

**EL HOMBRE A LA LUZ DEL CONCEPTO DE “MUNDO” EXPUESTO EN *EL SER Y EL TIEMPO* DE
MARTIN HEIDEGGER**

Trabajo de grado

Presentado por:

JUAN DANIEL CAUSIL ORREGO

Asesor:

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

**UNIVERSIDAD LUIS AMIGÓ
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

2018

Tabla de contenido

Introducción	1
Crítica a los conceptos de hombre y mundo en tanto <i>res cogitans</i> y <i>res extensa</i> manejados por Descartes	4
La lectura Heideggeriana del Mundo y su especial relación con el “Ser ahí”	33
Intersubjetividad y subjetividad en <i>Ser y Tiempo</i> : El “ser en el mundo” como “ser con” otros, y la constitución existencial del “ser ahí” en cuanto tal.....	63
Conclusiones.....	94

Agradecimientos

Agradezco a mi madre por su apoyo incondicional, y al maestro Castrillón quien me guió durante todo el proceso de la monografía siempre con la rigurosidad, comprensión y prudencia que lo caracterizan

Resumen: La monografía tiene como propósito plantear una comprensión del hombre desde el concepto de “mundo” de Heidegger, expuesto en su obra *El Ser y El Tiempo*. Para nuestro autor, el tratamiento de dicho concepto durante la modernidad desligó al ser humano del mismo “mundo”, y a su vez, redujo a todo lo “existente” a pura extensión, incluyendo al ser humano. De lo que se encargará Heidegger es de dotar al mundo de significatividad, volviendo a la relación Hombre-mundo, y haciendo de este último (el mundo) un fundamento estructural del ser humano. En este sentido las conclusiones están referidas a la diferencia del Hombre con respecto a los demás entes, a la manera en que éste *habita* el mundo, y como se proyecta desde él, propia o impropriamente.

Palabras Clave: Dasein, facticidad, mundo, significatividad.

Abstract: The monograph aims to propose an understanding of man from the concept of "world" of Heidegger, exposed in his work *The Self and Time*. For our author, the treatment of this concept during modernity detached the human being from the same "world", and in turn, reduced all "existing" to pure extension, including the human being. What Heidegger will be in charge of is to endow the world with meaning, returning to the Man-world relationship, and making the latter (the world) a structural foundation of the human being. In this sense, the conclusions refer to the difference of Man with respect to other entities, to the way in which he inhabits the world, and how it is projected from him, own or improperly.

Keywords: Dasein, facticity, world, significance.

Introducción

El concepto de “Mundo”, ampliamente estudiado a lo largo de la historia de la filosofía, ha contenido un trasfondo ontológico que supone al mundo como substancialidad, es decir, como mera extensión. Esto se ve claramente en Descartes, padre de la filosofía moderna, quien no solo cree que el mundo se compone de todo lo extenso sin distinción alguna, sino que considera que todo acceso al mismo es posible sólo a través del conocimiento físico-matemático, lo que reduce la relación mundo y ser humano a naturaleza y yo. Su comprensión, por tanto, de mundo y ser humano reposa en el conocimiento científico y en la epistemología.

En contraste, Heidegger insistirá en una comprensión del mundo no epistemológica sino ontológica. Es a partir de ahí que hablará de los diferentes modos de ser de cada ente, otorgándole particular interés al Hombre —o el “ser ahí”, como lo llamará él para no recaer en una lectura antropológica, psicológica, y otras—, ya que éste posee un modo distinto de ser en contraste a los demás entes, a saber, este tiene la capacidad de preguntarse por su ser, moviéndose en una pre-comprensión del mismo. Es por dicha pre-comprensión, por su estado de abierto, y por sus posibilidades que se puede decir que el Hombre en realidad sí existe, esto es, está afuera en el mundo (habitándolo) y no como los demás entes que solo *son* “ante los ojos” o “a la mano”.

El proyecto de investigación plantea, en consecuencia, un análisis histórico-hermenéutico del concepto de “mundo” expuesto en *El Ser y El Tiempo*, en cuanto la relación existente del mismo con el Hombre; esto, con el fin de constatar al mundo como un fundamento estructural del ser ahí, y de conocer la manera en que dicho Ser

ahí se comprende, y desenvuelve en el mismo. Al tiempo, pondremos al descubierto la denuncia que hace Heidegger del tratamiento del concepto de mundo y del Hombre para resaltar su diferencia y replanteamiento.

En el primer capítulo se indicará la crítica que hace Heidegger a la filosofía cartesiana, la cual reduce la relación hombre-mundo a sujeto cognoscente y mundo aprehensible. Después de esto, se analizará en el segundo capítulo las múltiples acepciones que ofrece Heidegger del mundo, dándole particular relevancia a la de mundaneidad, termino con el que designa Heidegger la forma en que habita el hombre en el mundo, en este mismo capítulo se analizará la primera relación que tiene el hombre con el mundo, a saber, el de curarse de los utensilios. En el tercer capítulo, se explorará la manera en que el “ser ahí” se relaciona con los otros y consigo mismo; esto, con el fin de re comprender la subjetividad e intersubjetividad desde la óptica heideggeriana.

De acuerdo a lo dicho anteriormente, el proyecto de investigación se realizará mediante un análisis histórico-hermenéutico del concepto de “Mundo” expuesto en la obra *El Ser y El Tiempo* de Martin Heidegger. Aunque se tendrá este texto como principal referente, también se incluirán intérpretes como Jesús Adrián Escudero, George Steiner, Dreyfus, entre otros; con la finalidad de hacer una exposición suficiente y clara del concepto de mundo respondiendo a los objetivos planteados.

Se espera con esta investigación constatar en el concepto de mundo, planteado por Heidegger, una redirección del mismo hacia el hombre, señalando al lector cómo y porqué se separa de la concepción moderna del mismo; al tiempo de que muestra cómo se desarrollan dentro del “mundo” los fenómenos de la subjetividad e intersubjetividad. Asimismo, las conclusiones están referidas a la diferencia del hombre con respecto a los

demás entes, a la manera en que éste *habita* el mundo, y como se proyecta desde él, propia o impropriamente.

Crítica a los conceptos de hombre y mundo en tanto *res cogitans* y *res extensa* manejados por Descartes

“Pienso, luego existo” (Descartes, 1999 p. 52): éstas tres palabras remiten a la obra de René Descartes, y a lo que éste llegó a significar en la historia de la filosofía. Sin embargo, para lo que a unos pareció un acierto, para otros significó el advenimiento de una metafísica que como resultado causaría una “deformación” de lo que es el mundo y el hombre (Álvarez, 2007 p. 90). Se observa así, entonces, a autores del tamaño de Hegel afirmando ver en Descartes un “héroe del pensamiento”, cuya figura es el verdadero promotor de la filosofía moderna, y que a su vez ha sentado los cimientos de la filosofía. Pero también se encuentran otras posiciones como la de Martin Heidegger, quien alega que su metafísica no había sido cuestionada, y que como consecuencia de ello se terminó por extender a lo largo de todo el pensamiento moderno. Es por esta razón que el filósofo alemán realiza una crítica a la modernidad filosófica, en tanto que ésta parte de los supuestos cartesianos dónde se realiza, por un lado, la escisión del mundo en dos dimensiones, *res extensa* y *res cogitans*, y por otro, donde se comprende al hombre como un compuesto de cuerpo y alma.

Siguiendo el análisis del filósofo de Messkirch, el hecho de que el mundo haya sido expuesto como mera extensión consiguió reducir la comprensión de los diferentes modos de ser de cada ente, a mera materialidad. Es así como Descartes hace de la filosofía una ciencia del ente, la cual ha dejado en el olvido la pregunta fundamental del pensar humano: la pregunta por el Ser (Álvarez, 2007 p. 98). Para mostrar esta crítica que se extiende a lo largo de *El Ser y El Tiempo* (2016) se debe exponer, aunque sea brevemente, los postulados de la filosofía Cartesiana. Así se tendrá más lucidez a la hora de analizar la crítica de Heidegger y juzgar que tan válida es.

El carácter de Descartes va a estar plasmado en su propia filosofía, esto es, su prudencia y su deseo por hallar el camino para *conducirse bien la razón*. A Descartes no le gustaban los problemas, y es por esto que oscurecía sus trabajos e incluso optaba por no darlos a la luz pública, como ocurriría con su texto *Traité du Monde* (1632) el cual interrumpió por la condenación de Galileo, y así de igual manera con sus *Meditaciones* las cuales tenía como propósito real destruir los principios de Aristóteles, y que si bien no lo decía dentro de su texto se debía principalmente a no querer tener problemas con los que favorecían al Estagirita. Inclusive se puede leer en la tercera parte de su *Discurso del Método* (1999) que mientras lograba reconstruir el conocimiento que había derrumbado por carecer de armonía, debía mantenerse bajo una moral provisional que consistía en obedecer las leyes y las costumbres del país en que viviera y gobernándose en sus opiniones. El nombre del escrito mencionado, *Discurso de Método*, resulta particularmente importante ya que es justo el problema del “Método” el que interesará en un primer momento al pensador francés, pues éste brindará la posibilidad de conducirse bien en la Ciencia. Cabe la anotación que para Descartes no hay más que una sola ciencia. Para él, las ciencias

Todas las ciencias [no son] otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y que no toma de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina (Descartes, 2011 p. 3).

Esto lo dice Descartes en un texto llamado *Reglas para la dirección del Espíritu*, el cual tiene como propósito, al igual que el *Discurso del Método*, exponer un método para conducirse bien en la razón y en las ciencias. Descartes plantea una unidad del conocimiento, llegando incluso a decir lo asombroso que resultaba para él el hecho de que muchas personas se dedicasen diligentemente a las costumbres de los hombres, las virtudes de las plantas, el movimiento de los astros, etc. Pero que descuidarían a tal

punto de esa universal sabiduría, justo cuando todas las otras cosas se deben apreciar no tanto por sí mismas cuanto porque en algo a ella contribuyen.

Es por esta razón que la primera regla del libro *Reglas para la dirección del Espíritu* consistirá en guiar la mirada a lo general y no a lo particular, puesto que nada desvía más que una visión limitada del recto camino de la investigación de la verdad. Ahora bien, que la verdad haga referencia particularmente a lo general también se debe juzgar como lo más válido. En esto es estricto Descartes, ya que dicha validez trata de obtener una ciencia perfecta, y no opiniones probables. En suma, no se debe dar asentimiento sino a los conocimientos perfectamente conocidos y de los que no se puede dudar. Así se tiene que en la Regla II, Descartes dice que las ciencias como la Geometría y la Aritmética son las únicas que cumplen con la suficiencia para obtener un conocimiento cierto e indudable.

[Solo] la aritmética y la geometría son mucho más ciertas que las demás disciplinas, a saber: porque sólo ellas versan acerca de un objeto tan puro y simple que no hace falta admitir absolutamente nada que la experiencia haya hecho incierto, sino que consisten totalmente en un conjunto de consecuencias que son deducidas por razonamiento (Descartes, 2011 p. 7).

¿Descartes propone hacer de la Geometría y la Aritmética el método de las demás ciencias? No se entienda aquí a dichas disciplinas —que se reúnen en la matemática— como se lo hace en la cotidianamente, a saber, como una sucesión de números que ayudan mediante cálculos a obtener un resultado; antes bien, para Descartes será necesario extraer la esencia del método matemático y generalizarlo de manera que se pueda aplicar en cualquier disciplina. La pregunta que surge a continuación es ¿cuál es la esencia de la matemática, cómo se puede convertir esa matemática mundana en una *Mathesis Universalis*, cuyo fin sería conseguir el método que ayude a no incurrir en ninguna empresa errada, que posibilite a no tomar algo falso por verdadero y llegar al conocimiento de las cosas? Para esto no hay sino dos caminos, la intuición y la

deducción. Así, para Descartes la intuición no es el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no se ve en ella duda alguna respecto de aquello que se entiende; por otro lado, bajo deducción entiende el filósofo francés aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza, de aquí se comprende que el método se instale directamente (y dentro) del entendimiento, en sus dos únicas vías de operación efectiva, la intuición y la deducción. Como lo dirá Descartes (2011), el método

Explica rectamente cómo se debe usar la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo deben ser hechas las deducciones para llegar al conocimiento de todas las cosas, nada más se requiere, a mi parecer, para que sea completo, puesto que no puede obtenerse ciencia alguna, como ya se dijo, si no es por intuición o deducción. Y no puede extenderse el método hasta enseñar cómo se deben unificar esas mismas operaciones, porque son las más sencillas y primeras, de suerte que, si nuestro entendimiento no pudiera usar de ellas ya antes, no podría comprender ningún precepto, por fácil que fuese (p.11).

Intuición y deducción son dos formas de entender contrarias. Si se va primero a la intuición, se descubre que ésta nace de la sola luz de la razón, y que su objeto es la idea clara y distinta, la cual se le denomina de tal manera cuando se perciben en ella todos los elementos y cuando no se confunde con otras ideas; contando con estas características no se puede dudar de ella. Ahora bien, la mayoría de ideas que tiene el hombre son complejas, es decir, involucran varias cosas que no permiten distinguirlas fácilmente, lo que hace que Descartes busque la manera de reducirlas a ideas simples. Este proceso se podrá realizar bajo los preceptos de Análisis, síntesis, y enumeración. En cuanto al primero, consistirá básicamente en dividir cada una de las dificultades que se va a examinar en tantas partes como sea posible para resolverlas mejor. Verneaux (1989) nos dirá que:

El análisis no consiste sólo en la descomposición de una idea compleja en sus elementos simples, por un procedimiento mental análogo al análisis químico de un cuerpo. Es también, y más profundamente, un procedimiento que reduce lo desconocido a lo conocido y se remonta a los principios de que depende (p.24).

