no se dice nada mientras el sentido de este señalar no sea aclarado. Por tanto, es menester ver en qué consiste el referir de la señal para que sea considerado un útil peculiar.

Anteriormente se mostró que todo útil refiere a algo más. Esto también lo hacen las señales, pero de forma distinta. Los útiles que no son señales refieren en cada ocasión a otros útiles, una silla refiere al material de que está hecha, a los útiles con que se produjo, etc.; e incluso un útil refiere al Dasein, quien hará uso de la silla, pero estas referencias se mantienen ocultas. La referencia de la señal en cuanto útil es muy distinta a las mencionadas. Para aclarar esto Heidegger ofrece un ejemplo muy ilustrativo, el de la flecha direccional, que por aquella época había sido puesta en los coches. La flecha indica hacia dónde irá el vehículo. Esta indicación no es sólo para quien conduce, sino para, y justamente ellos, quienes están en el contorno próximo del vehículo, ya sean otros conductores o peatones. Al indicarse la dirección del vehículo, quienes se encuentran cerca se orientan en el mundo, comportándose respecto del coche en una forma determinada; el peatón esperará a que el vehículo que accionó la flecha gire, o el coche que va detrás disminuirá la velocidad. En este caso la flecha-señal les indica a quienes están cerca qué hacer, cómo comportarse. Esta orientación es peculiar porque regularmente el peatón va por la acera ocupándose con sus asuntos, al ver la señal se detiene, pausa aquello con que se ocupaba por un momento, cae en la cuenta de que debe decidir qué es lo que hará para poder continuar con su camino. Esta orientación en el mundo que el Dasein obtiene de la señal es posible porque ésta le muestra un útil para transportarse del que se tiene que curar y del que no se había percatado antes, etc. Sucede lo mismo para otros conductores. Esto es así porque las señales “permiten que haga frente lo ‘a la

mano’, o más exactamente, permiten que se vuelva accesible un plexo de lo ‘a la mano’, de tal manera que el ‘andar’ ‘curándose de’ se da y asegura una orientación. La señal no es una cosa que esté con otra en una relación de señalarla, sino *un útil que destaca expresamente un todo de útiles para el ‘ver en torno’ de tal manera que a una con ello se anuncia la ‘mundiformidad’ de lo ‘a la mano’*”²².

Los útiles que no son señales sólo son accesibles en su ‘ser a la mano’ dentro de un todo de útiles, dentro del plexo de referencias. En cambio, las señales hacen que un plexo de referencias sea accesible y, por tanto, posibilita que entes ‘a la mano’ comparezcan ante el Dasein. La señal muestra las referencias que hay entre útiles y en que se mueve el Dasein en cada caso. Al mostrarse las referencias por medio de las señales destella momentáneamente el mundo sin necesidad de que el útil del caso se estropee, falte o estorbe. Este carácter peculiar de la señal se da porque los útiles inmediatamente ‘a la mano’ dentro del mundo poseen el carácter del no resaltar, del mantenerse en sí mismos en cuanto que el Dasein se ha familiarizado ya con ellos y con el plexo de referencias del que hacen parte; incluso se mantienen ocultos a la mirada de éste. Por consiguiente, es necesario que haya un útil cuya función, cuyo ‘para qué’, sea permitir que sorprenda lo ‘a la mano’. Sólo porque los útiles en sí mismos tienen el modo de ser del no resaltar es que las señales pueden sorprender, mostrando al Dasein un plexo de referencias en el cual comparecerán ciertos útiles y él se podrá orientar y mover en medio de estos entes comparecientes.

En el análisis de la señal se concluye que la relación entre señal y referencia es triple: 1) El señalar en cuanto concreción de un ‘qué’ de un ‘servir para’, se funda en la estructura del

²² SuZ, pp. 93-94

útil, en el para (referencia). 2) El señalar es inherente a un todo de útiles, a un plexo de referencias. 3) En el 'ser a la mano' (útil) de la señal el mundo circundante (próximo) se vuelve accesible para el 'ver en torno'. Esta última conclusión es la más importante: La señal es ópticamente un útil entre otros, pero ontológicamente muestra la estructura de ser de 'lo a la mano', del plexo de referencias y la mundanidad. De aquí que sea un útil que tenga una especie de preferencia en el análisis del mundo.

Se ha aclarado hasta este punto la relación entre el Dasein y el mundo. Ésta es una relación pragmática de familiaridad con los entes que comparecen en su 'ser a la mano' como útiles dentro de unos plexos de referencia. Analizando ciertos modos de ser de los útiles y el del útil-señal se ha mostrado en parte la constitución del fenómeno del mundo: éste se constituye en referencias. Pero aún no queda claro el sentido de esas referencias como constituyentes del mundo. ¿Cuál es, pues, la estructura del mundo?

CAPÍTULO IV

LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

Conformidad y significatividad

“Todo tiene aspecto de genuinamente comprendido, captado y dicho y en el fondo no lo está, o no tiene el aspecto de tal y lo está en el fondo”.
Heidegger. *Ser y tiempo*, §37.

Ahora nos ocupa la pregunta por la estructura del mundo. Hasta este punto hemos dilucidado ciertos aspectos de la concepción heideggeriana del mundo y del Dasein. En todo el desarrollo realizado se dio por supuesto lo que era el mundo en virtud de que se mostró como algo necesario para la vida humana, siendo la pregunta por su existencia un absurdo, algo de lo que no se duda; el mundo es, pues, un *factum*. Pero en este dar por supuesto no se explicó, ni siquiera a modo de indicación, en qué sentido se entiende el mundo dentro de la analítica del Dasein.

En *Ser y tiempo* se ofrecen cuatro significaciones de ‘mundo’, dos de las cuales ya fueron expuestas. La primera es óptica y entiende el mundo como el conjunto total de entes. La segunda significación es ontológica y comprende el mundo como una región que abarca una multiplicidad de entes. La tercera significación es de carácter óptico y es con la que hemos venido trabajando desde el comienzo. En ésta el mundo es el ‘en qué’ –*Worin*– de un Dasein fáctico, el “lugar” en que éste vive y concreta su existencia. Desde este punto de vista ‘mundo’ tiene una significación preontológicamente existencial, de la cual se derivan dos posibilidades, una es el mundo ‘público’ del ‘nosotros’ y otra el mundo circundante ‘peculiar’

y más cercano. Así que cuando decimos ser-en-el-mundo lo que primeramente mentamos es el ‘en qué’ del Dasein fáctico, el dónde de su existencia concreta.

Esta tercera significación de mundo se funda en una cuarta y última que es nuestro propósito dilucidar. “‘Mundo’ designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la mundanidad. La mundanidad misma es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos ‘mundos’, pero encierra en sí el apriori de la mundanidad en general”¹. Es dilucidando el sentido de la mundanidad del mundo como se hace plenamente visible el hecho de que el Dasein sea al modo del ser-en-el-mundo; sobre la base de la mundanidad se dan los diversos mundos, el público, el doméstico, el del trabajo, etc. De esta manera preguntamos por la esencia del mundo siendo éste un elemento de la constitución ontológica del Dasein, preguntamos por la mundanidad del mundo: ¿en qué consiste la mundanidad del mundo y cómo es su relación con el Dasein?

Para responder a esta pregunta Heidegger seguirá analizando los útiles, pero no ya desde lo que ocurre con ellos ónticamente, sino que ahora mostrará cuál es el fundamento ontológico de su ser. Ellos se dan en relaciones de referencia tanto a otros útiles en un todo de útiles como al material de que están hechos y también en referencia al Dasein. Se aclaró el modo de ser de esas referencias, pero su fundamento aún no. Mostrando el fundamento del ser de los útiles se verá diáfananamente la mundanidad del mundo y su relación con el Dasein.

El mundo es aquello desde lo cual los entes ‘a la mano’, los útiles, pueden ser y comparecer desde su ‘ser a la mano’. Sin mundo no pueden estos entes, es más, ningún tipo de entes, comparecer ante el Dasein, ni siquiera él mismo. Entre el Dasein y el mundo, y a su vez

¹ SuZ, p. 78.

incluyendo a los entes intramundanos en cuanto que descubiertos en su ‘ser a la mano’, se presenta una relación radical. Ésta es una co-dependencia: sin uno de los elementos no puede haber ninguno de los otros. Dasein, mundo y entes intramundanos están co-relacionados. Ninguno de ellos es pensable sin el otro. Entonces, pregunta Heidegger, ¿cómo es posible que el mundo permita que lo ‘a la mano’ comparezca?