Con respecto a la síntesis dirá Verneaux siguiendo a Descartes, que es el complemento obligado del análisis, y tiene como función *reconstruir* lo complejo partiendo de lo simple siempre en *orden*, aunque decir aquí “orden” es ya redundancia. Como Descartes en la Regla V (2011) refiriéndose al método dirá que este no consiste sino en el “orden y disposición de aquellas cosas hacia las cuales es preciso dirigir la agudeza de la mente para descubrir alguna verdad” (p.17). La tercera y última forma de reducir una idea compleja a una idea simple es la enumeración, la cual consiste llanamente en hacer continuamente enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviese seguro de no omitir nada. Después de ver estas tres formas de deducción, se puede notar que ésta parte de la intuición y a ella vuelve. Como lo dirá Verneaux (1989) la deducción “no es más que una intuición desarrollada” (p. 25).

Ahora bien, la concepción cartesiana del Método nos guía hasta las consideraciones metafísicas que llegó a tomar el pensador francés, y que tienen su exposición de una manera plena en las *Meditaciones Metafísicas* (2007). Cabe señalar que, como lo indica Verneaux, la metafísica cartesiana surge con la finalidad de asentar los fundamentos de la física, y para hacer tal cosa Descartes juzga como necesario sustituir la metafísica de Aristóteles, ya que ésta metafísica admite en las cosas principios que no son cuantitativos como por ejemplo lo son las cualidades sensibles. De modo que Descartes rechazará tal cosa, y pretenderá demostrar que el mundo material es solo extensión, así como que todo en la naturaleza se explica mecánicamente, es decir, por la figura y el movimiento. Con lo primero que se encuentra, entonces, en la Metafísica cartesiana es

su famosa duda metódica; dicha duda nace con la finalidad de abandonar los prejuicios propios y de lograr así un apoyo firme para pensar. Así, llegará afirmar que:

Arquímedes, para levantar la tierra y transportarla a otro lugar, pedía solamente un punto de apoyo firme e inmóvil; también tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la fortuna de hallar sólo una cosa que sea cierta e indudable. (Descartes, 2007 p. 127).

Aquí se puede ver claramente que la duda que plantea Descartes no es una duda escéptica. Para Descartes la duda solo es un medio para llegar a la verdad, y como se viene diciendo, implica un dudar de “todo”. Se escribe aquí “todo” entre comillas porque hay dos regiones que se libran de tal duda, estas son, la religión y la moral. Sin embargo, esto es lógico, pues siendo el interés particular llegar a la verdad no resulta conveniente introducirse en terrenos como la religión y la moral, cuya finalidad es ante todo práctica. Claro está, y como se señalaba en un principio cuando se trajo a colación el carácter del filósofo francés, éste tendrá en cuenta a la moral en la medida en que ésta no busca la contemplación de la verdad, sino la acción; y es necesario mantener, por lo tanto, una moral provisional que permita vivir del mejor modo posible mientras el entendimiento está ensimismado en la duda. Esto responde, cómo lo dirá Verneaux (1989), a que: “la duda [se debe situar] en el orden teórico, o más exactamente a definirla como medio de buscar la verdad filosófica” (p.27).

La duda metódica de Descartes comienza por pensar en la fiabilidad de los sentidos. Para Descartes, los sentidos engañan bastante a menudo, tanto que los razonamientos que se tienen pueden incurrir en errores gracias a ellos; él mismo nos pondrá un ejemplo cuando, hablando en primera persona, se describe sentado junto al fuego, vestido con una bata, y sosteniendo el papel en el que escribe con una de sus manos, ahí le surge la

pregunta ¿Cómo negar que este cuerpo es mío? Esto es obvio, o al menos para una persona cuerda, pues si se fuera un *loco*, cuyo cerebro turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, se pensaría que tal cosa es cierta cuando la realidad es otra. Por otra parte, y complementando ese supuesto engaño de los sentidos, Descartes dice que dado que somos seres que tenemos por costumbre dormir y soñar, se tiene tendencia a confundir la realidad con el sueño. Así dirá (2007):

¡Cuántas veces me ha sucedido soñar de noche que estaba en este mismo sitio, vestido, sentado junto al fuego, estando en realidad desnudo y metido en la cama! [...] Pero si pienso en ello con atención, me acuerdo de que, muchas veces, ilusiones semejantes me han burlado mientras dormía; y, al detenerme en este pensamiento, veo tan claramente que no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia, que me quedo atónito, y es tal mi extrañeza que casi es bastante a persuadirme de que estoy durmiendo (p. 121).

Descartes llegará a deducir que todas las cosas de naturaleza corporal en general, así como las ciencias que dependen de dicha naturaleza (la física, la astronomía, la medicina, etc.) son dudosas e inciertas en gran medida; algo que no pasa con la aritmética, la geometría y demás ciencias que no tratan sino de cosas simples y generales, y de las cuales se puede dar fe de su veracidad ya que para abordarlas poco importa si se está despierto o dormido, o si se está en tal lugar y no en otro. Pero, si teniendo en cuenta todo esto, nos dice en primera persona, llega a ser engañado es porque dios le ha condenado “a la larga ilusión”, pero esto no es posible ya que Él es suprema bondad, entonces

Supondré, pues, no que Dios, que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad, me engaña, sino que cierto genio maligno, no menos astuto y burlador que poderoso, ha puesto su industria toda a engañarme (Descartes, 2007 p. 124).

El hombre se ve, entonces, en la menesterosidad de dudar de todo. Descartes hará del hombre un ente que ve al cielo, el aire, la tierra, las figuras, los sonidos, todo como ilusión; y para lograrlo lo desmembrará: el sujeto cartesiano no tiene cuerpo, él mismo

dirá que para poder dudar de todo se imaginará sin manos, sin ojos, sin carne, ni sangre. Es aquí donde comienza el problema del dualismo Cartesiano, pues teniendo en cuenta la corruptibilidad de lo físico, de lo corpóreo, habría que remontarse a la pregunta de qué es el hombre propiamente, y si acaso, en su estructura se haya supeditado a la misma corporalidad.

La pregunta cartesiana sobre el hombre se hará en primera persona: “¿Qué he creído ser, pues, anteriormente?” (Descartes, 2007 p. 129). Era un hombre, claramente, pero no un hombre en tanto a la definición aristotélica extendida hasta su época, esta es, como un animal racional; para el filósofo francés semejante definición resulta problemática y tediosa, pues antes que todo tendría que remitirse al significado tanto del concepto de “Animal” como al de “Racional”, y de ello se desprendería también una infinidad de definiciones más, no menos difíciles y embarazosas según Descartes (2007 p. 129). De modo que la pregunta por el hombre no se acentúa en la corporalidad, sino en la espiritualidad, en el ser que piensa: “ya no soy [nos dirá] sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu” (Descartes, 2007 p. 130), desde aquí se empieza a examinar los atributos del alma, y a marcar su diferencia con respecto al cuerpo, el cual lo describe como una “maquina”:

Consideraba, primero, que tenía una cara, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carnes, como se ve en un cadáver, la cual designaba con el nombre de cuerpo (Descartes, 2007 p. 129).

Ahora bien, esta definición del cuerpo como Máquina será trabajada por el filósofo francés en sus obras más relevantes como lo son las *Pasiones del alma* (2011), y el *Tratado del Hombre* (2011), e inclusive en su obra más popular el *Discurso del Método* (1999), en el que en la quinta parte, dirá:

Lo que de ninguna manera parecerá extraño a los que conociendo cuantos diversos autómatas o máquinas movientes puede hacer la ingeniosidad

humana empleando muy pocas piezas, en comparación con la gran cantidad de huesos, músculos, nervios, arterias, venas y todas las otras partes que están en el cuerpo de cada animal, considerarán a este cuerpo como una máquina que, habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y posee en sí movimientos más admirables que ninguna de las que pueden ser inventadas por los hombres (pp. 75-76).

Descartes mostrará gran interés por la anatomía, manteniendo, incluso, correspondencia con algunos médicos de la época (Aguilar, 2010 p. 755). Y de hecho incurrirá en la misma, pues según el pensador francés resultaba necesario distinguir las funciones del cuerpo con el fin de diferenciarlo del Alma, así se verá en el *Las Pasiones del Alma* (2011) en el Art. 2, donde afirma que “Para conocer las pasiones del alma debemos distinguir sus funciones de las del cuerpo” (p. 463), algo oportuno que señalar es que Descartes no solo abordará el cuerpo en tanto cuerpo de un ser humano, sino que partirá de su diferencia con respecto a los otros cuerpos. De ellos, dirá, se puede saber su origen, por ejemplo: el árbol procede de una semilla, sin embargo, saber del hombre en tanto que sus causas, resulta más complejo, razón por la que atribuye la creación de este ente particular a Dios.

Es preciso señalar, también, que para el filósofo francés el hombre es una máquina formada por la combinación de dos elementos distintos, el alma y el cuerpo. Hay que hacer un particular énfasis en la afirmación anterior, puesto que decir elementos distintos equivale a elementos independientes, de allí que ninguno de ambos necesite la ayuda del otro para funcionar (o dejar de funcionar). Aquí Descartes marca una gran diferencia con respecto a sus antecesores y contemporáneos, cuyo pensamiento —de corte aristotélico— proclamaba al alma como motor del cuerpo; ocasionando, a su vez, una dificultad en la comprensión de lo propio del alma. En el Art. 5 de *Las Pasiones de Alma*, se encuentra así expresado:

Es erróneo creer que el alma da movimiento y calor al cuerpo [...] el citado error consiste en que, al ver que todos los cuerpos muertos quedan privados

del calor y luego de movimientos, se ha imaginado que era la ausencia del alma lo que hacía cesar estos movimientos y este calor. Y, así, se ha creído sin razón que nuestro calor natural y los movimientos de nuestro cuerpos dependen del alma, en vez de pensar, como era menester, lo contrario, a saber: que el alma solo se ausenta, cuando uno muere, cesa este calor y se corrompen los órganos (Descartes, 2011, p 465).

Como se ha dicho, para el filósofo francés lo que movía al cuerpo era un calor innato. Dicho calor es, para Descartes, continuo en el corazón del ser humano mientras vive, “una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros” (Descartes, 2011 p. 466). Con respecto a este tema en específico, Descartes se encontrará en debate con William Harvey, quien publicaba para el año de 1628 en Holanda su *Motu Cordis*, causando un efervescente interés por el estudio anatómico (Aguilar, 2010 p. 755). Harvey dista de Descartes en el tema del hombre, no en el sentido de composición, puesto que para él el hombre era un compuesto de cuerpo y alma, la diferencia está en que para él sí resultaba el alma un elemento importante para el movimiento del cuerpo, tal como lo afirmaba la filosofía aristotélica. De modo que

El cuerpo no es significativo sino bajo el aspecto de su alma informándolo, de ahí que el estudio de sus partes según la anatomía tenga como objetivo final dar cuenta de la estructura última que esa alma ha conformado (Aguilar, 2010 p. 758).

Otra diferencia específica es sobre el funcionamiento del corazón. A diferencia de Descartes, Harvey no hablaba de un “calor innato” en los seres vivos, sino que es la sangre la que entrega calor al corazón, puesto que en tanto musculo éste se contrae gracias a una vis pulsifica, que no es otra cosa que la propiedad contráctil (Aguilar, 2010 p. 758). Estas fueron las críticas más relevantes que le hicieron a René Descartes en cuanto a su concepción mecánica del cuerpo, la cual tuvo una buena recepción ya finalizando el siglo XVII. Las críticas que le hacen al modelo cartesiano del hombre no

irán dirigidas tanto a su concepción mecánica como a la visión geométrica y física del mismo (Aguilar, 2010 p. 758).

Después de revisar la rigurosidad de Descartes al examinar la corporalidad del Hombre, cabe cuestionarse qué tan acertado es el juicio de que el filósofo acentúa la esencia del hombre en su espíritu, en su pensamiento. Aguilar (2010) pone la cuestión sobre la mesa, y plantea la siguiente pregunta: ¿Descartes es dualista o interaccionista? Si se revisa las *Meditaciones*, se leerá al “yo” como un alma, esto quiere decir que el “yo” será un “yo revelado en el cogito [que] es espíritu puro” (Verneaux, 1989 p. 30), el alma resulta en Descartes, entonces, una sustancia espiritual que en comparación con el cuerpo, es más perfecta. Esta tesis es, empero, debatida ya en *Las Pasiones del alma* (2011), cuando plantea en el Art. 32 la colaboración entre ambos elementos, así como su interacción de una sobre la otra a través de una parte del cuerpo localizada en el cerebro, y a la que se conoce como Glándula Pineal. De modo que al menos en este texto encontramos el alma con una ubicación dentro del cuerpo. Pero ¿Con que finalidad hace Descartes esto? El filósofo francés observa que el cuerpo posee, en sí mismo, una estructura dual. Expresado de una mejor manera: el cuerpo cuenta con dos brazos, dos pies, dos ojos, etc. De lo que se encarga esta glándula es de “unificar” todo lo dado por estos sentidos:

Puesto que no tenemos más que un único y simple pensamiento de una misma cosa al mismo tiempo, resulta absolutamente necesario que exista algún lugar en donde las dos imágenes que llegan a través de los dos ojos, o las otras dos impresiones que procedentes de un solo objeto nos llegan a través de los dobles órganos de los otros sentidos, se puedan juntar en una, antes de pasar al alma, a fin de que no le representen dos objetos en vez de uno. Se puede concebir fácilmente que estas imágenes u otras impresiones se juntan en la citada glándula por mediación de los espíritus que llenan las cavidades del cerebro, pero no hay en el cuerpo ningún otro lugar donde puedan unirse así sino después de haberlo hecho en esta glándula (Descartes, 2011 pp. 476-477).

Esta cita trae a colación uno de los primeros textos citados, a saber, *Reglas para la dirección del Espíritu*. La idea, en general, no ha cambiado mucho: se sigue buscando las ideas claras y distintas, un conocimiento certero de la realidad, y del cual no se tenga duda. De modo que, siendo Descartes un dualista o no, sí se puede llegar a la afirmación de que para él lo esencial era el acto de pensar. Como se decía, Descartes afirma una superioridad del pensamiento sobre la extensión; le resta, entonces, demostrar la existencia de lo exterior. Esto lo va a hacer, a través de la idea de Dios, la cual termina siendo fundamental, ya que es él (Dios) causa del mundo y del hombre, es decir, es su creador. En este sentido se vuelve necesario demostrar su existencia, acción que llevará a cabo mediante “el argumento ontológico”, este es, la idea de perfección de Dios. El procedimiento de dicha prueba es clásico: se comienza de un ser contingente dado en la experiencia y se llega a Dios apoyándose en el principio de causalidad (Verneaux, 1989 p. 30), dicho de un mejor modo, la demostración de Dios tiene su punto de partida en el Yo, quien es un ente imperfecto. Ahora bien, la poca perfección que posee no viene de él, sino más bien depende de una causa que posee por sí misma toda perfección, este es, Dios.

De esta fundamentación de la existencia de Dios, Descartes pasa al análisis de naturaleza del mismo; afirmando que Dios es “causa de sí”, esto quiere decir que Dios no es solo su propia razón, sino también su propia causa, se engendra a sí mismo, “su esencia produce su existencia” (Verneaux, 1989 p. 32), de esto se sigue que también sea considerado como la causa, como ya se venía diciendo, tanto del hombre como del mundo

La veracidad divina garantiza, pues, el valor de las ideas claras y distintas: lo que concibo claramente es tal como me lo presento [...] porque se confía en la evidencia para probar a Dios, pero es Dios quien garantiza el valor de la evidencia. (Verneaux, 1989 p. 34).

Con esta cita se da paso, entonces, a la crítica del filósofo alemán a la obra cartesiana. Es importante señalar que se presentará, en un primer momento, la crítica que le hace Heidegger a la filosofía del sujeto inaugurada por Descartes, la cual se extendió durante toda la modernidad, generando así el olvido de la pregunta que interroga por el ser; y, a su vez, el desvío de la filosofía por el camino de la epistemología. En un segundo momento se apreciará la crítica al concepto del mundo como *res extensa*.

La crítica que le hace Heidegger a la filosofía cartesiana tiene su origen en la concepción dualista del pensador francés a la hora de tratar con los conceptos de hombre y mundo. Como se sabe ya, Descartes ha hecho del hombre un ente dotado de cuerpo y alma, acentuando la esencia del mismo en éste último aspecto. Se tiene así que para el filósofo francés, a la naturaleza del hombre le corresponde (en tanto a su composición) una *res cogitans*, esto es, lo pensante; y por otro lado, la *res extensa*, lo que vendría a ser la materialidad. Heidegger lo dirá de la siguiente manera:

Descartes distingue el *ego cogito* de la *res Corporea*. Esta distinción determina la ontológica posterior de “la naturaleza y el espíritu”. El contenido de esta pareja de contrarios se fijará ópticamente de tantas maneras como se quiera: la oscuridad de sus fundamentos ontológicos y la de que ambos contrarios mismos tiene su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes. (Heidegger, 2016 p. 104).

Heidegger irá puntualizando la idea presentada en la cita. Sin embargo, la crítica fundamental de todo esto es que con esa distinción de lo que es propio al hombre y al mundo generó una escisión entre ambos; así lo venía esbozando Heidegger en el párrafo 14 cuando anuncia que la ontología tradicional ha tratado de hacer una exegesis del mundo como *res extensa* partiendo de la espacialidad y al hombre como *ego cogito* o sujeto pensante. También hablará poco antes, en el párrafo 10, sobre la caracterización del hombre como *cogitare*, reduciéndolo a ese simple acto:

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del cogito sum como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare* del *ego* – dentro de ciertos límites. En cambio, deja por complemento sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el cogito (Heidegger, 2016 p. 58).

Esto lo dice cuando trata de deslindar el “ser ahí” de las visiones que han sido centrales en la filosofía occidental, las cuales, desde sus orígenes, por el afán de obtener una definición de la esencia del ente “hombre”, olvidaron la cuestión del ser. (Heidegger, 2016 p. 61). Ahora bien, volviendo al tema, Heidegger afirmará que desde Descartes predominará una escisión entre el mundo y el hombre, siendo este último quien aborda una realidad “exterior” a él. Así lo presentará en *El Ser y El Tiempo*

El conocimiento del mundo o el “decir” del mundo funciona por ende como el modo primario del “ser en el mundo”, sin que se conciba este “ser en el mundo” en cuanto tal. Esta “estructura de ser” permanece ontológicamente inaccesible, mientras que ópticamente se le experimenta como la “relación” entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma) (Heidegger, 2016 p. 71).

Para la comprensión de la cita, es necesario dilucidar el concepto de “ser en el mundo” el cual es un fundamento estructural del “ser ahí” que hace referencia a la forma en que habita éste el mundo. Lo que trata de decir Heidegger aquí es que la comprensión del mundo había sido realizada hasta entonces mediante la relación entre un alma y un mundo completamente diferentes, relacionándose a través de lo meramente “ante los ojos”, es decir, las cosas que se encuentran en el mundo. Este mundo estará basado en una concepción físico-matemática proveniente de Descartes. Gilbert (2016) dirá sobre esto que:

El mundo físico-material es la realidad que rodea al hombre, núcleo cohesionador de esa realidad, la cual se convierte en un binomio donde el hombre particular e individual, identificado con el sujeto, trata de aprehender esa realidad, aquellos entes materiales que conforman lo que se llama mundo (Gilbert, 2016 p. 91).

El hecho de que Descartes haya transformando al hombre en un “sujeto cognoscente” tiene sus implicaciones en la historia de la filosofía. Para empezar, hace del sujeto sustrato y fuente de valor de todo, ya que éste confiere la legitimidad a la realidad, en

tanto que sólo brinda validez a aquello a lo que el mismo asegura a través del uso de sus facultades, como se ve claramente en la manera en que procedía Descartes al tratar de encaminarse bien en la razón. De modo que el “Yo” es el fundamento de todo, pues convierte la actividad pensante en “garantía última de la verdad” (Álvarez, 2007 p. 90). Otro aspecto a destacar de lo que implica la transformación del hombre en sujeto será su actividad. Para ser más claros, cuando se habla de actividad se habla, por un lado, de la acción del pensar, y por el otro, de la actividad en tanto acción, en tanto voluntad

En efecto, el sujeto se resuelve en su propia actividad, no sólo en cuanto crea a partir de sí mismo los valores o propósitos que le guían, o en cuanto produce un mundo de objetos artificiales, sino también en el conocimiento, considerado ahora no ya como contemplación, sino como actividad que configura su objeto o —en el caso de la ciencia, desde Galileo— que crea artificialmente las condiciones experimentales para la investigación de los fenómenos. (Álvarez, 2007 p. 91).

En este sentido el sujeto se destaca porque en sí mismo se origina una actividad que es la expresión de su “Yo”. Bajo dicha lógica, éste sujeto interfiere en la realidad apropiándose en el conocimiento o recreándola a través de su transformación técnica, así como en la generación de símbolos, valores e instituciones (Álvarez, 2007 p. 91). Por otra parte, ese “Yo” de Descartes, extendido durante toda la tradición moderna, posee una “reflexividad”, es decir, en tanto que éste sujeto se acciona, dicha acción recae directa o indirectamente sobre él, en el sentido en que se plantea aquí la reflexión puede considerársela como conciencia o «cum-scientia». Cabe la aclaración de que éste carácter reflexivo hace referencia no solo a un plano práctico, en el sentido de que el sujeto se acciona a hacer, sino que también en términos teóricos el saber de las cosas se vuelve en conocimiento de sí. Esto es, además, un hito en la historia de la filosofía:

El carácter reflexivo de la actividad del yo entraña el rechazo moderno de aquella máxima expresiva del mundo antiguo que dice «llega a ser el que eres», porque el hombre en tanto sujeto que se desarrolla como actividad reflexiva carece de un ser dado de antemano y sólo llega a ser lo que es como resultado de su propia acción: es lo que llega a ser. (Álvarez, 2007 p. 92).

Como ya se sabe, esta inclinación por concentrar en el sujeto la posibilidad adquisitiva de todo conocimiento, ejerció un giro en la misma investigación de la filosofía. Tanto es así que se podría decir que a partir de Descartes, el problema del conocimiento será el interés central de la filosofía. Esto, en virtud de que el “Yo” en tanto conciencia interior marca diferencia con respecto a las demás cosas con las que se encuentra en el mundo; estos serán las cosas, que serán clasificadas como objetos en oposición al sujeto que las conoce. De manera que estos son “tan sólo una representación, cuya verdadera realidad objetiva ha de ser justificada ante el yo” (Álvarez, 2007 p. 93). De aquí que se comprenda que también durante el idealismo moderno se piense el objeto como una representación del sujeto. El sujeto, entonces, tiene la verdad. Sin embargo, dicha verdad se funda en la certeza individual, la cual, por cierto, lleva desde Descartes hasta Husserl ser juzgados como unos solipsista.

Sin embargo, a la teoría del conocimiento como tema central (y único) de la filosofía le llegaría su hora. Dicha centralidad sería arrebatada por la llamada “filosofía de la vida”, cuyos representantes se pueden destacar figuras como la de Schopenhauer y Nietzsche. Ambos derriban el paradigma gnoseológico, reinterpretando el conocimiento como una función de la vida y comprendiendo las divisiones conciencia-objeto, interior-exterior, como variantes de lo que consiste la vida:

Ya se interprete ésta al modo schopenhaueriano como la Voluntad una que se fragmenta y auto devora en las formas en que momentáneamente se detiene —formas que ilusoriamente la conciencia fija en objetos de representación—; o bien, al modo nietzscheano, como el múltiple impulso retenido y enmascarado por la conciencia; en ambos casos, la dualidad de la conciencia y su objeto se considera secundaria y derivada respecto de otras realidades que se agrupan bajo el problemático concepto de vida (Álvarez, 2007 p. 93).

Se puede señalar una última consecuencia de la transformación del hombre en sujeto cognoscente. Por un lado, la interioridad del sujeto entraña la idea de un “Yo” desencarnado que se anticipa a su propia experiencia, ya sea mediante el recurso a las

ideas innatas o bien mediante la consideración de las formas a priori de la experiencia; y, por el otro, el del dominio, a saber, que el sujeto lo domina en tanto que puede manipularlo. Dicho de una mejor manera, el sujeto ejerce su dominio sobre “las cosas comprendidas como objeto de consideración teórica o de manipulación técnica” (Álvarez, 2007 p. 96). Esto, cabe decirlo, no va a ser algo tan presente en la obra de René Descartes. Sin embargo, es oportuna la consecuencia señalada, ya que Heidegger discutirá en parte este problema.

¿Cómo se desenvolverá la crítica Heideggeriana a la filosofía del sujeto impuesta por la modernidad? esto lo conseguirá de la misma manera en que ellos, los modernos, consiguieron el descubrimiento del paradigma sujeto-objeto; a saber, diseñando una nueva terminología, cuya finalidad era, justamente, eliminar el error moderno extendido por toda la tradición, permeando, incluso, a su maestro E. Husserl, y a la corriente con la que se sirve para realizar dicha crítica. Este aspecto será estudiado posteriormente, por el momento se debe analizar esos términos que darán fin al sujeto. Sin embargo, se debe hacer la aclaración previa de que el filósofo alemán diseña dicha terminología no solo para responder a la concepción del sujeto, sino que también lo hace para cuestionar a lo que él mismo califica como el mayor error de la modernidad y de la historia del pensamiento occidental: el olvido del ser. Álvarez (2007) lo dirá de la siguiente manera:

La crítica de la filosofía del sujeto —que, como hemos visto, tiene en mente ante todo el enfoque idealista y trascendental— sólo se entiende sobre el trasfondo de una crítica más amplia y de mayor calado, que es la que Heidegger elabora en contra de toda la metafísica occidental, guiado por la denuncia de aquello que él considera su pecado original: el olvido del ser y la opción del pensamiento por tratar de pensar el ente como tal ente (la cuestión óntica), en vez de mantenerse en la tensión del planteamiento ontológico, que se refiere al ser del ente en el sentido de considerar siempre lo más primigenio, a saber: el (hecho de) que el ente es (p.98).

Aquí se puede entrever la premisa latente de la diferencia ontológica, cuya exposición no se halla incluida directamente en *El Ser y El Tiempo*. Sin embargo, se

puede reconocer en su obra de 1927, inclusive desde el primer párrafo en donde se denuncia el olvido por el ser por tres prejuicios: de que el ser es el concepto más universal, indefinible y evidente (Heidegger, 2016 § 1). Sin embargo, aquello no aporta para Heidegger mayor comprensión a lo que significa el ser, es decir, afirmar que éste es el concepto más universal en vez de hacerlo más comprensible, lo convierte en el más oscuro de los conceptos (Heidegger, 2016 p.12). Por otra parte, el afirmar que es indefinible, descuida que siendo éste el más universal, no es abarcable a través de ningún otro concepto. Como lo dirá el mismo Heidegger (2016):

El ser no es susceptible de una definición que lo derive de los conceptos más altos o lo explique por más bajos. Pero ¿Se sigue de aquí que el “ser” ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el “ser” no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar los entes, justificada dentro de ciertos límites —la “definición” de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua— no es aplicable al ser (p. 13).