Retomemos el análisis del útil como ente que comparece en el mundo. Heidegger en su exposición se centra en el mundo del trabajo, por eso sus ejemplos regularmente tienen que ver con el quehacer del trabajador manual². En el mundo del trabajo comparecen entes intramundanos de que se cura un trabajador, como útiles para el ‘curarse de’. En este mundo existe el Dasein manipulando útiles para llevar a cabo sus tareas cotidianas, es decir, el Dasein es en la cotidianidad *en medio de* o *cabe* entes ‘a la mano’ con los que tiene que habérselas para concretar su existencia, tiene que servirse de ellos.

En el curarse de los útiles hay un saber que no es una tematización del útil ni de la actividad que se ejecuta sirviéndose de éste. Tal saber es uno vivencial, pragmático, una especie de saber que surge “naturalmente” en el constante hacer uso del útil. Por ello, este saber es un saber hacer que entra en el hacer mismo. Dicho de otro modo, el saber hacer algo con el útil, su manipulación, se da como la cosa más natural del mundo. Así, siguiendo el ejemplo ofrecido en el §15, quien martilla con el martillo sabe martillar, ve cómo hay que usar el martillo, sabe cómo tratar con él, sin que por ello este ver o saber sean teóricos.

² En los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se realizan los mismos análisis que en *Ser y tiempo*, salvo por algunas diferencias. Una de éstas es que Heidegger en sus lecciones analiza el mundo desde uno en concreto: el mundo del trabajo. Cfr. *Prolegomena*, p. 239.

El útil en cuanto tal nunca es ni se da aisladamente, sino que siempre comparece dentro de un todo de útiles. La constitución del útil que tiene lo ‘a la mano’ es, como se mostró, una ‘constitución de referencia’. Estas referencias constituyen al útil en lo que la tradición ha llamado su ser “en sí”, hacen de éste el útil que es. Tal referencia es el *para*. Algunos modos de esta referencia son el ‘servir para’, ‘ser perjudicial’, ‘ser empleable’, etc. Por lo cual se afirma que el ‘para qué’ –*wozu*– de un ‘servir para’ y el ‘en qué’ –*wofür*– de un ‘ser empleable’ diseñan en cada caso la posible concreción de la referencia³. Así, por ejemplo, el martillo es para martillar, pero este martillar en sí mismo no tiene sentido. El martillar cobra sentido en el ‘para qué’, o si se quiere, en la meta o fin que sería una obra en la que se hace uso del útil: el carpintero en su taller (todo de útiles) hace uso del martillo para acabar un mueble (obra o ‘para qué’) que le encargaron. El ‘para qué’ del martillo no es martillar por martillar, sino que el martillar es para producir el mueble.

La obra o la tarea es la concreción de las referencias porque en ella éstas cobran sentido y hacen que el útil se muestre como tal, siendo éste adecuado o inadecuado para realizar la obra o la tarea. En el taller del carpintero, que es el todo de útiles, comparecen los útiles que son adecuados para hacer los muebles. Estos útiles, al igual que el martillo, sólo son en virtud del ‘para qué’, de la obra. Así, los útiles comparecen en referencia a otros según su ‘para qué’: el martillo es para martillar los clavos que unirán dos piezas de madera que darán forma al

³ *SuZ*, p. 97. *Wozu* y *Wofür* son traducidos, tanto por Gaos como por Rivera, por ‘para qué’ y en ‘en qué’ respectivamente. En el fondo dicen lo mismo, la distinción se da por aquello en que ambos se concretan, el *wozu* es del ‘servir para’ –*Dienlichkeit*– y el *wofür* es del ‘ser empleable’ –*Vewendarkeit*–. En el §16 (*Ibíd.*, p. 88) al hablar de la insistencia (apremiosidad) de los entes intramundanos, se traduce *wofür* por *para qué* indicando que el útil que falta era para llevar a cabo una tarea concreta. En el §15 (*Ibíd.*, p. 83) se afirma que la obra que hay que producir es el ‘para qué’ –*wozu*– del martillo, del cepillo del carpintero, etc. Tanto *wozu* como *wofür* expresan aquella meta, por decirlo así, para la cual se utiliza un ente.

mueble. Que todo útil comparezca siempre en referencia a otro ente hace ver que los diferentes modos del ‘para qué’ se entrelazan y articulan un todo, el todo de útiles. Este todo no es la suma de útiles que hacen frente, sino el plexo de referencias, la trama de remisiones, en que estos útiles pueden salir al paso. Sólo porque hay un plexo de referencia los útiles pueden comparecer como siendo tales. De este modo, el todo de útiles no es la suma de los útiles que hacen frente al Dasein, como lo que éste alcanza a percibir inmediatamente a través de su sensibilidad. Todo lo contrario, el todo de útiles es la trama total de referencias en que se mueve el Dasein en cada caso y que hace posible que los entes intramundanos sean justamente eso, entes que están unos junto a otros en el mundo circundante y que aparecen como siendo disponibles para el Dasein. El fenómeno de la referencia, el estar referido de las cosas ‘a la mano’ a algo más, es la constitución del útil; esta constitución del útil es lo que hace posible que él haga frente en su ‘ser a la mano’ dentro del mundo.

¿Qué significa, pregunta Heidegger, esa referencia como constitución del útil? “El ser de lo ‘a la mano’ tiene la estructura de la referencia –quiere decir: tiene en sí mismo el carácter del ‘ser referido’ [*Verwiesenheit*]”⁴. Como anotábamos, los entes comparecen originariamente en su ser a la mano, como útiles; el ente intramundano no se muestra como una pura cosa ni como un puro objeto, no lo hace siendo en el modo de la presencia como algo independiente de nosotros y del resto de los entes del contorno próximo. Todo ente intramundano con que el Dasein se relaciona comparece siempre como un útil desde su ‘ser a la mano’. Debido a que los útiles en cuanto tales siempre están en referencia a algo más y comparecen en una trama de remisiones, no pueden mostrarse desde su propio ser como siendo algo independiente de todos los entes intramundanos restantes: el martillo es en referencia a los

⁴ *SuZ*, p. 98.

clavos o la flecha del camino es en referencia al camino a tomar. Todo útil es en cada caso en referencia a algo más. Esto lleva a decir que pasa *con* él que tiene una conformidad *en* algo. El ser del útil (el fenómeno de la referencia), de todo ente ‘a la mano’, es la *conformidad* –*Bewandtnis*⁵–.

A reglón seguido de la última afirmación dice Heidegger que “la relación ‘con... [mit] en... [bei]’ es lo que se indica con el término referencia”⁶. La estructura de la referencia, a la que se denominó conformidad, es indicada a través del “con... en...”; de modo que pasa *con* todos los entes ‘a la mano’ que tienen su conformidad *en relación a* otros entes ‘a la mano’⁷.

⁵ Cfr. *SuZ*, p. 98. El término *Bewandtnis* es muy difícil de traducir. Rivera lo vierte al español como “condición respectiva”. Nosotros seguiremos utilizando el término en la traducción de Gaos, pero haciendo unas pequeñas modificaciones, pues, el modo en que este último lo utiliza genera un doble problema: primero, da a entender por momentos que el *Dasein* se conforma con el útil. Tal traducción de la *Bewandtnis* lleva a equívocos, ya que la conformidad nombra el modo de ser del útil; el término es ontológico-categorial, mas no un existencial. Así, la frase de Heidegger *Es hat mit ihm bei etwas sein Bewenden* la traduce Gaos por “Uno se conforma con algo en algo”; Rivera por “Pasa con él [ente intramundano] que tiene su cumplimiento [*Bewenden*] en algo”. El segundo problema radica en la elección del término en español; así, la frase *In Bewandtnis liegt: bewenden lassen mit etwas bei etwas*, que es una explicación de la conformidad, Gaos la traduce por “La conformidad implica: ‘conformarse con’ algo ‘en’ algo”; en cambio, Rivera la traduce por “En la palabra *Bewandtnis* resuena el sentido del dejar que algo quede vuelto hacia algo”; traduce así porque en la raíz de *Bewandtnis* está la idea de *Weden*, volver, quedar vuelto. La frase inmediatamente anterior a ésta dice que la *Bewandtnis* es inherente al ser del ente intramundano, por ello traducirlo por “conformidad”, y *Bewenden* por “conformarse”, es problemático. Esta traducción da a entender que los entes intramundanos adquieren una forma (o eidos) y aquí radica el problema, pues Heidegger busca alejarse del lenguaje de la metafísica tradicional porque con éste se oculta el ser de los entes, y se trata justamente de que ellos muestren su ser. De otro lado, el término “forma”, que si lo tomamos como eidos dice aspecto, vendría a ser un término aplicado al ente en cuanto que es algo ‘ante los ojos’, en cuanto que es pura presencia. *Bewandtnis* indica que el ente intramundano adquiere un modo de ser (no un eidos) específico según circunstancias determinadas, que a él se le deja ser de tal modo según cierto contexto. Esto es lo que la traducción de Rivera indica: “condición” muestra que se trata de un modo de ser y “respectiva” muestra que el ente está vuelto hacia otros entes. Sobre la dificultad de traducir el término *Bewandtnis* y también el doble problema de su traducción por “conformidad”, véase la explicación de Rivera en la nota * a la P. 105 de las “Notas del traductor”, en: Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), pp. 465-6. También véase la justificación que ofrece Gaos a la traducción en el “índice de traducciones”, en: *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. FCE, Bogotá, 1996, p. 147.