Dos puntos hay que señalar después de la cita, el primero concierne a la diferencia entre ente y ser, ya que el ser no es un ente, sino la condición de todo ente; en ese orden de ideas, el ser del ente no “es” él mismo un ente, sin ser éste tampoco una esfera diferente a la de la cosa, pues de ser así se retornaría a una teoría de dos mundos, similar a la platónica. La otra cosa que hay que señalar es la pregunta que se plantea Heidegger ¿Se sigue de aquí que el “ser” ya no puede deparar ningún problema? La respuesta de Heidegger es de que justamente a la pregunta por el ser se la debe plantear con más fuerza. De hecho, en la obra citada, el filósofo de Messkirch no pondrá su empeño en responder a la pregunta por el ser, sino re direccionarla, esto es, “desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma” (Heidegger, 2016 p. 14).

Heidegger se detendrá en el segundo párrafo de *El Ser y El Tiempo* donde hablará sobre la estructura formal de la pregunta que interroga por el sentido del ser, hallando tres características básicas: lo puesto en cuestión, lo preguntado y lo interrogado. Dicho

de manera rápida los dos primeros momentos hacen referencia a: primero, lo que se está preguntando (sobre el ser), y segundo, lo preguntado, que vendría a ser la posible respuesta que se aspira. Un ejemplo de esto, tomado de Jesús A. Escudero (2016) podría ser el preguntar por una dirección, a lo que corresponde ser lo cuestionado en tanto momento estructural de la pregunta, y lo preguntado sería lo que se espera conseguir: el nombre de la calle, de la avenida, del lugar donde esté ubicada. Además de estos dos momentos está, como ya se dijo, lo interrogado, que básicamente es *a quién* se pregunta. En la pregunta por el ser ese “a quién” se pregunta no es más que a los entes mismos. Sin embargo, dirá Heidegger en *El Ser y El Tiempo* (2016):

Pero “entes” llamamos a muchas cosas y en distinto sentido. Ente es todo aquello de que hablamos, que mentamos, relativamente a lo que nos conducimos de tal o cual manera; ente es, también, aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo (p.16).

Se tiene entonces que hay un conjunto de características que hacen a unos entes diferentes de otros. Hay, empero, entre ellos, uno que se destaca que es el hombre, y que en la terminología heideggeriana recibirá el nombre de “ser ahí” (Dasein). Es llamado de esta manera justamente porque es el lugar (Da) donde se manifiesta el ser (ser). Ya en el párrafo cuatro está diciendo que:

El “ser ahí” es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. A esta constitución del ser del “ser ahí” es inherente, pues, tener el “ser ahí” en su “ser relativamente a este su ser” (Heidegger, 2016 p. 21).

Con esto se expresa la condición ontológica de la vida humana la cual se encuentra caracterizada por su estado de apertura al ser y por la capacidad de interrogarse por su sentido (Escudero, 2016 p. 88). Es éste término el que libera la filosofía del paradigma Sujeto-objeto, pues, sintetizando: “El hombre no es tanto un sujeto como más bien aquel que está en relación con el ser en cuanto lo comprende y se interroga por él” (Álvarez, 2007 p.99), siendo así la cosa, el significado que toma a partir de ello la metafísica es

completamente nuevo, pues no sería una disciplina más junto a otras, sino que consistiría en aquella que, de manera esencial, expresa el modo de ser del hombre como aquel que se interroga por el ser y por sí mismo (Álvarez, 2007 p.99). Esto se puede observar en la obra culmen de Heidegger, donde el tema central es, en realidad, la exégesis del Dasein, por más que él insista en considerar la pregunta por el hombre como una “preparación” para la pregunta por el ser, marcando la dirección del preguntar. En este sentido

No se trata de una antropología filosófica, sino de una indagación que entronca con la gran tradición metafísica, pero que desvía su atención hacia el hombre en la medida en que -bajo el influjo, sin duda, del punto de vista moderno tan denostado por Heidegger- supedita el avance en la cuestión del ser al examen del modo en que se hace posible la formulación de tal pregunta por parte del hombre. A pesar de ello, este cambio de orientación hacia el hombre no entraña un giro antropocéntrico que recupere el enfoque del humanismo moderno, porque el centro -por decirlo así- sigue siendo el ser, respecto del cual el hombre tan sólo es el ente privilegiado a través del cual podemos tratar de esclarecer su sentido (Álvarez, 2007 p. 100).

Sin embargo, cabe ahondar en el significado de la apertura anteriormente mencionada. Dicha apertura hace referencia al estado de abierto al mundo, a los otros y a sí mismo, es por ello que se podría hablar de ella como un “horizonte irrebasable en el que siempre nos encontramos” (Escudero, 2009 p. 82); en este sentido, la apertura o estado de abierto no designa una iniciativa que se origina en el Dasein, sino que se entiende más bien como ese estado en que se encuentra en tanto “ex-sistente”. El término existencia va a ser, también, de particular importancia, sin embargo hay que ser bastante cuidadosos en el sentido en que Heidegger usa este término. De hecho, él mismo escribirá su comprensión de “existencia” en cursiva para distinguirlo de la concepción tradicional del mismo. Esta diferencia delata la ausencia de una esencia predefinida en el Dasein, para él “existir es posicionarse frente a sí mismo y decidir qué tipo de persona se quiere ser en cada caso” (Escudero, 2016 p. 104) él, el Dasein, es responsable de sí, ya que es en tanto existente posibilidad: “partiendo de su existencia,

de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo” (Heidegger, 2016 p. 22). También es oportuno señalar que la existencia es un modo de ser que solo le pertenece al hombre: mientras que el hombre existe, el animal solo es; esta afirmación es relevante, ya que en tanto existente, tiene mundo, y aún más, es creador de mundo:

El animal es pobre en mundo; su mundo y reducido radio de acción se limitan a lo que Heidegger denomina un “anillo entorno”. El animal reacciona a los estímulos que de allí proceden y responde con ciertos mecanismos comportamentales [...] el hombre es creador de mundo. Entre el hombre y el mundo se entreabre un espacio de juego, un horizonte de libertad, que despliega un nuevo campo de realidades y posibilidades (Escudero, 2016 pp.105-106).

Hay, entonces, “una múltiple preeminencia sobre los demás entes” (Heidegger, 2016 p. 23). Una preeminencia óptica, que consiste en lo que ya se ha dicho anteriormente, esto es, es un ente determinado por su existencia; también cuenta con una preeminencia ontológica en cuanto “lugar y vehículo de la comprensión del ser” (Escudero, 2016 p. 108); y, se podría hablar también de una preeminencia óptico-ontológica, es decir, es la condición de posibilidad de toda ontología regional, de toda investigación científica del mundo así como de cualquier actividad diaria se basa en la capacidad de aprehender el ser de otros entes. Dicho de una mejor manera: “la comprensión de su propio ser es un rasgo distintivo del Dasein” (Escudero, 2016 p. 108).

Como se decía en un principio, la crítica a la filosofía del sujeto es una parte de lo rechazado por Heidegger del pensamiento moderno, y de la obra de Descartes. De modo que su análisis, estará guiado a debatir y a poner en descubierto las inconsistencias de la concepción de mundo Cartesiana. Para Heidegger la interpretación que se hace del mundo usualmente tiene como punto de partida a los objetos, o a lo que él denominará entes intramundanos. La consecuencia de esto es que el análisis pierde de vista el fenómeno mismo del mundo, y esto no solo se ve reflejado en el filósofo francés, sino también en el pensamiento griego y medieval que había dado preeminencia a lo óptico

sobre el ser. Sin embargo, para Heidegger, esta mala formulación del problema del mundo se encuentra más tergiversado en Descartes que en los griegos y en el medioevo, ya que la visión surgida con él corrompe de alguna manera la visión de los post-aristotélicos, originando así una ontología fallida que parte de:

Una ontología anterior también fallida donde se secularizan términos teológicos en términos antropológicos, sin sentido en dicha disciplina, entre otras cosas, porque sitúan al hombre en la categoría de lo divino, una categoría ajena a lo humano (Gilbert, 2016, p. 92).

Heidegger va a denunciar el equívoco presente en el filósofo francés en *El Ser y El Tiempo*, siendo su propósito “intentar aclarar ontológicamente tal punto de partida” (Heidegger, 2016 p. 103) y en este sentido no se limitará a hacer una crítica a los rasgos fundamentales de la ontología del “mundo” en Descartes, sino que se preguntará por sus supuestos y tratará de analizarlo a la luz de lo que implica la estructura fundamental del Dasein. Según Heidegger (2016):

Descartes encuentra la determinación ontológica fundamental del mundo en la *extensio*. Más la extensión contribuye a constituir la espacialidad, e incluso es para Descartes idéntica con ésta, la cual por su parte resulta en algún sentido constitutiva del mundo: por lo mismo también ofrece la discusión de la ontología cartesiana del “mundo” un punto de apoyo negativo para la explicación positiva de la espacialidad del mundo circundante y del “ser ahí” mismo (p. 104).

En esta cita se puede descubrir una primera definición de lo que es el mundo en Descartes, a saber, algo ajeno al hombre, y sin identidad propia, salvo la de ser un compendio de entes, mera extensión constituida por cuerpos que están en un espacio. Aquí se ve reflejada la citada escisión del sujeto, *res cogitans*, con el mundo, *res extensa*, ya que el sujeto en la medida de que es un “Yo” pensante habita más allá de lo corpóreo de dicho mundo lleno de objetos: “el mundo material es extensión, existiendo un ser pensante ajeno a dicho mundo que podría identificarse con la divinidad.” (Gilbert, 2016 p. 93). De la oposición cartesiana de sujeto-objeto —entendiéndose a los

mismos como *Ego Cogito y Res Extensa*— se generó lo que hoy se concibe como filosofía moderna. Sin embargo, se considera el dualismo cartesiano con más fuerza porque hay una falta de claridad en sus fundamentos ontológicos (Heidegger, 2016 p. 104). Ahora bien, el error en el fundamento se puede ver en la siguiente cita de *El Ser y El Tiempo* (2016)

El término usado para designar el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. El término tan pronto significa el *ser* de un ente que es una sustancia, o la *sustancialidad*, como este ente mismo o *una sustancia* (p. 104).

De modo que el error cartesiano consiste en gran medida a la ambigüedad del término *substantia*, “que lleva consigo el concepto de ουσία” (Heidegger, 2016 p. 104). Esta noción de sustancia viene, como ya es sabido, de Aristóteles; con él se comienza a entender la *substantia* como “lo que es”, pero que se interpreta comúnmente como “lo que subyace”, de igual modo también se puede expresar bajo la traducción al latín *ὑποκείμενον*, *substantia*, “lo que persiste”. Este concepto tenía múltiples definiciones en el estagirita, sin embargo se destacaban:

La de *substantia* material y la de *substantia* primera, que se vinculan en la tradición filosófica al estudio del ser. La *substantia* material aristotélica es el equivalente cartesiano de lo corpóreo y extenso, ya que la extensión se asocia a la materia, mientras que la *res cogitans* se relaciona con lo espiritual, no material. (Gilbert, 2007 p. 94).

En Descartes la cuestión cambiará, ya que el filósofo francés da por entendido que tanto el ser (*substantia*) y ente (*sustancialidad*) son lo mismo (Gilbert, 2007 p. 94). Clarificándose ésta afirmación, debe retrocederse a la cita de Heidegger; allí se encontrará que la *sustancia*, el ser de las cosas, se muestra oculto, siendo la manera de desvelarlo aquello que le es propio, su fenómeno característico (Gilbert, 2007 p. 94). Ahora bien, en Descartes no funciona de esta manera: la *res corpórea* cuenta con propiedades que implican una especie de ser antes que el ser, afirmando que lo que le es

propio a la res corpórea es “la extensión a lo largo, ancho y profundo”; Heidegger afirmará que para Descartes:

La extensión es aquella estructura de ser del ente en cuestión que tiene que “ser” ya antes de todas las demás determinaciones de su ser, para que éstas puedan “ser” lo que son. (Heidegger, 2016 p. 105).

Esto implica que el espacio ocupado por cosas se encuentra ya dado previamente a las cosas mismas, imposibilitando entonces demostrarse que aquello que es el mundo tenga como atributo principal el espacio que ocupa, esto es, su extensión misma; ya que implicaría que hay mundo antes del mundo, algo anterior a cualquier aspecto de éste, dejando a esa extensión apartada de toda comprensión al darse por hecho. Heidegger (2016) nos dirá que:

La extensión es lo primero que hay que “atribuir” a la cosa corpórea. Consecuentemente, la prueba de la existencia de la extensión y de la sustancialidad del “mundo” definida por medio de ella, se lleva a cabo mostrando cómo todas las demás determinaciones de esta sustancia, principalmente *divisio, figura, motus*, sólo son concebibles como *modi* de la extensio, mientras que, a la inversa, resulta inteligible la *extensio sine figura vel motu*. (p. 105).

La cosa en la medida que es corpórea está posibilitada a variar de múltiples maneras siempre que mantenga su extensión, es decir, que mediante el movimiento puede ser de muchas maneras, quedando siempre algo que permanece, el ser, el cual, como vemos, es relacionado con la extensión. Sin embargo, el error cometido por Descartes no solo se agota en la ambigüedad con la que usa el concepto de Res Corporea, aunque sí parte del dualismo imperante en su filosofía. Dicho problema es el del *ens creatum* y el *ens perfectissimus*, lo cual tematizado por la ontología pasa a designar el problema de lo finito e infinito. Para llegar a este, se debe recordar la definición que se está tomando por Sustancia, que no es otra cosa que “un ente que es de tal suerte que *para ser no ha menester de otro ente*” (Heidegger, 2016 p.107), dicha sustancia es, entonces, no creada y completamente independiente, es decir, no se encuentra sometida por nada más allá de

ella misma. Aquí se halla ya el primer problema, y es, como se ha afirmado anteriormente, para Descartes la res Corporea es una sustancia. Bajo este sentido, el ser de las cosas materiales, de lo extenso, es independiente y no creado; dicho en otros términos: el mundo material “existe desde siempre, siendo eterno y por tanto reuniendo las características propias del ens perfectissimus, de lo divino, de Dios” (Gilbert, 2007 p. 95). Dicha afirmación es, empero, rotundamente falsa: como se ha podido ver en la primera parte del escrito, para Descartes dios es fundamental, ya que dios es el creador del mundo material, siendo éste (el mundo) dependiente en última instancia. Pero el verdadero problema surge cuando Descartes da por entendido que dios, el ens perfectissimus, y el mundo, el ens creatum, son entes y que como tales albergan en su interior una noción de ser. Sin embargo, dice Gilbert (2007)

Al tener uno como propiedad la infinitud y otro la finitud, al ser uno infinito y el otro finito, damos al término “ser” un sentido tan amplio que llega al infinito. Por ello, podemos señalar que según Descartes, lo creado, el mundo finito, alberga algo independiente pero, en cierto modo, “creado” al ser finito: los dos términos de la dualidad cartesiana, la res cogitans y la res extensa, pensamiento y extensión, alma y cuerpo, que son finitas pero participan de lo infinito al ser productos de lo divino. (p. 95).

Este tema es pasado por alto en la obra del filósofo francés, quizá intencionalmente para lograr su sistema o quizá por no haberlo tenido en cuenta. Contrario a él, Heidegger sí ve el problema inmediatamente, e incluso afirma que ya para la ontología medieval cobra relevancia “la cuestión de qué modo la significación del ser significa el ente mentado en cada caso” (Heidegger, 2016 p. 108). Ahora bien, el hecho de que Descartes haya eludido el problema, este es, de dejar sin examinar el sentido del ser involucrado en la idea de sustancialidad y el carácter universal de la significación, implica algo mucho más grave: la creación de una sustancialidad inaccesible. Como dice Heidegger (2016):

Descartes no se limita solamente a eludir la cuestión ontológica de la sustancialidad: afirma expresamente que la sustancia en cuanto tal, es decir, su sustancialidad, es, en principio inasequible en sí y por sí. (p. 108)

Esto, como se ha dicho, consigue abrir una brecha en la comprensión del ser, ya que el “ser” mismo no afecta, y por lo tanto no puede percibirse. Esto se verá reflejado en el pensamiento de Kant, quien, en palabras de Heidegger, se “limita a reproducir la afirmación de Descartes” (Heidegger, 2016 p. 109). En todo caso, el filósofo de Königsberg hace que el ser se comprenda como extraño al mundo del que sólo se perciben los entes, estando la cosa-en-sí ajena al sujeto. ¿Cómo acceder entonces al Ser? La única medida posible será, bajo esta lógica, comprender al ser en tanto sus atributos:

El “ser” no es, en efecto, accesible *como un ente*: por ello se lo expresa mediante determinaciones ópticas de los entes correspondientes, los atributos. Más no mediante cualquiera, sino mediante aquellos que más puramente responden al sentido, tácito pero dado por supuesto, del ser y de la sustancialidad. (Heidegger, 2016 p. 109).

De esto se desprende la afirmación que la extensión en tanto cosa corpórea debe poseer como atributo primero la propia extensión. Pero para Heidegger ello es un error que permite eludir el problema del ser. Heidegger lo expone claramente:

Claros están los fundamentos ontológicos de la definición del “mundo” como res extensa: la idea de la sustancialidad, idea de un sentido ontológico no solo no aclarado, sino declarado imposible de aclarar, y explanada, en consecuencia, por el rodeo de la propiedad sustancial más importante de la sustancia respectiva. (Heidegger, 2016 p. 109).

Es decir, lo ontológico no puede ser sustentado en lo óptico, razón por la cual el filósofo francés, y todo el pensamiento que se sirvió de su obra, arman un entramado óptico-ontológico poco claro del término sustancia que no tiene validez, al menos de la manera en que lo está presentando Heidegger. Ahora bien, Heidegger advierte que lo explorado en el pensamiento de Descartes no es el fenómeno del mundo; Heidegger mismo planteará la pregunta ¿Va esta ontología del “mundo” tras del fenómeno del “mundo”? (Heidegger, 2016 p. 110). Su respuesta es un rotundo no; de igual manera

habría que responder a la pregunta de si caracteriza esta ontología al menos a un ente intramundano hasta el punto de que pueda hacerse visible en él su “mundiformidad”. Esto, ya que el ente que trata de definir el pensador francés de un modo ontológico fundamental con la *extensio* es un ente que solo se deja descubrir en un proceso que pasa por un ente “intramundano” y “a la mano” inmediatamente (Heidegger, 2016 p. 110). Esto quiere decir que Descartes no se preocupó por plantear una ontología, cuya pregunta principal fuera el ser y el sentido del fenómeno de mundo, sino que solo se centró en lo ente

El error cartesiano es confundir mundo con ente y no preocuparse por la comprensión de la entidad de ese ente denominado Dasein. El estudio cartesiano de la mismidad implica una inmersión de ésta en la realidad, pero en Descartes, esa mismidad se relaciona con un sujeto vinculado al mundo en tanto que puede conocerlo. (Gilbert, 2007 p.96).

Aquí no solo juzga Heidegger el hecho de haber descrito pre-fenomenológicamente el mundo, sino que también crítica el hecho de que en virtud de la misma se haya pasado “por alto el fenómeno de mundo así como el ser del ente intramundano y a la mano inmediatamente” (Heidegger, 2016 p. 110). También crítica Heidegger la relación planteada por Descartes entre sujeto-objeto, esto ya lo venía presentando él en el párrafo 13, donde habla del conocimiento que tiene el hombre del mundo. Allí afirma que en virtud del paradigma cartesiano de Sujeto-objeto el mundo cae en una interpretación “externa” y formal

El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una “relación entre sujeto y un objeto” que encierra tanta verdad como vacuidad. Más sujeto y objeto no coinciden con “ser ahí” y mundo. (Heidegger, 2016 p. 73).

Aquí Heidegger habla de la forma en la que ha imperado el conocimiento desde la filosofía del sujeto, ya que desde Descartes éste se basó en un modelo matemático, en la *intellectio*, siendo el único acceso genuino al conocimiento de los entes:

El conocimiento matemático pasa por ser aquella forma de aprehensión de entes que puede estar cierta en todo momento de poseer con seguridad el ser de los entes aprehendidos en ella. Aquello que por su forma de ser es de tal suerte que responder al ser que se hace accesible en el conocimiento matemático, es lo que es, en sentido propio. (Heidegger, 2016 p.110).

La defensa realizada por parte de Descartes sobre el medio en que se adquiere el conocimiento, a saber, el modelo físico-matemático, tenido desde entonces como pilar “fundamental de la labor científica en tanto que conocimiento seguro y fiable” (Gilbert, 2007 p. 97), se degenera en un solipsismo, ya que confunde en su búsqueda de la verdad, a ésta con certezas. Sin embargo, una certeza no es lo mismo que una verdad, antes bien, la certeza es siempre para el yo, por lo que tiene que ver más con el convencimiento que con el conocimiento. También cabe decir con respecto a la elección de la matemática como modelo de conocimiento, que no fue algo solo en Descartes, sino que también muchos de sus sucesores como Kant, mostraron mucho interés por ello. De hecho, el filósofo de Königsberg mostraba gran interés por la física newtoniana, y por algunos de sus mismos escritos dirigidos a los problemas de las ciencias exactas. Esto quiere decir que, aunque el modelo cartesiano fue superado por Kant, éste parte de igual modo, de la premisa de que todo conocimiento comienza en la sensación, pero no termina siendo nada sino pasa por el filtro de la razón.

Con lo expuesto aquí ya se da paso a la exposición heideggeriana del concepto de mundo, en la cual éste se reconcilia con el “ser ahí”, y abre un nuevo camino para una re-interpretación de la manera en que se concibe la vida humana y su relación tanto consigo mismo, como con los otros y las cosas.

La lectura Heideggeriana del Mundo y su especial relación con el “Ser ahí”

El mundo en Heidegger se dice de muchas maneras, y así mismo tienen múltiples acepciones. Heidegger construye gran cantidad de términos derivados del concepto vulgar de “Mundo” con el fin de ampliar su estructura y significación en relación con el “Ser ahí”, el cual va a tener una particular distinción en la forma en que se desenvuelve en el mundo. Cabe recordar que el “Ser ahí” es un ser que *existe*, es decir, se encuentra arrojado al mundo: esta es su esencia, y con ella, es decir, con su ser (existir) en cada caso él mismo, debe sobrellevar la vida. De modo que hay una especial unión entre su “existir” y su estar en el “mundo”; Heidegger es bastante reiterativo en esto en *El Ser y El Tiempo* (Parágrafos 9, 12, 13) haciendo afirmaciones del tipo de existir es ser en un mundo, existir es estar en el mundo, el “ser ahí” se encuentra inmerso en el mundo, e incluso la afirmación ópticamente trivial de “tener un mundo” es “ontológicamente un problema” (Heidegger, 2016 p. 70).

Como se decía en el capítulo anterior, al “Ser ahí” le es inherente “ser, en cada caso, mío” como condición de posibilidad de la propiedad y la impropiedad, siendo en cada caso en uno de estos o en la indiferenciación modal de ellos. Es por esto que el “ser ahí” tiene dos posibilidades de realizar su existencia, y aquí cuando se habla de *realizar* se está queriendo decir no solo en un aspecto de proyección sino de cuidado, porque el “ser ahí” en tanto que existe fácticamente, se preocupa por él. La lectura de ambos términos parecen surgir de una reflexión moral, sin embargo el mismo Heidegger aclara que no poseen en sí mismos ningún aspecto moralizante. De hecho, si acaso una interpretación de este tipo surgiera del concepto de impropio, Heidegger diría que la impropiedad

puede, antes bien, determinar al “ser ahí” en “su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar” (Heidegger, 2016 p. 55). Además, solo basta irse a la raíz de los términos, la cual es “eigen” que se traduce en castellano como “propio” “particular” “peculiar”, etc. Sería oportuno mencionar que esta palabra (eigen o eigentlich) está emparentada con el verbo latino *habere*, el cual significaría en este contexto “apoderarse” “retener” (Escudero, 2009 p.69). Es así como para los hermanos Grimm, de quienes Heidegger solía consultar los términos de su filosofía, también alude a la idea de “seguir el propio camino guiándose por el espíritu” (Escudero, 2009 p.70). Dicho más claramente, estas formulaciones lingüísticas buscan reforzar la idea de una existencia genuina o no; o mejor, de un tipo de existencia que, o bien no obedece a los dictámenes del uno público, ya que es el “Ser ahí” mismo quien en cada caso debe realizar la difícil tarea de asumir su existencia como algo que le pertenece, o bien tendiendo hacia la caída y apartándose de su propio camino. De modo que la propiedad e impropiedad se convierten en supuestos de la existencia, y así como es de forzoso que se mueva el “ser ahí” en este ámbito, igual de forzoso es que estas determinaciones del mismo (propiedad e impropiedad) se vean y comprendan *a priori* sobre una estructura que Heidegger da a llamar “Ser en el mundo”. Heidegger nos dirá que esta expresión, a saber, “ser en el mundo” indica que con ella se mienta, a pesar de ser una expresión compuesta (in-der-Welt), un fenómeno *dotado de unidad* (Heidegger, 2016 p. 65). Este fenómeno se podría dividir básicamente en tres partes: la primera es el “en *el mundo*”, que se refiere específicamente a aquello que se concibe como el mundo, y la relación que tiene el “ser ahí” con el mundo de acuerdo al término de “mundaneidad”. La segunda parte recae sobre el ente que es en cada caso en el modo del “ser en el mundo”, es decir, sobre el “ser ahí”; y la tercera parte, o lado desde el que se puede leer el concepto de “ser en el mundo” es el de “ser en” cuanto tal, y se trata de

poner de manifiesto la constitución ontológica del habitar el mundo. Heidegger le da a cada aspecto un capítulo en la primera sección, donde se responde ¿Qué hay en el mundo? ¿Quién está en el mundo? ¿Cómo se está en el mundo? Todo apunta a la manera en que se desenvuelve el “ser ahí” en el mundo con las cosas, con los otros y consigo mismo. De modo que lo primero que se hará aquí, siguiendo el análisis heideggeriano es definir qué es el mundo e indagar la estructura ontológica del mismo, analizando a su vez qué tipo de entes comparecen en él. Sin embargo, sería oportuno hacer unas pequeñas aclaraciones del “ser en el mundo”. Heidegger recalcará la importancia y la manera de concebir la preposición “en” —cuyo término en alemán es “in” y no traduce literalmente “en” si no “dentro”— la cual podría tomarse en un sentido espacial como lo estaría un ente que es “en” otro, por ejemplo, el agua “en” el vaso, el vestido “en” el armario, etc. Así mismo nos lo dirá el filósofo de Messkirch

Esta “relación de ser” es susceptible de ampliación, por ejemplo, el banco está “en el aula, el aula está en la universidad, la universidad está en la ciudad, etc., etc., hasta llegar a: el banco está “en el espacio cósmico” [...] “Ser en”, en nuestro sentido, mienta, por el contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciario”. (Heidegger, 2016 p. 66).