⁶ *SuZ*, p. 98. Rivera aquí traduce: “La relación de lo que queda [vuelto hacia...] con aquello hacia lo que queda vuelto, será significada con el término remisión”. Heidegger, *Ser y tiempo* (trad. J.E. Rivera), p. 105.

⁷ von Herrmann, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins...* Ed. cit., p.169: “Dieses ‚je schon verwiesen sein auf etwas‘ wird jetzt so formuliert: es hat ‚mit‘ dem Zuhandenen ‚bei‘ einem anderen Zuhandenen sein *Bewenden*... Die Struktur der Verweisung wird durch das ‚mit‘ und ‚bei‘ angezeigt”. Cabe

De esta manera queda claro que la *Bewandtnis* designa la estructura de la referencia en que se constituye el ser de los entes ‘a la mano’: pasa *con* todo ente intramundano que él mismo se conforma o adquiere un modo de ser específico *en relación a* otros entes intramundanos. Así, pasa con el martillo que comparecerá en relación a los clavos y con éstos que comparecerán en relación a lo que unirán para formar el mueble.

Pero este conformarse de los entes intramundanos no es sólo comparecer de cierto modo de ser en relación a otros entes intramundanos, sino que tal modo de ser es primariamente en relación al Dasein. Si en *Bewandtnis* resuena el dejar que algo sea, entonces la relación ‘con... en...’ pertenece también al ‘dejar ser’ –*bewenden lassen*– existenciarlo. Entre el ‘dejar conformarse con... en relación a...’ –*Bewenden-lassen mit... bei...*– y ‘el tener conformidad’ –*Bewenden haben*–, es decir, la conformidad misma, hay una *correlación*⁸. En otras palabras, la conformidad se da en un doble sentido: de un lado, el ente intramundano es (comparece) en relación a otros entes intramundanos dentro del todo de útiles. De otro lado, el ente intramundano puede mostrarse de este modo sólo porque el Dasein deja que él comparezca así; el ente ‘a la mano’ hace frente conformándose (siendo esto o aquello) dentro del contorno próximo y este comparecer conformándose es posible porque hay un ‘dejar ser’ que tiene origen en el ser del Dasein, que justamente deja que los entes intramundanos le salgan al paso como ‘entes a la mano’ de los que se cura para realizar tareas o producir alguna obra. Así pues, que los entes intramundanos comparezcan en su ‘ser a la mano’, entendido como

anotar aquí que Gaos y Rivera traducen *Mit... bei...* por “con... en...”, sin embargo, este último también traduce del modo en que se señaló en la nota anterior. Lo hace teniendo presente la significación de la raíz de *Bewandtnis*. Esto lo hace con miras a aclarar de qué se está hablando. De aquí que traduzcamos *Mit... bei...* no solamente por “con... en...”, sino por “con... en relación a...”, según sea mejor.

⁸ von Herrmann, F.-W. *Op. cit.*, p.170: “Der Bezug „mit... bei...“ gehört aber auch zum existenzialen „bewenden lassen“. Zwischen diesem Bewenden-lassen mit... bei... und dem Bewenden haben bzw. der Bewandtnis besteht eine Korrelation”.

conformidad, ante el Dasein es algo correlativo a que él en su ‘andar’ ‘curándose de’ descubra a estos entes en su ser como siendo útiles.

Resulta entonces que la *conformidad* es el término con que Heidegger designa el fenómeno de la referencia, del estar referido de los entes intramundanos unos a otros, en que se constituye el ser de éstos como entes ‘a la mano’. La conformidad designa, pues, la estructura de ser de todos los entes intramundanos en su originario comparecer ante el Dasein. Cada útil guarda o tiene conformidad en relación a otros útiles y al Dasein.

Lo dicho hasta aquí da la impresión de que la conformidad consiste en una pura estructura formal y vacía de contenido. Pero ésta adquiere un contenido o, más bien, lo muestra al explicitarse cómo se da el fenómeno de la referencia en los entes intramundanos, es decir, explicitando cómo se constituye el ser de los útiles. En razón de que parece una pura estructura formal y vacía Heidegger pasa hacer ver los modos en que se da la conformidad:

Un útil se conforma en relación a un ‘para qué’ –*wozu*–. De este modo pasa con el ente que tiene una conformidad en relación a un ‘para qué’, siendo éste el ‘en qué’ –*Wobei*– de ese conformarse; y en cuanto que éste es a lo que apunta el conformarse, un útil se conforma en otro. Por ejemplo, el martillo comparece *en* el martillar (‘para qué’). A su vez, el ‘para qué’ del útil, que era un ‘en qué’, es ahora un ‘con qué’ –*Womit*– que puede tener una conformidad *en* otro ‘para qué’, v.gr., el martillar del martillo (que ahora es un ‘con qué’) se conforma en relación al clavar los clavos (este clavar es ahora el ‘en qué’ de la conformidad).

El ejemplo que Heidegger ofrece inicia con el martillar del martillo y termina en la construcción de una morada. Veamos. Pasa *con* el martillo que tiene su conformidad *en* el marti-

llar, así como también *en* el martillar los clavos. Los clavos, en cuanto ‘en qué’ de la conformidad del martillo, tienen su propia conformidad. Pasa *con* el clavar el clavo que tiene su conformidad *en* la consolidación o fijación de materiales. Pasa *con* la consolidación de materiales que tiene su conformidad *en* la construcción de una morada. Pasa *con* la construcción de una morada que tiene su conformidad *en relación al* protegerse de la intemperie. Este protegerse de la intemperie ya no es un ‘con qué’ que tenga conformidad ‘en’ algo más que pueda ser luego otro ‘con qué’ de la conformidad. La cadena de relaciones del ‘con qué’ y ‘en qué’ de la conformidad se interrumpe. El protegerse de la intemperie, que es el último ‘en qué’, el término del martillar del martillo, del clavar los clavos, etc., no se conforma en algo, sino que ‘es’ por mor de *–um-willen–* la necesidad que tiene el Dasein de guarecerse, de refugiarse; esta necesidad de refugiarse es en última instancia una posibilidad específica del ser del este ente.

Los mencionados entes todos tienen su conformidad en algo. Qué conformidad tenga un ente para que pueda comparecer ante el Dasein como siendo ‘a la mano’, se determina en cada caso desde la ‘totalidad de conformidad’ *–Bewandtnisganzheit–*. Toda conformidad depende en cada caso de la ‘totalidad de conformidad’ en que el útil sea descubierto. Este descubrir el ente como algo ‘a la mano’ no se puede dar sin dicha totalidad. Sobre esta ‘totalidad de conformidad’, en cuanto que totalidad de la cadena de referencias en que se articulan los ‘con qué’ y ‘en qué’ de la conformidad, descansa el todo de útiles. Sólo porque sobre la ‘totalidad de conformidad’ descansa el todo de útiles, puede un ente ser descubierto en este todo como siendo un útil ‘a la mano’, que ya se ha conformado. A esto hacía referencia la afirmación de que un ente no puede hacer frente al Dasein como siendo independiente de la totalidad de útiles en que se encuentra inmerso. No hay tal cosa como un ente que “sea”

aisladamente de una ‘totalidad de conformidad’, pues sin ésta el ente no puede ser tal si se tiene en cuenta que Heidegger ha mostrado cómo todo ente con el que el Dasein se topa y manipula, siempre se muestra como siendo algo ‘a la mano’; todo útil se constituye en su ‘ser a la mano’ desde una ‘totalidad de conformidad’ que es anterior a él. De este modo, el martillo no puede mostrarse en su ser como siendo independiente del taller en el que es utilizado para producir otros útiles.

Si el ser de todo útil se constituye en una conformidad y ésta a su vez está determinada por la ‘totalidad de conformidad’, ¿de dónde brota la ‘totalidad de conformidad’? Ésta se remonta a un ‘para qué’ primario que es el último ‘para qué’ al que se dirige el fenómeno de la referencia (el “con... en...”); este ‘para qué’ es por mor de una posibilidad del Dasein. “Este primario ‘para qué’ [Wozu] no es ningún ‘para qué’ [Dazu] en el sentido del posible ‘en qué’ [Wobei] de una conformidad. El ‘para qué’ primario es un ‘por mor del que’ [Worum-willem]. Pero el ‘por mor de’ [Umwillen] conviene exclusivamente al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este ser mismo”⁹. En la cadena de referencias de los útiles, los ‘para qué’, se articulan todos los ‘con qué’ y ‘en qué’ de la conformidad de cada útil; la articulada cadena de referencias retrocede hasta un último ‘para qué’ que ya no es ningún medio para algo más, ni un ‘con qué’, ni ‘en qué’ de la conformidad, sino que ese ‘para qué’ es un ‘por mor de que’ y éste es algo propio y exclusivo del ser del Dasein. Una ‘totalidad de conformidad’ en que descansa un todo de útiles es ‘por mor del’ ser del Dasein mismo, de sus posibilidades. Todo ente ‘a la mano’ en cuanto tal con que se topa el Dasein es en virtud de una posibilidad de ser de éste proyectada sobre aquel ente. Así, por ejemplo, la ‘totalidad de conformidad’ en que descansa el todo de útiles llamado carpintería es ‘por

⁹ SuZ, p. 99.

mor de' las posibilidades de ser, que se presentan como necesidades e intereses, que tiene el Dasein de descansar, estar cómodo, decorar la vivienda, y tales necesidades e intereses se satisfacen con los útiles fabricados en la carpintería, los enseres. Al conducirse hacia una posibilidad de su ser, en este caso el descansar, el Dasein se mueve en la 'totalidad de conformidad' enlazada a este 'por mor de', que en su unidad es el mundo¹⁰, y, a una con ello, se cura de los entes intramundanos que le hacen frente, que se conforman según una determinada posibilidad de su existencia. Dicho de otro modo, la referencia es doble: primero, la referencia práctica, esto es, el 'por mor de que' del Dasein, su interés de hacer esto o aquello, un fin práctico; segundo, la referencia del 'para qué' de los entes. Articuladas estas referencias de los 'para qué', tanto de los útiles como la del 'para qué' que es una posibilidad concreta de la existencia, en una 'totalidad de conformidad' se articulan a su vez las relaciones 'con' – 'en' de la conformidad, permitiendo que dentro de un todo de útiles un ente se muestre desde su 'ser a la mano' como algo que sirve para realizar el fin práctico que tenga el Dasein.

La conformidad –Bewandtnis– es el ser de los entes intramundanos. Como vimos, la conformidad se determina desde la 'totalidad de conformidad' y ésta es 'por mor de' las posibilidades del ser del Dasein. Si todo ente que comparece dentro del mundo es en virtud del ser del Dasein, ¿cómo es que en última instancia los útiles son? Esta pregunta la hace Heidegger al comienzo del §18 y a la vez la hicimos, de cierta forma, al inicio de este capítulo. La pregunta es formulada porque Heidegger afirma que el mundo es previamente abierto y todo lo que hace frente es descubierto, que el mundo es aquello desde lo cual es 'a la mano' lo 'a

¹⁰ Cfr. King, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, 2001, p. 60: "The relational complex of 'by the means of... in order to... for...', whereby Da-sein in advance refers himself to whatever may appear within his horizon, is only possible in an original unity with the *for the sake of*, and constitutes the ontological structure, the worldishness of Da-sein's primary and basic world".

la mano'. La pregunta es: ¿cómo puede el mundo permitir que haga frente lo 'a la mano'? Al formular esta pregunta se está teniendo en cuenta que, aunque no dicho explícitamente, todo permitir hacer frente es un dejar ser y, en cuanto tal, éste es un dar libertad a algo en su ser; a los entes intramundanos, consiguientemente, se les da la libertad en su 'ser a la mano' para el 'ver en torno' 'curándose de'. Este dar libertad es previo, por eso la pregunta es reformulada de la siguiente manera: ¿Cómo puede el mundo dar libertad a los entes de esta forma de ser en el respecto de su ser?¹¹

Como lo había indicado Heidegger, *Bewandtnis* implica dejar que pase *con* algo que se conforme *en relación a* algo –*bewenden lassen mit etwas bei etwas*–. *Bewendenlassen* es el dejar que algo se conforme en algo o sencillamente conformarse. *Bewendenlassen* ónticamente hablando es un dejar *ser* –*sein lassen*– algo 'a la mano' tal como es. Aquí “dejar ser” óntico tiene el sentido de dejar ser, por parte del Dasein, que las cosas que hacen frente en su 'ser a la mano' estén disponibles, que sean como son sin alteraciones. Este dejar ser óntico Heidegger lo lleva a un nivel ontológico para interpretar el 'previo dar libertad' –*vorgängigen Freigabe*–. Antes se había hablado de que el Dasein deja ser a los entes 'a la mano', pero no sé explicó el sentido ontológico de este dejar ser, que es un dejar conformarse.

Se parte aquí desde la premisa de que todos los entes del mundo están ocultos. El Dasein los descubre como siendo esto o aquello. Este siendo esto o aquello de cada ente se constituye en la conformidad que le corresponde según una circunstancia específica. De esta manera, todo ente intramundano que comparece, que hace frente, puede hacerlo porque el Dasein lo

¹¹ Cfr. *SuZ*, p. 97.

descubre en su ser, lo saca de su ocultamiento. Por lo anterior es que entre el dejar conformarse que parte desde el ser del Dasein y la conformidad misma del ente intramundano hay una correlación. Todo encontrar entes es un descubrirlos en su ser. El ‘andar’ ‘curándose de’ descubre los entes como siendo algo ‘a la mano’, mas no como siendo algo ‘ante los ojos’. Los entes ‘a la mano’ pueden ser descubiertos sólo porque a estos se les da libertad previamente dentro del mundo:

‘Dejar *ser*’ previamente [es] descubrir algo, en cada caso ya ‘ente’, en su ‘ser a la mano’, y así permitir que haga frente en el ente de este ser. Este *apriorístico* ‘conformarse’ es la condición de posibilidad de que haga frente lo ‘a la mano’... El ‘conformarse’ [Be-wendenlassen] ontológicamente comprendido concierne al dar libertad a *todo* ente ‘a la mano’ como ente ‘a la mano’¹².

Es el ‘andar’ ‘curándose de’, es decir, el ser del Dasein, el que descubre el ente en su ‘ser a la mano’. En este descubrir entes del ‘curarse de’ al ente se le deja ser, se pone en libertad la conformidad en la cual se constituye el ser de este ente ‘a la mano’. El dar libertad al ente es, entonces, dejarlo conformarse en relación a *–bei–* algo para que se constituya su ‘ser a la mano’ y éste sea descubierto. Por tanto, se descubren los entes como siendo útiles. A una con el ‘curarse de’, el ser del Dasein, es el dar libertad al ente como ente ‘a la mano’.

El ‘en cada caso ya haberse conformado’ [Je-schon-haben-bewenden-lassen] que da la libertad sobre el fondo de una conformidad, es un *pretérito apriorístico* que caracteriza la forma misma del ser del Dasein. El ‘conformarse’ ontológicamente comprendido es

¹² SuZ, p. 99.

un previo dar libertad a los entes en punto a su ‘ser a la mano’ dentro del mundo circundante¹³.