Hay que aclarar que lo que Heidegger está afirmando no es que el “ser ahí” no posea una especie de estructura espacial, sino que no se agota en ella y trasciende a lo existenciario. A los entes meramente materiales, en el sentido bruto de la palabra, tienen la forma de ser de “ser ante los ojos”, a la vista, ubicados espacialmente “en” un sitio, y he aquí el detalle, ese “en” de lo “ante los ojos” es, realmente, un “con” algo de la misma forma de ser, en el sentido de una determinada relación de lugar, por lo que son notas “ontológicas que llamamos ‘categoriales’, notas peculiares de los entes que no tiene la forma de ser del ‘ser ahí’” (Heidegger, 2016 p. 66). Aquí surge la pregunta de si éste último (el “ser ahí”) en tanto ente corpóreo se asemeja a los entes “ante los ojos” que se encuentran ubicados (espacialmente) unos con otros, a lo que responde

Heidegger con determinación de que el “en” del “ser ahí” procede de “habitar en”, “detenerse en”, o estar “habitado a”. Para fortalecer la interpretación del “*en* el mundo”, Heidegger recurre, como lo hace con frecuencia, a la raíz de las palabras. Como se ha dicho, el que habita el mundo, el ser que le es inherente el “ser en” en dicha significación es el “ser ahí” que está caracterizado como el ente que “en cada caso soy yo mismo”. Este “soy” que utilizó Heidegger es la conjugación en primera persona del singular del verbo ser que en alemán sería “bin,” el cual tiene que ver con la preposición alemana “bei” que puede traducirse como “entre” “cabe”, etc., por lo tanto, decir “Ich bin” se aproxima a ser el “me detengo cabe”

“Ser” como infinitivo del “yo soy”, es decir, comprendido como existenciario, significa “habitar cabe...”, “ser familiarizado con...” “ser en” es, según esto, la expresión existenciaria formal del ser del “ser ahí”, que tiene la esencial estructura del “ser en el mundo” (Heidegger, 2016 p. 67).

Al aparecer el término “bei” (cabe, en la traducción de Gaos) hace pensar en una contigüidad de X cosa con otra. Pero eso, en sentido riguroso, no puede suceder. Así, si se dijese que una silla, por ejemplo, toca a la pared, tal afirmación no sería por completo acertada. Pero no porque al fin, después de revisar rigurosamente su proximidad, se encontrase un espacio mínimo de distancia, sino porque en tanto ente “ante los ojos” es carente de mundo, y en ese sentido no puede “tocar” la pared. Heidegger (2016) enuncia esto como si fuera una ley: Dos entes “que ‘son ante los ojos’ dentro del mundo y encima son en sí mismo carentes de mundo, no pueden ‘tocarse’ jamás” (p.68). Aquí se puede notar, entonces, una gran diferencia entre una “espacialidad” física, y una “espacialidad” existenciaria propia del “ser ahí”, distinción que conlleva a un término bastante relevante para el primer Heidegger, a saber, el de facticidad.

El término de Facticidad surge dentro del ámbito neokantiano con el fin de diferenciar la logicidad (Logizität) esfera supratemporal, absoluta y universal del

conocimiento, con respecto a la facticidad (Faktizität) la cual resultaría ser la esfera de lo temporal, individual, y accidental. Heidegger introduce otra diferencia fundamental: la que se da entre la factualidad (Tatsächlichkeit) y la facticidad (Faktizität). La primera se concibe como mero hecho bruto que se da a la mano y a la simple observación; y la segunda se comprende, en el contexto de la obra de 1927, esencialmente como al modo propio de existencia de “ser ahí”, así se tiene que la factualidad refiere a la esfera óntico-categorial del “Ser ahí” concentrándose en la descripción de las propiedades de éste (tales como su peso, estatura y edad) y la facticidad refiere a la esfera existencial que descubre los modos de existencia de esa persona. Dicho de otra manera, la facticidad implica un “estar ya siempre en un mundo”, disperso en un sinfín de actividades y maneras de ser, produciendo, cultivando, usando, etc. Así lo plantea Heidegger (2016)

El “ser en el mundo” del “ser ahí” se ha dispersado y hasta despedazado en cada caso ya, con su facticidad, en determinados modos del “ser en”. La multiplicidad de tales modos del “ser en” puede mostrarse por vía de ejemplo con la siguiente enumeración: tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo [...] estos modos del “ser en” tienen la forma de ser del “curarse de” (p. 69).

Heidegger usa la expresión “curarse de” en *El Ser y El Tiempo* como un término ontológico, para designar el ser de un posible “ser en el mundo”. Cabe resaltar que éste no tiene nada que ver con la “pena” o la “melancolía”, es simplemente el término que engloba la necesidad del hombre por ocuparse de algo. Ahora bien, éste (el “ser ahí”) está siempre en movimiento en el mundo. En esto se entrevé la crítica que se planteó en el primer capítulo, a saber, la escisión del ente “ser ahí” con respecto al mundo, considerando al primero como un sujeto cognoscente independiente del mundo. Heidegger nos dirá entonces que

El “ser ahí” no es nunca “inmediatamente” un ente exento de “ser en” por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse a cuestras una

“relación” al mundo. Echarse a cuestras relaciones al mundo solo es posible porque el “ser ahí” es como es en cuanto “ser en el mundo” (Heidegger, 2016 p. 70).

Esto quiere decir que no es que el “ser ahí” teorice al mundo y lo ponga en frente suyo como una especie de objeto, antes bien, dicho acto de teorizar el mundo es porque antes de hacer se es “en” (dentro de) un mundo de manera directa, y práctica. La afirmación anterior es bastante diciente porque, por un lado, separa la concepción Heideggeriana de hombre y mundo de las tradicionales. Para éste, no hay una relación sujeto-objeto, hay un ser (ahí) cuya esencia es existir, es decir, estar arrojado al mundo totalmente incierto para él, pero aun así íntimo suyo. Hay, por tanto, una relación inmediata, a teórica, etc. Ahora bien, la otra razón por la que la afirmación es diciente es porque muestra el verdadero sentido del “conocimiento” y su relación con el “ser ahí”, a saber, el hecho de conocer es un modo de ser del “ser ahí” que se funda en un ya-estar-en-medio-del-mundo. Cabe recordar lo ya dicho en el primer capítulo con respecto a las consecuencias que traía la filosofía del sujeto, a saber, el hecho de que el “Yo” se convirtiera en sustrato y fuente de valor de todo, ejerció un giro en la filosofía acentuando el interés sobre el problema del conocimiento. Eso, como se dijo, en virtud de que el “Yo” en tanto conciencia interior marca diferencia con respecto a las demás cosas con las que se encuentra en el mundo; estas cosas serán clasificadas como objetos en oposición al sujeto que las conoce. A esta afirmación se llegó en virtud de la superficialidad con la que se abordó el problema del mundo y, aún más, con el desconocimiento de la estructura del “ser en el mundo”. Así, Heidegger (2016) dirá que:

El conocimiento (voẽiv) del mundo o el “decir” (λόγος) del “mundo” funciona por ende como el modo primario del “ser en el mundo”, sin que se conciba este “ser en el mundo” en cuanto tal (p. 71).

A su vez, Heidegger afirma que la estructura de “ser en el mundo” seguirá siendo inaccesible mientras se siga desconociendo la comprensión ontológica-existencial del

mundo, y mientras se conciba la experiencia del “ser ahí” ópticamente, donde la “relación” se da entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma), sin reconocerle tampoco al “ser ahí” las particularidades que le son dadas a su ser, limitándolo a mero “ser ante los ojos” como el resto de entes. Dicho de un mejor modo: la distancia causada por la mala comprensión limita a lo existente a simple presencia, por un lado, y al “ser ahí” como un sujeto que es pura interioridad encerrada en sí misma, colocado de frente a un mundo que es simple exterioridad. Sin embargo, “el ser ahí” existe (siempre) en el mundo, por lo que “sujeto y objeto no coincide con ‘ser ahí’ y mundo” (Heidegger, 2016 p. 72). La actividad cognitiva del “Yo” es, por tanto, una actitud derivada que se puede expresar en virtud del trato primario, natural y cotidiano que el “ser ahí” establece con el mundo: su relación, como ya se ha dicho, es ateórica e inmediata, encontrándose absorbido por el mundo hasta tal punto de ser lo más cercano ópticamente a él. Si se hablara de un martillo, o de cualquier otro instrumento que comparece en el mundo, el “ser ahí” lo utilizaría en un primer momento, pues de reflexionar, no lo usaría; ya sería en un segundo momento en que no lo necesite, cuando se decida a reflexionar sobre el mismo, tomando una actitud, por extensión, científica.

Se ha examinado hasta aquí el mundo desde el fundamento estructural del “ser ahí” que Heidegger da a llamar “Ser en el mundo” (In-der-Welt-Sein). A su vez, la lectura de éste se ha concentrado en el “ser *en*” el mundo, pero el concepto de mundo como tal (Welt) se dejó a un lado. Ahora es el momento de abordar dicho término, el cual no es para nada limitado, antes bien, cuenta con múltiples acepciones de acuerdo a su función y a lo que abarca; se tiene así que en *El Ser y El Tiempo* (2016) se encuentren variaciones como: mundano, mundaneidad, intramundano, mundo público, mundo circundante, mundo propio, mundo compartido, etc. Las acepciones escritas generan las siguientes preguntas ¿Por qué Heidegger se idea tantas acepciones para lo mismo? ¿Qué

es, a fin de cuentas, el mundo para el filósofo alemán? Antes se podría ofrecer una definición *ex negativo* del mismo y responder, para empezar, que *no* es el mundo, a saber, “no es un lugar que esté ubicado en el espacio y pueda definirse en términos de extensión, relación entre objetos o movimiento” (Estrada, 2005 p. 129). Las definiciones que ofrece la física quedan desde ahora descartadas, pues el mundo no es algo regido por leyes naturales, ni un espacio cerrado en donde están acumuladas las cosas como una especie de caja enorme llena de los más variados entes. Una definición del tipo citado sería, como dice Heidegger, *prefenomenológica*, esto es, una descripción meramente óptica y que no apunta a lo que *es* en realidad el mundo. Heidegger insiste en hacer una descripción fenomenológica, esto quiere decir explicar la estructura ontológica del mundo, y, como dice (2016)

Fijar en conceptos categoriales el ser de los entes “ante los ojos” dentro del mundo. Los entes dentro del mundo son las cosas, cosas naturales y cosas “dotadas de valor”. Su “ser cosas” es el problema... (p. 76).

¿Es acaso el mundo los entes que están dentro de él? Se puede topar con X cosa, pero nunca con el mundo mismo; es así como se llega a la afirmación de que el mundo no son las cosas, al menos en su aspecto existencial. Es decir, quizá muestren lo que se dice un “mundo” pero en su forma más pobre (Heidegger, 2016 p. 77), por ello el filósofo alemán usará para referirse a ellas el término mundo, pero entre comillas. Sin embargo, para Heidegger el mundo (sin comillas) tiene el sentido de un todo significativo donde el “ser ahí” reside, mora y se proyecta. Esto es respaldado por Armando Estrada Villa (2005), quien afirma que el mundo

Debe ser considerado desde el existir, desde la vida fáctica, y también desde las posibilidades de ese existir, de esa vida fáctica, para que el ser humano logre su realización. Estamos arrojados al mundo que es nuestro espacio y posibilidad de alcanzar el pleno desarrollo personal (p. 130).

La “significatividad del mundo” aparece, como concepto, ya antes de *El Ser y El Tiempo* (2016) en algunos de sus cursos, como por ejemplo, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad* (2000). Allí se sostiene que la “Significatividad”

No es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos de otro dominio propio, distinto de otros objetos de otro dominio. Significatividad es como del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir (Heidegger, 2000 p. 111).

Con el término existir Heidegger no solo se refiere a la vida humana, sino también al ser del mundo; ese mundo que, como ya se ha dicho, aparece en tanto “cuidarse” o “curarse de”. Esto logra hacer que el mundo de la cotidianidad sea caracterizado como un “mundo-entorno” (Heidegger, 2000 p.111), es decir, un mundo que interpretado desde el término de la “significatividad”, recuerda a la espacialidad fáctica (el habitar) del “ser ahí”. La relación establecida con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad, de una manera fáctica, pre-teorética; y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos, como se plantea tradicionalmente en la filosofía, la cual tiene un proyecto jerarquizante que desde Platón divide al conocimiento en superior e inferior (o en su expresión griega episteme-doxa), o en la división de sustancias o accidentes. Para contrarrestar esto, Heidegger le devuelve a la significatividad “su dignidad cognitiva” (Llari, 2016 p. 28). Es celebre el ejemplo que proporciona en la obra de juventud ya citada (en el §20), a saber, el contraste entre la descripción teorética de una habitación y de una mesa con los de una experiencia (relación) inmediata con las mismas; en ésta última se capta el existir en su cotidianidad. Así, dice Heidegger, se sabe que en la habitación hay una mesa, pero no una mesa cualquiera entre otras, sino una en la que determinada personada se sienta a escribir o a comer o a coser, etc. Una mesa que se ha colocado en tal posición por tener mejor luz, y a la que se le distinguen ciertas rayas aquí y ahí, ya que los niños juegan con ella. Pero está allí justamente porque le es práctica a los niños, porque allí se sientan

a estudiar, a leer, de modo que es la mesa “y así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad” (Heidegger, 2000 p. 116), y como tal volverá a aparecer, quizá, en un futuro en que ya desgastada y roída por el tiempo sea reducida a otra “cosa”, por ejemplo, un juguete estropeado.

Este análisis reaparece en la obra de 1927, donde sobresalen los términos de significatividad y conformidad. Con respecto al primer término, Heidegger persistirá en que la significatividad constituye la estructura del mundo, esto implica la idea de la vida humana como un todo significativo, en la cual todo “ser ahí” forma parte de un horizonte de sentido en que los significados se aglutinan (Escudero, 2016 p. 210). El concepto de conformidad, por otro lado, ayuda a sustentar la significatividad, pues será el ser de los entes intramundanos sobre la base del cual se les dona libertad en cada caso ya inmediatamente; “guardar conformidad” quiere decir que es la determinación ontológica del ser de estos entes, y no una proposición óptica sobre los mismos. Dicho de otro modo, la conformidad se refiere a un rango ontológico, el cual remite al uso de los utensilios, deja que los utensilios sean lo que son, respetando su específica funcionalidad, ajustándose al modo de ser propio de las cosas y adaptándose a su forma de ser. De esta forma se dirá en la obra de 1927 que:

“conformarse” significa ópticamente: dentro de un fáctico “curarse de”, dejar de *ser* algo “a la mano” tal *como* a la sazón es y *para lo que* es así. Este sentido óptico del “dejar ser” lo tomamos fundamentalmente en un sentido ontológico. Con esto hacemos la exegesis del sentido del previo dar libertad a lo inmediatamente “a la mano” dentro del mundo (Heidegger, 2016 p. 99).