Es en virtud del dar libertad, que parte desde el ser del Dasein, que el ente ‘a la mano’ es descubierto: Desde el ‘en qué’ (un para qué) del conformarse se le da la libertad al ‘con qué’ de la conformidad. En otras palabras, desde la tarea, la obra, el fin o el interés que tenga el Dasein, en relación a la que se conforma un ente, a éste se le deja ser/conformarse como el ‘con qué’ (un útil específico) de la conformidad. Ante el ‘curarse de’ que ‘anda’ por el mundo comparece este ‘con qué’ como algo que ya se ha conformado y, por lo cual, se muestra en su ser como siendo algo ‘a la mano’ dentro del mundo del contorno próximo. Así, se concluye que lo descubierto no son, como afirmábamos antes, cosas ‘ante los ojos’ independientes de nosotros, ni objetos para un sujeto cognoscente, sino que son entes ‘a la mano’ con los que el Dasein tiene que habérselas en su cotidianidad para llevar a cabo sus quehaceres.

¿Cómo es que puede el Dasein conducirse en una ‘totalidad de conformidad’, que está ligada a un ‘por mor de’ que parte desde sí mismo y en la que se deja conformar a los entes?

El ente intramundano hace frente en su ‘ser a la mano’ porque es descubierta la conformidad en que él se constituye en su ser. La conformidad se puede descubrir porque todo conformarse es un previo dar libertad al ente intramundano dentro de una ‘totalidad de conformidad’ que es anterior al útil singular. Esto indica que antes que el ente ‘a la mano’ es descubierta la ‘totalidad de conformidad’. La ‘totalidad de conformidad’ es pre-descubierta en

¹³ SuZ, p. 99. Con las explicaciones anteriores queda suficientemente claro que todo conformarse de un ente es un dejar que éste se conformar, es decir, en la palabra “conformidad” ya está incluido este sentido del ‘dejar ser’. De aquí que “tener conformidad”, “dejar que se conforme” y “conformarse” digan lo mismo y sean modos de traducir *Bewendenlassen*; se trata de que respecto a un ente, a éste se le deja tener una conformidad *en relación* a otro ente.

todo conducirse el Dasein hacia posibilidades de su ser, que son siempre un ‘por mor de que’. Sin embargo, para que la ‘totalidad de conformidad’ esté ya predescubierta en todo conducirse de este ente, hay un elemento que ha de estar en apertura, pues es éste el que permite que los entes comparezcan ante el Dasein como lo que son. Aquello que ha de ser previamente abierto para que sean descubiertos los entes en su ‘ser a la mano’ no puede ser ello mismo descubierto. Así que lo abierto previamente es de la forma de ser del Dasein. Lo propio del ser de este ente es la comprensión del ser. Simultáneamente con esta comprensión del ser se da la comprensión del mundo en tanto que él tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo: “El previo abrir aquello sobre el fondo de lo cual se da la libertad a lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender el mundo, relativamente al cual se conduce ya siempre el Dasein en cuanto ente”¹⁴. Lo que previamente debe ser abierto es la comprensión del mundo y en cuanto que todo comprender es un poder-ser, un proyecto-y-acto, lo abierto en la comprensión del mundo es el mundo mismo, pues es el fondo sobre el

¹⁴ SuZ, p. 100. Podría pensarse, y con justa razón, que Heidegger llega a una especie de callejón sin salida en *Ser y tiempo*, pues iguala el ser del mundo al ser del Dasein; esto lo había hecho ya en las lecciones del semestre de verano de 1925: “Este carácter de ser que llamamos mundo y que vamos ahora a desentrañar lo recogemos en el término de mundanidad – para evitar la imprecisión se ha de saber que por «mundanidad» no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino ¡el carácter de ser del Dasein y sólo a través de él también el de lo ente!” (*Prolegomena*, p. 213); y también posteriormente en las lecciones del semestre de verano de 1927: “el mundo no es la suma de lo subsistente, no es, en general, nada subsistente. Es una determinación del ser-en-el-mundo, un momento en la estructura del modo de ser del Dasein. El mundo es algo similar al Dasein” (*Grundprobleme*, p. 209). En ambos casos, además de en *Ser y tiempo*, el mundo aparece como un elemento constitutivo del ser del Dasein, como algo que no es un ente, pero simultáneamente el mundo es reducido a la constitución ontológica del Dasein. Surge así un doble problema: primero, si se han igualado el ser del mundo y el del Dasein, ¿cómo distinguir el uno del otro?; segundo, al reducir el ser del mundo a la estructura ontológica del Dasein, ¿no cae Heidegger en una especie de dicotomía sujeto-objeto, que era la que trataba de superar al introducir el término “Dasein” para nombrar el ser del hombre, pues en tal dicotomía el ser del mundo, en cuanto objeto, se reduce al ser del sujeto? De momento nos limitamos a decir que en Heidegger no hay algo así como un intento de fundamentación en la relación Dasein-mundo al modo como sí lo hay en la relación sujeto-objeto de la filosofía trascendental. Esto se hará visible en la dilucidación del *estado de referido a –Angewiesenheit–* del Dasein a los entes. Los problemas que se encuentran en la concepción heideggeriana del mundo escapan al propósito de las actuales reflexiones, para una mayor comprensión véase: Cristina Lafont. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997, pp. 56-72.

cual es descubierta una ‘totalidad de conformidad’ y, a su vez, pueden comparecer los entes intramundanos. El mundo es, de este modo, desde y en lo cual los entes ‘a la mano’ pueden hacer frente al Dasein.

Si la comprensión del mundo debe ser previamente abierta, ¿qué es lo que el Dasein comprende cuando comprende el mundo? Para que un ente pueda ser encontrado por el Dasein y que éste se cure de él, es decir, para que el ente intramundano se conforme, se ha de comprender el ‘conformarse’, el ‘en qué’ de la conformidad (hacia lo cual apunta la conformidad del caso), el ‘con qué’ de la conformidad, el ‘para esto’ y el ‘por mor del que’, que es el ‘para qué’ al que retroceden todas las referencias. Todos estos elementos de la conformidad han de ser previamente comprendidos. En cada caso ya hay una cierta comprensión de los nombrados elementos, puesto que sin dicha comprensión el Dasein no podría descubrir entes dentro de una ‘totalidad de conformidad’ y moverse en medio de ellos. Él se conduce siempre desde una cierta comprensibilidad del ser que es previamente abierta. En cuanto que se trata de una comprensión previa de los elementos constitutivos de la conformidad, esta comprensión es una comprensión pre-ontológica. Habiendo arribado a este punto en el análisis del mundo, Heidegger pregunta por aquello que el Dasein comprende preontológicamente cuando comprende las relaciones del ‘con qué’ y ‘en qué’ de la conformidad, y las diversas referencias del ‘para qué’; es decir, pregunta por aquello dentro de lo cual se comprende preontológicamente el Dasein en cuanto que tiene la forma de ser del ser-en-el-mundo, dado que a una con la comprensión de los entes intramundanos y la comprensión del mundo, el Dasein se comprende a sí mismo. En la respuesta a esta pregunta Heidegger ofrece lo que entiende por mundo como existenciarario, como estructura constitutiva del ser de este ente.

Aquí no sólo es mostrada la estructura del mundo, la mundanidad, sino que se presenta un carácter del Dasein. En la comprensión del mundo se comprenden el conformarse, el ‘en qué’ de la conformidad y el ‘con qué’ de la conformidad. Es decir, el dejar que algo se conforme implica que se comprendan este mismo dejar conformarse, aquello en relación a lo cual algo se conforma y el algo, que en cuanto conformado es un ente ‘a la mano’, que se conforma en relación a algo; también son comprendidas las referencias de los ‘para qué’ y el ‘por mor del que’. Esto, el plexo de relaciones –*Bezugszusammenhangs*– o, si se quiere, la trama de relaciones en que se articulan las referencias del ‘en qué’, ‘con qué’ de la conformidad, los ‘para qué’ y el ‘por mor del que’ al que se supeditan todos los ‘para qué’, es comprendido previamente en la apertura del Dasein al mundo. Comprendiendo todo este plexo de relaciones él en cada caso *se ha referido* –*hat sich verwiesen*– a un ‘para’ –*Um-zu*–; tal referirse se da desde el poder-ser que él mismo es y por mor del cual es, esto es, desde las posibilidades de su ser que lo configuran en cuanto que todo lo que se hace tiene como fin su ser mismo. Al referirse este ente a un ‘para’, éste bosqueja un ‘para qué’ –*Dazu*– como posible ‘en qué’ de un conformarse que por su misma estructura deja que algo se conforme (un ‘con qué’). En cuanto que el Dasein siempre se ha referido ya desde un ‘por mor del que’ a un ‘con qué’ de una conformidad y a su respectivo ‘en qué’, permite que el ente se muestre como algo ‘a la mano’. Sólo porque existe un ente de la forma de ser del ser-en-el-mundo, a este ente pueden hacerle frente entes intramundanos, útiles.

El Dasein siempre se ha referido comprensivamente al plexo de las relaciones nombradas, que constituyen el mundo:

Aquello dentro de lo cual [*Worin*] el Dasein se comprende previamente en el modo del referirse, es el ‘*aquello sobre el fondo de lo cual*’ [*Woraufhin*] del previo permitir que

hagan frente entes. El ‘aquello dentro de lo cual’ del comprender refiriéndose, en cuanto ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ del permitir que hagan frente entes en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo. Y la estructura sobre el fondo de lo cual se refiere el Dasein es lo que constituye la mundanidad del mundo¹⁵.

¿En qué consiste, pues, el mundo? Worin¹⁶ indica el “lugar” o ámbito en el que el Dasein realiza sus quehaceres cotidianos, es decir, el contexto práctico en que en cada caso se mueve. Este ámbito en el que ya se encuentra y se conduce siempre el Dasein es un Woraufhin. Éste¹⁷ indica el hacia-dónde, es decir, el horizonte de sentido que sirve de fondo de proyección y de principio de comprensión. En cuanto que ‘aquello dentro de lo cual’ este ente se comprende es ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ del permitir que hagan frente entes, el Dasein se encuentra ya previamente en este horizonte de sentido y en éste él comprende y se relaciona con otros entes, ya sean los otros Dasein o entes intramundanos, y con situaciones concretas, sus quehaceres.

Sólo es posible comprender los entes intramundanos y otros Dasein, y relacionarse con ellos, porque el Dasein se mueve ya en un horizonte de sentido que le sirve de fondo al comprender para darse como un comprender algo. Regularmente se dice que algo tiene sentido cuando es comprendido, pero lo que se comprende no es el sentido, sino los entes. ¿Qué dice aquí sentido? “Sentido es el ‘sobre el fondo de qué’ [Woraufhin], estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo”¹⁸.

¹⁵ SuZ, p. 101.

¹⁶ Cfr. Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger*. Ed. cit., s.v. Worin.

¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, s.v. Woraufhin.

¹⁸ SuZ, p. 169-170. También en el §65 se da una explicación de lo que es el sentido: “¿Qué significa sentido?... es sentido aquello en que se funda la comprensibilidad de algo, sin presentarse ello mismo a la vista expresa y

Con la anterior definición se ve con claridad que el sentido, en cuanto que horizonte del proyecto estructurado por un tener, ver y concebir previos, se relaciona íntimamente con la temporalidad del Dasein. En virtud de que el ser de este ente es la cura y ésta halla su sentido en la temporalidad, es decir, en cuanto que el Dasein es un proyecto yecto, es que los entes intramundanos pueden ser descubiertos por el ‘curarse de’. Sobre el horizonte de sentido el ‘curarse de’ proyectante comprende el ‘para qué’ (‘en qué’ de la conformidad); la estructura temporal del ‘curarse de’ es la de la expectativa. Estando a la expectativa del ‘para qué’, del ‘en qué’, simultáneamente reteniendo el ‘con qué’ de la conformidad, se hace posible en su unidad extática el presentar el útil, que es un presentar manipulando¹⁹.

La afirmación “*El ‘aquello dentro de lo cual’ del comprender refiriéndose, en cuanto ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ del permitir que hagan frente en la forma de ser de la conformidad, es el fenómeno del mundo*” cobra su sentido con lo previamente dicho. El mundo es el “lugar” en que en cada caso se conduce comprendiendo el Dasein, refiriéndose al todo de las referencias y a otros entes, y tal comprensión es posible porque este lugar en que se mueve ya el Dasein es un fondo, un horizonte de sentido en que todo ente puede hacer frente conformándose y ser comprendido como el ente que es. En otras palabras, el mundo es el fondo sobre el cual descansa la ‘totalidad de conformidad’ vinculada a un ‘por mor del que’, en la que el ente comparece en su ‘ser a la mano’; sobre este fondo se articulan todas las referencias del ‘para qué’, ‘con qué’ y ‘en qué’ de la conformidad; a su vez, estas relaciones de referencia son comprendidas por el Dasein, pues él se ha referido ya siempre a ellas

temáticamente. Sentido significa ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ [Woraufhin] de la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es. El proyectar abre posibilidades, es decir, aquello que ‘hace posible’” (*Ibíd.*, p. 351).

¹⁹ Cfr. *SuZ*, p. 382.

desde su propio ser, que es proyección yecta. La estructura ontológica del ‘aquello dentro de lo cual’ –Worin– en cuanto que ‘aquello sobre el fondo de lo cual’ –Woraufhin– es la mundanidad.

A pesar de todo lo dilucidado el análisis del mundo no culmina aquí. De momento solamente se ha esclarecido cuál es la relación entre los entes intramundanos ‘a la mano’ y el mundo. Sin embargo, la relación entre el Dasein y el mundo sigue un tanto oscura, dado que aún queda por ver qué es eso de que este ente ya *se ha referido* al mundo, en qué consiste su ‘estado de referido a’; además, falta por ver cómo es que el mundo es un existenciario. Para lograr la clarificación de ambos asuntos Heidegger recupera lo que había llamado la familiaridad con el mundo y el ‘estado de abierto’ del Dasein. Estos dos elementos confluyen en la *significatividad –Bedeutsamkeit–*.

El Dasein se comprende como estando referido a todos los plexos de referencia y a los entes. Esta forma de comprender se da dentro de un mundo con el que el Dasein está ya familiarizado. La familiaridad consiste en que el Dasein abre preteóricamente el plexo de las relaciones del mundo, el todo de éstas, de tal suerte, que el Dasein se deja referir en el modo familiar-autocomprendivo a estas relaciones del mundo²⁰. Esta apertura del Dasein al mundo en que se funda tal familiaridad se constituye desde el comprender que él mismo es; es decir, sólo porque el Dasein comprende es que abre mundo y se refiere a éste:

El comprender mantiene las relaciones indicadas en un previo ‘estado de abierto’ [Erschlossenheit]. En el familiar ‘mantenerse en ellas’ mantiene este ‘previo’ como aquello en

²⁰ von Herrmann, F.-W. *Op. cit.*, p.183: “Das Dasein existiert in der Weise dieser „Vertrautheit mit Welt“. „Vertrautheit“ besagt, daß der Bezugzusammenhang der Welt, das Ganze der Weltbezüge, vorthoretisch-vollzugshaft aufgeschlossen ist, so, daß Dasein sich in vertrauter-selbstverständlicher Weise von diesen Weltbezügen verweisen läßt”.

que se mueve su referirse. El comprender mismo se deja referir en y por estas relaciones.

El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un *significar*²¹.

El comprender es siempre un abrir. A nivel ontológico todo comprender es un abrir previo, pues nos movemos en una constante comprensión del ser de los entes intramundanos. No hay tal cosa como un comprender por primera vez. Lo que hay es una pre-comprensión que en cuanto tal ya ha abierto desde el ser del Dasein el todo de las relaciones del mundo. Estas relaciones son lo ya siempre abierto con el ser de este ente. En cuanto que estas son lo previamente ya abierto en todo conducirse el Dasein en su cotidianidad, le son familiares; él se mueve sin inconveniente en medio de esas relaciones como si fuese la cosa más “natural del mundo”. Al moverse familiarmente en estas relaciones, el Dasein mismo muestra para sí comprensivamente que ellas son aquello hacia lo que él en cada caso *se ha referido* y en lo cual se conduce y se relaciona con otros entes.

Dado que estas relaciones de referencia son aquello a lo que el Dasein se refiere comprensiva y familiarmente, no sólo comprendiendo el ser de lo ‘a la mano’, sino también el suyo propio, es que al carácter de estas relaciones, que articula la cadena de los ‘para qué’, ‘por mor del que’, ‘en qué’ del dejar conformarse y el ‘con qué’ de la conformidad, se le denomina *significar*. Por este no se debe entender, como indica Heidegger dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*, un añadido de valor a las cosas, como una especie de importancia que recae sobre ellas; tampoco se debe entender como el significado de una palabra y lo que se articula en palabras, aun cuando sí está muy ligado a las palabras y al lenguaje²².