Cabe la aclaración que el término en alemán es el de *Bewandtnis*, el cual cuenta con múltiples versiones en el castellano de acuerdo al traductor. La traducción de “Conformidad” surge, entonces, de la traducción al castellano de José Gaos, la cual resulta bastante atinada si se ve en ella al “ser ahí” que se *conforma* a la situación en el sentido del que se ajusta o se acomoda al modo de ser propio de los utensilios, sin que

esto signifique un “resignarse” a ellos. Es decir, en la obra de 1927, la conformidad se limita a señalar el estado de funcionalidad y utilización de las cosas (utensilios, entes intramundanos), que están *a la mano* del “ser ahí”, el cual es a quien en últimas se le refiere todos los utensilios, el “por mor de” (das Worumwillen).

Pero aquí surge la pregunta ¿Por qué es al “ser ahí” a quien en última instancia se refiere todo? ¿Por qué no a la naturaleza? O en caso de que sea inválida ésta última por X o Y motivo ¿Por qué no a las cosas mismas, a los utensilios? Estas preguntas ya se encuentran medianamente justificadas: porque el “ser ahí” habita el mundo, es decir, se cuida de él y se proyecta en él. Pero para que se pueda responder de un mejor modo estas incógnitas es necesario traer a colación términos que hasta ahora solo han sido ligeramente expuestos, como por ejemplo el de mundaneidad. De hecho, Heidegger insistirá en que si acaso ha habido malas exegesis del mundo se debe al pasar por alto dicho fenómeno que recae sobre el “ser ahí” solamente; lo demás son seres “ante los ojos” o como vulgarmente se les conoce, cosas. Sin la existencia del “ser ahí” no habría propiamente mundo, existe un “mundo” como compendio de cosas, pero no están cobijados por una estructura ontológica-existencial.

Ahora bien, puesta en evidencia la inevitable copertenencia “ser ahí”-mundo (la mundaneidad del mundo) Heidegger hablará del vínculo más próximo (y profundo) en un principio entre el ser ahí y su mundo: el mundo circundante (Umwelt). Éste, envuelve al “ser ahí” de manera inmediata, y la manera en que se relacionan es a partir del “andar” (Umgang). Heidegger (2016) dirá que:

La exhibición fenomenológica del ser de los entes que hacen frente inmediatamente va a ponerse por obra siguiendo el hilo conductor del cotidiano “ser en el mundo” que también llamamos “andar” *por* el mundo y “andar” *con* los entes intramundanos. Este “andar” se ha dispersado ya en una multiplicidad de modos del “curarse de” (Heidegger, 2016 p. 80).

Aunque parezca ya demasiado evidente, éste “andar” *por* el mundo no quiere decir otra cosa que estar en movimiento, es decir, reafirma su constante “curarse de” su mundo. Por otra parte, la afirmación “andar” *con* los entes intramundanos es un poco más problemática, ya que implica para empezar que la forma inmediata del “andar” es el “curarse de” que manipula, que usa y que tiene su “peculiar conocimiento”; conocimiento, por supuesto, de esas mismas cosas que se manipulan, los entes “a la mano”. De la afirmación anterior se tiene que, como ya venía diciendo en los párrafos 12 y 13, se debe apelar en primera instancia a lo inmediato, a lo práctico, y no darle preponderancia en un primer momento al saber teórico; además se debe prestar atención a las “cosas” ya mencionadas, puesto que “solo se hacen accesibles en un sumirse en semejante ‘curarse de’” (Heidegger, 2016 p. 80). Esto quiere decir que si se está afuera, no podrían distinguirse, algo de principio absurdo pues ya siempre estamos sumidos en el mundo cotidiano, incluso en las cosas más sencillas: abrir una puerta, sentarse, preparar café. Lo que no se distingue es que incluso allí, en aquellas acciones superfluas, se da la manipulación de objetos, por ejemplo, al abrirse la puerta *se usa* la perilla, o al sentarse *se usa* la silla y al preparar café *se usa* la cafetera. Estas cosas salen al encuentro del “ser ahí” cotidiano, lo recubren. Pero se debe insistir en que hay que prestarles particular interés a estos. Pero ¿por qué? ¿Qué clase de cosas? Ya se sabe que son las cosas que se manipulan, que se usan. Por lo tanto, se debe descartar la definición de las mismas como “cosas” en tanto “res” en el sentido de materia, de cosa que posee en sí misma extensión, yuxtaposición, sustancialidad, etc. Esta definición categorial, aunque no se encuentra errada por completo, deja de lado lo propio de las cosas que se manipulan. Para referirse a la forma en que se debe pensar en estas cosas, Heidegger (2016) va a recurrir al término usado por los griegos para nombrarlas

Los griegos tenían un adecuado término para “cosas”: *πραγματα*, 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 específicamente “pragmático” de los *πραγματα* y los definieron “inmediatamente” como “meras cosas”. Nosotros llamamos a un ente que hace frente en el “curarse de” “útil” (Heidegger, 2016 p. 81).

Como se afirmó, estas cosas que reciben el nombre de útiles son de las que el “ser ahí” se cura en su “andar”. Es decir, este aprehende las cosas en tanto que se apropia de ellas en la acción, y no en un sentido temático. Dicho de otra manera, el “ser ahí” en “semejante ‘andar’ usando se somete el ‘curarse de’ al para constitutivo del útil del caso” (Heidegger, 1927 p. 82). De hecho, Heidegger insiste en esto diciendo que cuanto menos se mire una cosa, cuanto mejor se la agarre y se use, tanto más original se vuelve el atenerse a ella; inclusive en situaciones específicas las cosas dejan de ser objetos de cognición. Piénsese, por ejemplo, en los objetos que salen al paso en un entorno donde ya se está absorbido y se desenvuelve sin mayores dificultades, por ejemplo, un docente en una universidad: cruza por los pasillos, usa la computadora, el proyector de video sin mayor problema. Ahora bien, esto implica una pregunta bastante relevante ¿Entonces de qué manera se anuncia el mundo a través de los útiles si estos parecen pasar desapercibidos? Para responder esta pregunta es necesario mencionar una particularidad en la concepción de los útiles, a saber, su misma insistencia en el usar el plural de dicha palabra, y no su singular. Es perfectamente posible hablar de un útil en particular (la mesa, la caja, el martillo), sin embargo, a su ser les es inherente siempre un *todo útiles* en que puede ser este útil que es. Para Heidegger (2016)

El útil, respondiendo a su “ser útil”, “es” siempre *por* la adscripción a otro útil: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas cuarto. Estas “cosas” jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto. Lo que hace frente inmediatamente, si bien no aprehendido temáticamente, es el cuarto, pero tampoco este como lo “entre las cuatro paredes” [...] sino como útil para habitar o habitación. (p. 82).

Todos los utensilios que se han mencionado en esta cita, a saber, los pertenecientes a la habitación, así como los que se pueden describir en cualquier entorno, forman parte

de una totalidad de utensilios que se manifiestan en su ser para-algo, es decir, que cumplen cierta función. Heidegger llega a usar el ejemplo del martillo: el martillo mismo es el que descubre la específica “manejabilidad” de sí mismo, esto refiriéndose a su estar previo a la reflexión, y en su usarse *para*. Dicho de otro modo, en el *martillar* se descubre el martillo, en su uso directo. Esto, en el lenguaje heideggeriano, se traduce en términos de “a la mano” (Zuhandenheit). Ahora bien, este fenómeno

Ni es aprehendido teóricamente, ni es ello mismo inmediatamente tema “visto en torno” para el “ver en torno” peculiar de lo inmediatamente “a la mano” es retraerse, por decirlo así, en su “ser a la mano”, para ser justa y propiamente “a la mano”. Tampoco aquello que se detiene inmediatamente el cotidiano “andar” son los útiles mismos para obrar, sino que es la obra, lo que hay que producir en cada caso, aquello “de” que primariamente “se cura” y por ende es también primariamente “a la mano” (Heidegger, 2016 p. 83).

Recuérdese que es en el trato (en el “andar”) con los entes “a la mano” donde justamente el ser de estos se da a conocer, y es que, de no ser así, serían considerados como entes “ante los ojos” (Vorhandenheit) fenómeno que, por cierto, es bien diferente. Continuando con el ejemplo de Heidegger, el martillo, se puede clarificar esta diferencia: si se tematiza, se objetiva como colocándose en frente, se le reduce a su simple materialidad. Nótese la manera en que expresa Heidegger ambos conceptos en su idioma original: Zuhandenheit (“a la mano”) y Vorhandenheit (“ante los ojos”), ambos se componen del sustantivo plural “die Hände” manos, más el “heit” cuya función (o una de las funciones) en la lengua germana es de facultar determinada cosa, como en el caso del sufijo en español “-dad”. En este sentido, ambos tendrían la facultad de ser a la mano. Pero fíjese en el prefijo que los encabeza: para el fenómeno de lo “a la mano” está el zu (Zu-handenheit), y para lo “ante los ojos”, vor (Vor-handenheit). La preposición del segundo término se traduce frecuentemente por el adverbio “frente a” o bien, “delante de”; así se puede notar que lo “ante los ojos” son las cosas que están ahí delante sin más y que tienen el carácter ontológico de la simple presencia, reflejando un

comportamiento más bien de orden contemplativo y teórico. Aquí cabe la anotación hecha por Escudero (2009) que la actitud teórica de este modo fundamental del comportamiento del “ser ahí” ignora la “totalidad referencial en la que se mueve la ocupación diaria de la vida cotidiana” (p. 190). Por otro lado, se tiene el concepto de “a la mano” que contiene en su versión original el prefijo Zu, el cual cuenta con diversas variantes en dicha lengua. Sin embargo, en relación con el concepto se puede rescatar la traducción del adjetivo “zu Hand” que traduce literalmente “a mano”, también su traducción como “para” e incluso la preposición “um-zu” que remite a la finalidad, y no meramente a un “para” de la acción del utensilio. En este sentido, Zuhandenheit remitiría al comportamiento práctico y poético del “ser ahí”. Ahora bien, no es que al hacer uso del utensilio se comporte el “ser ahí” ciegamente; todo lo contrario, implica un “ver en torno”, que le da esa específica adaptación a las cosas que posee. Este “ver en torno” se dice en alemán “Umsicht”, y es introducido en los cursos de la posguerra de 1919 con el fin de describir el simple mirar alrededor, y reaparece en el Informe Natorp para contrastarlo con el término “Hinsicht” que sería, de igual modo, contemplación. Pero éste último en un sentido de inspección, mientras que Umsicht alude al modo de “andar” con los utensilios, es decir, al modo de tratar el mundo que “se guía por la habilidad con que nos desenvolvemos ante las situaciones de la vida diaria” (Escudero, 2009, p. 171). Desglosando dicho término se tiene que está compuesto por un prefijo, Um, el cual significa alrededor o entorno, que ya se había visto en el concepto de mundo circundante (Umwelt) y “Sicht” que significa visión, y que está emparentado con el verbo alemán “sehen” que se traduce como ver. Esto es importante, puesto que el hecho de que se parta de dicho verbo no significa que implique una percepción visual; antes bien, ese “ver en torno” “alrededor visto” son sinónimos de inteligencia práctica, de estar capacitado para. Esta expresión

heideggeriana se asemeja con el neologismo anglosajón “Know-How” (saber cómo) que hace referencia a un saber hacer algo de manera fácil y eficiente. Ahora bien, ese “algo” que se *hace* es la obra, es a esta a lo que responde la manipulación de utensilios. Esto quiere decir que si se manipula este conjunto de utensilios en vez de aquel es porque se hace pensando en aquello que se quiere conseguir; dicho de otro modo, no son tanto los utensilios concretos los que ocupa al “ser ahí”, sino la obra misma. Ésta es el fin, mientras que el utensilio es, por decirlo de alguna manera, el medio. En el *Ser y Tiempo*, Heidegger (2016) dirá que:

La obra que hay que producir es el “para qué” del martillo, del cepillo, del carpintero, de la aguja y en cuanto tal tiene por su parte la forma de ser de útil. El zapato que hay que producir es para portarlo, el reloj ya acabado para saber el tiempo. La obra que hace frente principalmente en el “andar” “curándose de [...]” permite que en el “ser empleable” que es esencialmente inherente cohaga frente en cada caso ya el “para qué” de su “ser empleable” (p. 83).

El “para-qué” es, como muestra la cita, el elemento al que remite la obra. A su vez, la obra también remite a un “de qué” (Woraus), esto es, al material del que está compuesto. Un ejemplo sería un pullover, éste es *para* abrigarse y está hecho *de* algodón. En el ejemplo se encuentra, implícito, un fenómeno importante en el asunto que engloba a los utensilios, a saber, el co-descubrimiento de la naturaleza, a partir de la “manejabilidad” de los mismos utensilios. Es decir, el hecho de que para crear o cubrir sus necesidades el “ser ahí” recurra a determinadas cosas de la naturaleza, muestra un descubrir de nuevo a la naturaleza, y no solo en un sentido de explotación como podría parecer, sino que también muestra la necesidad de guarecerse de algunos fenómenos naturales. Así

Un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones públicas de alumbrado, la oscuridad, es decir, la específica alternación de la presencia y la ausencia de la luz del día, la “posición del sol” (Heidegger, 2016 p. 84).