²¹ SuZ, p. 101.

²² Cfr. *Prolegomena*, p. 253. En estas lecciones Heidegger concluye hablando acerca de la dificultad de elegir el término adecuado para mentar el fenómeno del mundo: “Ya el solo hecho de que sea necesario hacer estas

Heidegger escribe la expresión con un guion, Be-deuten. Inmediatamente antes de introducirla había hablado de comprensión y del previo ‘estado de abierto’. De modo que Bedeuten destaca, en la medida en que Deuten dice “interpretar”, que en esas relaciones de referencia lo que acaece es una comprensión y una interpretación del ser de los entes intramundanos y del Dasein, es decir, hay un saber preteorético, vivencial y práctico de los entes con que el Dasein se las tiene que ver, hay una familiaridad con ellos. Así que en la familiaridad con esas relaciones el Dasein ‘significa’ para sí mismo algo, él se da a entender originariamente su ser y su poder ser en relación con su ser-en-el-mundo, esto es, él en la comprensión y apertura del mundo se abre a su propio ser y poder-ser, comprendiendo e interpretando su ser y posibilidades y simultáneamente el ser de los demás entes y el todo de las referencias, pues son aquello hacia lo cual él está dirigido en cada caso. En este proceso del referirse comprensivamente al plexo de relaciones de referencia, a los útiles y a sí mismo, el Dasein se da a entender que sus posibilidades de ser (‘por mor del que’) son un ‘para’, este ‘para’ significa un ‘qué’ –Dazu–, este ‘qué’ significa un ‘en qué’ del conformarse y éste ‘en qué’ significa un ‘con qué’ de la conformidad.

Todas estas relaciones de referencia se articulan como una totalidad originaria, éstas son lo que son en el significar en que se articulan. En este significar de la totalidad de relaciones de referencia el Dasein se da a entender previamente su ser-en-el-mundo. “El todo de las relaciones de este significar lo llamamos *significatividad*. Es lo que constituye la estructura del mundo o de aquello en que el Dasein en cuanto tal es en cada caso ya”²³. El mundo es,

precisiones... apunta a cierta dificultad en la elección de la expresión adecuada para el fenómeno complejo que pretendemos designar con significatividad. Y he de confesar francamente que, si bien dicha expresión no es, desde luego, la mejor, no he encontrado ninguna otra”.

²³ SuZ, p. 102.

pues, una estructura que sirve de fondo en la cual se articulan relaciones de significado que tiene que ser previamente abierta por el ser del Dasein. Al ser previamente abierta, al ser esa estructura siempre ya ahí, es un pretérito apriorístico. Sobre esta estructura ontológica del mundo se fundan los mundos circundantes concretos, es decir, la estructura en cada caso se modifica para dar cabida a los distintos mundos en que el Dasein se conduce para llevar a término su existencia.

Porque la estructura del mundo es la significatividad que ha de ser previamente abierta a una con el ser del Dasein, éste se significa a sí mismo, dándose a entender, esto es, comprendiendo e interpretando, originariamente su ser y su poder-ser en relación a su ser-en-el-mundo; a su vez, en la familiaridad con las relaciones de referencia, que son relaciones de significado, comprende el ser de los entes que él mismo, en cuanto ‘andar’ ‘curándose de’, deja que se conformen como lo que son, sobre los cuales proyecta sus posibilidades. Así nos dice Heidegger:

El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad (‘ser a la mano’) en un mundo y pueden así hacerse notar en su ‘en sí’²⁴.

La significatividad es lo previamente abierto y en lo cual el Dasein ya es, proyectando sus posibilidades y relacionándose con los entes intramundanos. En cuanto que él se significa a sí mismo y que las referencias significan, es que este ente no encuentra cosas ‘ante los ojos’ independientes y con determinadas propiedades, sino que encuentra útiles. Éstos se muestran dentro de contextos significativos. El Dasein se relaciona con los entes ‘a la mano’ dentro de

²⁴ SuZ, p. 102.

un horizonte de sentido que tiene que ser previamente abierto. En la experiencia cotidiana las cosas se le dan al Dasein “de golpe” en su ‘ser a la mano’, pues lo que primeramente se da en cuanto abierto es la significatividad. Lo significativo es lo primario²⁵ en el conducirse del Dasein respecto a un mundo.

En cuanto que el Dasein proyecta sus posibilidades sobre entes que son descubiertos por el ‘curarse de’, siendo éstos aquello hacia lo que en cada caso se dirige, él se ha referido siempre ya a ellos; es decir, el Dasein para llevar a término su existencia, sus posibilidades, se refiere a los entes ‘a la mano’; de cierta forma depende de ellos. Sin entes descubiertos el Dasein no podría proyectar ni mucho menos concretar las posibilidades de su ser. Por tanto, a él le pertenece el ‘estado de referido a’ –*Angewiesenheit*–. El Dasein solamente puede existir si hay un mundo abierto que él mismo proyecta en el que se descubran entes en su ‘ser a la mano’ a los que en cada caso se ha referido ya como aquello que tiene que despachar, elaborar, hacer, etc. Por ello decíamos al inicio que entre el Dasein, el mundo y los entes intramundanos se da una co-relación.

²⁵ Heidegger en las lecciones del semestre de post-guerra de 1919, ofrece un ejemplo concreto de una vivencia, el de la cátedra, para indicar que las cosas no se dan aisladamente, que siempre hacen frente dentro de un todo de referencias significativas: “Entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse... Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada... yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo... En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mundea*», un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale»”. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, Barcelona, 2005, pp. 85-88.

Aún nos queda por ver por qué el mundo entendido como significatividad es un existenciario. Con lo dilucidado es posible ofrecer una respuesta breve. “La significatividad abierta es, en cuanto estructura existencial del Dasein, de su ser-en-el-mundo, la condición óptica de la posibilidad de descubrimiento de una ‘totalidad de conformidad’”²⁶. La significatividad es el concepto ontológico-existencial de mundo, no ontológico-categorial como sí lo es el de conformidad, porque en tal significatividad el Dasein se da a entender su ser-en-el-mundo y, a su vez, en cuanto abierta por este ente, es el desde-dónde pueden hacer frente entes intramundanos. “En cuanto a la apertura del mundo pertenece esencialmente ser abierta en los existenciales del proyectar y del estado de yecto, *el mundo es un existencial*. La ‘proyección’ –Entwurf–, el ‘estado de yecto’ –Geworfenheit– y el ‘ser cabe curándose de’ –besorgendes Sein-bei– son los principales existenciales”²⁷. El mundo para Heidegger no es, pues, algo distinto e independiente del Dasein, sino que es, en la medida en que este horizonte de sentido hace parte de la estructura ontológica de este ente, el Dasein mismo en el todo de sus posibilidades. Es en virtud de éstas que él existe y que los entes intramundanos se muestran en el horizonte de sentido previamente abierto que es el mundo.

Para concluir el análisis del mundo Heidegger pregunta si al definir como un plexo de referencias la mundanidad y el ser de lo ‘a la mano’, no se evapora el ‘ser substancial’ de los entes intramundanos y se disuelve en el ‘puro pensar’.

Si bien es cierto que al definir la mundanidad y el ser de lo ‘a la mano’ como un sistema de relaciones, se está ofreciendo una definición formal de los fenómenos estudiados, no por

²⁶ SuZ, p. 102.

²⁷ Betancourt D., William. “El mundo en Husserl y Heidegger. ‘Mundo de la vida’ y ‘Ser en el mundo’”, en: *Anuario colombiano de fenomenología*, vol. 2. Univalle, Cali, 2008, p. 111.

esto se trata de una formalización radical que deje a los fenómenos mismos vacíos de contenido. Los fenómenos no pierden su contenido, pues al definir el mundo como el todo de relaciones significativas, a los entes como significativos; además, de que se trata del Dasein que en cada caso soy yo; la estructura del mundo siempre tiene ya un contenido óntico específico que se determina desde la modificación en mundos circundantes concretos (privado, el del trabajo, público, etc.) de la estructura a priori del mundo, la significatividad. Y en cuanto el Dasein se conduce siempre refiriéndose comprensivamente a las relaciones significativas que se articulan en la previamente abierta significatividad, estas relaciones no son algo pensado, son relaciones concretas “en que se detiene en cada caso ya el ‘ver en torno’ ‘curándose de’ en cuanto tal”²⁸. Tampoco el ‘ser substancial’ de los entes intramundanos se evapora porque es sobre la base de la mundanidad del mundo, sobre este sistema de relaciones de significados, como pueden ser descubiertos estos entes en su ‘ser a la mano’, que, posteriormente y con una modificación en la actitud hacia ellos, es decir, con una modificación del ‘curarse de’, pueden ser aprehendidos en su ‘ser ante los ojos’.

Esta segunda objeción que avista Heidegger es retomada de nuevo en las lecciones del semestre de verano de 1927 al hablar acerca de la existencia del Dasein en cuanto que su ser es proyección yecta: “En la medida en que el Dasein existe, con su ser, un mundo está ya proyectado ante él. Existir significa, entre otras cosas, proyectar delante de sí un mundo, de tal manera que con el estar proyectado propio de lo proyectado, o sea, con la existencia fáctica de un Dasein, se descubra en cada caso también ya algo subsistente [Vorhandenes]”²⁹.

²⁸ SuZ, p. 103.

²⁹ *Grundprobleme*, p. 211.

Teniendo en cuenta que la estructura a priori de la significatividad, que permite descubrir entes comprendiéndolos, es siempre ya abierta a una con el ser del Dasein, y que éste soy en cada caso yo, que aquí se trata de mi ser y de mis propias posibilidades, podemos afirmar que la estructura del mundo se modifica ofreciéndome un mundo en el cual yo proyecto mis posibilidades de ser; esto quiere decir que el mundo circundante proyectado es, por tanto, esencialmente *mi* mundo. Este mundo proyectado mío es a la vez el mundo de los otros, pues, en él no sólo se descubren entes intramundanos, sino que el Dasein, que soy yo, al dirigirse a sus quehaceres también se relaciona con otros Dasein procurando por ellos. De aquí que se entienda que el mundo es el ámbito de apertura al ser y el horizonte de sentido de la comprensión del ser de *todos* los entes.

Antes, en el capítulo segundo, habíamos hablado acerca de los nombres con los que Heidegger piensa el ser del hombre: Dasein, existencia, trascendencia, ser-en-el-mundo y libertad. Cada uno de estos términos piensa, desde cierta perspectiva, la relación del hombre con el ser y del ser con el hombre. Veamos rápidamente.

Dasein es el nombre capital del ser del hombre en *Ser y tiempo*. Este rótulo quiere decir que el hombre es un ente destacado al ser el lugar en el que el ser se hace presente. El hombre es el Da del Sein. Este ente se constituye en su ser sólo en la relación con el ser. El segundo nombre, existencia, indica el modo como el hombre es: él está fuera de sí en el ser; es extático. Al salir de sí, el hombre está en apertura al ser y al ámbito en que todos los entes se le muestran. El tercer modo de nombrar el ser del hombre destaca el movimiento en que el hombre se constituye en su ser; el hombre trasciende los entes para llegar al ser y establecer una

relación con éste. El nombre fundamental del hombre es el de libertad, el fundamento del fundamento; el hombre se libera del yugo de los entes para abrirse al ser.

El título para el ser del hombre que nombramos en cuarto lugar es el ser-en-el-mundo, el asunto de las presentes reflexiones. ¿Qué dice entonces este modo de pensar el ser del hombre? Ser-en-el-mundo destaca, en la relación del hombre con el ser, un elemento que los otros nombres dejaron de lado: el mundo. Ser-en-el-mundo significa que el hombre es un ente que está, desde su ser, en relación con el mundo; que es un ente que habita el mundo. ¿Qué es, pues, eso que habita el hombre?

El mundo no es un ente. Tampoco caracteriza un dominio de entes, sino que es, de cierto modo, un nombre para el ser, es decir, el mundo cae en el otro extremo de la relación del hombre con el ser. El mundo es el todo proyectado de las relaciones significativas a las que en cada caso se ha referido ya el Dasein y frente a las que en cada caso ya se conduce familiarmente. En este todo, llamado significatividad, es desde donde se muestran los entes intramundanos y no sólo ellos, sino también el Dasein mismo y los otros entes que son como él. Al mostrarse estos entes dentro del todo de las relaciones significativas son comprendidos en su ser como lo que son. El mostrarse de los entes intramundanos solamente es posible porque el Dasein previamente, desde su ser y desde sus posibilidades concretas que son en cada caso el 'por mor del que', ha abierto el mundo. Y en cuanto que este todo es el desde-dónde para la mostración de los entes intramundanos en el modo de ser de la conformidad y de su comprensión, y a una con esta comprensión el Dasein comprende su ser y su poder-ser en relación a su ser-en-el-mundo, el mundo es el horizonte de sentido en el que todo ente se muestra y es comprendido. El mundo es, pues, el lugar en el que el hombre se abre al ser, tanto al suyo como al del resto de entes. Ser-en-el-mundo quiere decir que el Dasein se ha referido familiar

y comprensivamente en cada caso ya al todo de las relaciones significativas. Lo que el Dasein habita familiarmente no son los entes, sino las relaciones de referencia que significan. En este significar el Dasein comprende su ser, los entes y el mundo; esto es, él es habitando el mundo y todo lo que en éste hay:

El Dasein existe por mor de un ‘poder ser’ de él mismo. Existiendo es yecto y en cuanto yecto entregado a la responsabilidad de los entes de los que ha menester *para* poder ser como es, a saber, *por mor de sí* mismo. En tanto que el Dasein existe fácticamente, se comprende en este plexo del por mor de sí mismo con un ‘para’ en cada caso. *Aquello dentro de lo cual se comprende el Dasein existente, es ‘ahí’ con la existencia fáctica de éste.* El ‘aquello dentro de lo cual’ de la primaria comprensión de sí mismo, tiene la forma de ser del Dasein. Éste es, existiendo, su mundo³⁰.

³⁰ SuZ, p. 394.

BIBLIOGRAFÍA

I) Obras de Heidegger

El ser y el tiempo (trad. José Gaos). Fondo de cultura económica, Bogotá, 1998.

Ser y tiempo (trad. Jorge E. Rivera). Trotta, Madrid, 2009.

Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band 2. Klosterman, Frackfurt am Main, 1977.

Los problemas fundamentales de la fenomenología. Trotta, Madrid, 1999.

Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo. Alianza, Madrid, 2007.

Hitos. Alianza, Madrid, 2001.

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Herder, Barcelona, 2005.

Principios metafísicos de la lógica. Síntesis, Madrid, 2009.

Schelling y la libertad humana. Monte Ávila editores, Caracas, 1985.

II) Textos sobre Heidegger consultados

Adrián Escudero, Jesús. *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, Herder, Barcelona, 2009.

Betancourt D., William. "El mundo en Husserl y Heidegger. 'Mundo de la vida' y 'Ser en el mundo'", en: *Anuario colombiano de fenomenología*, volumen 2. Univalle, Cali, 2008, pp. 95-113.

Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos, de Husserl a Heidegger*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

Gaos, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*. Fondo de cultura económica, Bogotá, 1996.

Herrmann, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit". Band. 2: "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9 - §27*. Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

King, Magda. *A guide to Heidegger's Being and Time*. State University of New York Press, Albany, 2001.

Lafont, Cristina. *El lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza, Madrid, 1997.

III) Otros textos consultados

AA.VV. *Oxford Latin dictionary*. Oxford University Press, 1968.

Agustín de Hipona. *Tratado sobre el evangelio de San Juan*, en: *Obras de San Agustín*, tomo XIII. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

Aristóteles. *Acerca del alma*. Gredos, Madrid, 1994.

_____. *Ética nicomáquea*. Planeta DeAgostini, Madrid, 1997.

_____. *Partes de los animales*. Gredos, Madrid, 2000.

_____. *Política*. Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1989.

Descartes, René. *Obras esocgidas*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

Ernout, Alfred y Meillet, Antoine. *Dictionnaire etymologique de la langue latine: Histoire des mots*. Klinkseick, París, 2001.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de cultura económica, México D.F., 1962.

Mondolfo, Rodolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI, México D.F., 1966.

Novalis. *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Akal, Madrid, 2007.

Ortega y Gasset, J. *Obras completas*, tomo I. Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Editora nacional, Madrid, 1978.