De modo que la naturaleza se manifiesta en tanto objeto de la ocupación, que le ofrece al “ser ahí” la oportunidad de reconocerse como actor comprometido en un mundo articulado por un “todo” significativo (Umwelt). El “para qué” que se mencionaba anteriormente, también hace referencia a la persona que porta la obra. De modo que así se tiene varios elementos de referencia: el “para qué” que refiere a la obra producida, a su utilidad, servicio o empleo; también refiere al “de qué”; a la persona que usa o lleva la obra producida, y en consecuencia refiere tanto a una esfera privada del mundo como a una pública, en estas dos “clases” de mundo puede comparecer el mismo. Y por últimas, co-descubre la naturaleza. Todas éstas referencias son, a simple vista, irreconocibles, pues al igual que lo “a la mano” en función de su hacer se le olvida su ser “ante los ojos”, de ese mismo modo, las referencias pasan de largo cuando se enfoca en el utensilio o en la obra misma. El hecho de que pase tan desapercibido, conlleva a la pregunta de si acaso existe tal fenómeno, o si es un mero invento de Heidegger. La referencia, empero, es reconocible desde un análisis *ex negativo* de los utensilios; o en palabras de Heidegger (2016)

Las “referencias” mismas no son objeto de consideración sino que son “ahí” en el someterse, “curándose de”, a ellas. Pero en una perturbación de la referencia, en inempleabilidad para..., se vuelve la referencia expresa. Aunque sin duda todavía no como estructura ontológica, sino ónticamente para el “ver en torno” que tropieza con el estar estropeado del instrumento (Heidegger, 2016 p. 88).

Es decir que en el “andar” del “ser ahí” curándose del mundo se topa con los utensilios que ve en torno (Umsicht) y al fijarse que uno de ellos no funciona, perturba la referencia de los utensilios que lo conforma. Esto, a su vez, recuerda que antes de ser “a la mano” determinados entes, también son “ante los ojos”; Heidegger lo expresa como aquello que en el “andar” se presenta como lo “no a la mano”, como lo inempleable, e incluso como aquello que falta en absoluto. Esto “no a la mano” perturba y hace visible la menesterosidad de aquello de lo que “hay” que curarse, no solo

recordando su “ser ante los ojos”, sino también su estar pendiente (Heidegger, 2016 p. 87). El modo en que se expresa este “no ser a la mano” puede ser muy diverso; por ejemplo, como un utensilio que no puede emplearse, ya que se encuentra averiado y entonces su disfuncionalidad pone en evidencia su carácter de lo “no a la mano”; o también como un utensilio que no se halla a la mano, un ejemplo de este sería el control remoto perdido del televisor: no es que esté averiado, sino que su ausencia recuerda su carácter de lo “a la mano”; y por último se encuentran los utensilios que obstruyen el “curarse de”. Escudero (2016) ofrece un ejemplo muy claro de esto, a saber, el de una llanta de bicicleta pinchada: al chequear como se encuentra la cámara interna de la llanta, se cae en la cuenta de la función de la misma. Asimismo, cuanto más se tarde en reparar o cambiar por una nueva, más apremiante se hace la disfuncionalidad del utensilio. Estas formas privativas de lo “a la mano” son lo que Heidegger llamará: la “sorpresa”, la “impertinencia” y la “insistencia”, así

En la “sorpresa”, la “impertinencia” y la “insistencia” pierde en cierto modo o “a la mano” su “ser a la mano”. Más este mismo es comprendido, si bien no expresamente, en el andar con lo “a la mano”. No desaparece, simplemente, sino que se despide, por decirlo así, en la “sorpresa” de lo inempleable (Heidegger, 2016 p. 88).

Surge, entonces, la pregunta de por qué tienen relevancia estos diferentes modos privativos en los que se enuncia el mundo. La respuesta será que en estos fenómenos se halla patente el carácter estructural de las referencias de lo “a la mano”; pues, como ya se sabe, “la estructura del ser de lo “a la mano” como útil está determinada por la “referencia” (Heidegger, 2016 p. 88). Es decir, todo útil se refiere a otro, el cual a su vez se refiere a otro, y se sigue de este mismo modo hasta llegar finalmente al “ser ahí” quien es, como ya se dijo “por mor de” los útiles. De esta manera se tiende a que todo lo que el “ser ahí” hace, está motivado por su propio ser futuro, y cuando el útil del que se sirve para “curarse de” algo no funciona, recuerda por un lado a todo lo que este mismo

remite, y por otro lado puede dar cabida a la teorización del mismo; pues recuerda aquel contexto pragmático como un todo ya divisado de antemano: el mundo que antes aparecía implícito, ahora se hace explícito

Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser “abierto”. Con la accesibilidad de los entes “a la mano” del mundo para el “curarse de” “viendo en torno”, es en cada caso ya “previamente abierto” al mundo (Heidegger, 2016 pp. 89-90).

Esto no hace más que reafirmar lo que ya se venía diciendo, a saber, así como los utensilios se presentan en un primer momento de manera inadvertida, de igual modo el mundo está primariamente abierto para el “ser ahí” sin que este lo reconozca. El “ser ahí” se halla, por tanto, absorbido en el mundo, pero en un “absorberse no temáticamente sino ‘viendo en torno’” (Heidegger, 2016 p.90). El cuidarse se da en una familiaridad con el mundo, familiaridad que obliga a dicho ente a perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo. Aquí le surge a Heidegger la pregunta ¿Cómo comprender más detalladamente la totalidad de “referencia” en que “mueve”, y cuyas posibles rupturas empujan hacia el primer término el “ser a la mano? Y al tratar de responder a esto va a analizar más a fondo el fenómeno de referencia y, también, el de la señal; con dicho término, Heidegger se está refiriendo a cómo en determinadas ocasiones un ente “a la mano”, un utensilio, hace referencia implícitamente a otro, tomando así la función de señalar. Cuando se usa dicho término (señalar) no se está asumiendo de una manera contraria a lo convencional, pues Heidegger utiliza en su versión original el término de “Zeigen” que significaría, además de señalar, indicar e incluso mostrar. Para Heidegger, “todo señalar es un ‘referir a...’ (Heidegger, 2016 p. 91). Piénsese, por ejemplo, en las señales de las banderas, los lazos de luto e incluso – aunque parezca obvio– las señales de tránsito. Hay muchas clases de señales: las hay anunciadoras, prospectivas, retrospectivas, indicadoras, distintivas; Heidegger escoge entre todas para hacer un análisis fenomenológico de la señal: el de la señal roja o lo

que se conoce en la actualidad como direccionales de los autos. De ésta señal, dirá el filósofo alemán que

Es un útil que no es “a la mano” solo en el “curarse de” peculiar del conductor (el conducir). También los que no van en el vehículo –y justamente ellos– hacen uso de este útil, a saber, en el modo de apartarse hacia el lado correspondiente o de quedarse parado (Heidegger, 2016 p. 92).

Este fenómeno no deja de ser particularmente interesante cuando se habla de la espacialidad del ente “a la mano”. Sin embargo, a este se volverá después, por el momento cabe fijarse en el análisis fenomenológico de dicho fenómeno, el cual no solo le sirve al “ser-ahí” para “curarse de” *conducir*, sino también a otros para saber qué hacer. Para clarificar esta idea, se pondrá en movimiento el ejemplo de Heidegger; suponga que un conductor X debe girar a la derecha, y hace (él) uso de la señal “direccional” para aclarar-le al otro conductor Y, de esta manera éste último conductor sabrá responder con mayor eficacia a dicha situación, siempre y cuando esté familiarizado con dicha señal. Además, en dicho “señalar” se recuerda los fenómenos de significatividad, conformidad y referencia, puesto que implican un dejar ser un utensilio en un todo significativo que, en este caso sería el contexto de los medios de locomoción y de las reglas de tránsito. El filósofo alemán dirá que el fenómeno de señalar se encuentra fundamentado en la estructura del útil, o más bien, en el “servir para” del mismo, sin que esto sea la única pauta para ser un ente que indique determinada cosa. Heidegger trae a colación el ejemplo de un martillo: éste útil se encuentra constituido por su “servir para” y sin embargo no se habla de él en tanto señal.

El “referir a...” que es el señalar es la concreción óptica del “qué” de un “servir para” y destina un útil a este “qué”. La referencia “servir para” es, por lo contrario, una determinación ontológico-categorial del útil tal que el “qué” del “servir para” cobre su concreción en el señalar (Heidegger, 2016 p. 92).

La señal cuenta, entonces, un *carácter* referencial como cualquier otro utensilio y además de éste, también cuenta con la *función de referenciar*. Esto se entiende de un

mejor modo a través de un ejemplo: en el caso del *carácter* referencial se puede remitir al martillo, y recordar que en tanto ente “a la mano” “sirve para” martillar *algo*, ese algo puede ser un clavo, que hace referencia a una pared, y ésta a una habitación, y así se continúa hasta llegar al “ser ahí”. Sin embargo, la función de referenciar es una característica diferente, puesto que sirve para abrir el mundo en que se desarrolla la acción; dicho de otra forma, es un contexto con sentido donde esa acción (la de encender la direccional) da pie para actuar de determinada forma. A esto se le puede llamar “horizonte previamente abierto” (Escudero, 2016 p. 201) y responde a la pregunta de ¿en qué consiste el señalar de una señal? Sin embargo, esto implica que, según Heidegger, no puede responderse hasta que se determine la forma de “andar” con el útil-señal. Así, dirá Heidegger, el sentido o significado de una señal reside en el específico trato que se tiene con la misma en el “andar”. Las señales

Permiten que se vuelva accesible un plexo de lo “a la mano” de tal manera que el “andar” “curándose de” se da y se asegura una orientación. La señal no es una cosa que está con otra cosa en la 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”* (Heidegger, 2016 p. 93).

Cuando se dice “plexo de lo ‘a la mano’” se refiere a la cualidad que tiene la señal para reunir en sí un conjunto de utensilios y orientarnos en el “andar” del “ser ahí”. El señalar es, por tanto, un útil que lleva a una circunspección explícita de un todo de útiles, logrando así que por medio de él estos comparezcan. Aunque también hay gran diversidad de señales en donde se cumple una función específica: ese es el caso de las señas anunciadoras y prospectivas. Con respecto a la primera, su característica principal es señalar “lo que viene”, pero no en el sentido de aquello a lo que viene a ponerse en frente, sino para lo que está esperando el “ser ahí” o para lo que no está preparado. Por otro lado, la señal prospectiva se hace accesible al “ver en torno” lo que pasó y se acabó. La insistencia de estas señales en la vida diaria del “ser ahí” es más comprensible

que las mismas descripciones ofrecidas por Heidegger, las cuales suenan demasiado abstractas para referirse en última instancia a algo en lo que siempre se está envuelto pragmáticamente. Las señales señalan siempre “primariamente aquello “para lo que” se vive, en lo que se detiene el ‘curarse de’, con lo que nos conformamos” (Heidegger, 2016 p. 94); y esto resulta más claro en la invención de las señales, las cuales “no caen del cielo, [ni] son simples objetos de contemplación” (Escudero, 2016 p. 201), antes bien, como ya se ha dicho, su carácter es sobre todo pragmático, pues su creación se da en y por un “cuidarse de” un mundo circundante, que necesita poseer a la mano la posibilidad de hacer que en todo momento se anuncie en el “andar”. Cabe recordar que, dado que el ente “a la mano” se da inmediatamente, se le comprende de una manera pre-reflexiva, y en ese sentido se hace necesario la señal, pues destella el ente “a la mano” que había pasado inadvertido; por eso, para Heidegger, la señal “tiene que pensar en que sea algo que sorprenda” (Heidegger, 2016 p. 94). O dicho de una mejor manera, haga que lo “a la mano” llame la atención. Sin embargo, en cuanto a la relación señal-útil, Heidegger (2016) dirá que

La invención de señales no necesita llevarse a cabo de tal manera que sea forzoso producir un útil antes no “a la mano”. Las señales surgen también cuando se toma por señal algo ya “a la mano”. En este modo revela la invención de señales un sentido todavía más primitivo (p. 94).

Esto quiere decir que la señal puede partir de un ente “a la mano”, es decir, que no solo cumple la función de “llamar la atención” sobre un conjunto de entes, sino que, apropiándose de uno de ellos, la señal podría anunciar a otros. En palabras de Heidegger, la señal se vuelve accesible en virtud de su ser “a la mano”. Asimismo, cuando habla Heidegger de “primitivo” en la cita, hace referencia a como en el “ser ahí” abunda el uso de las señales, entre las cuales podría destacarse, por ejemplo, los fetiches y amuletos. Estos tampoco son entes mediatos al “ser ahí”, pues siguen perteneciendo a

esa esfera primaria del “ser en el mundo”. Esto recuerda que la señal misma puede para el hombre primitivo

Representar lo señalado no solo en el sentido de reemplazarlo sino de tal manera que la señal misma es siempre lo señalado. Pero esta notable coincidencia de la señal con lo señalado no radica en que la cosa-señal ya haya experimentado una cierta “objetivación”, sea experimentada como pura cosa y puesta con lo señalado en la misma región del ser, la de lo “ante los ojos” (Heidegger, 2016 p. 96).

Esto quiere decir que la coincidencia no se halla en virtud de una objetivación, sino en la falta de la misma. Heidegger encuentra una triple relación entre la señal y la referencia: lo primero, la señal está fundada en la estructura pragmática en general; segundo, la señal supone un complejo de utensilios y un contexto de referencias; y tercero, la señal le abre al “ser ahí” el mundo circundante y le permite orientarse en él. O como él mismo lo dice: “se vuelve el mundo circundante en cada caso expresamente accesible para el “ver en torno” (Heidegger, 2016 p. 97).

Hasta el momento este capítulo se ha concentrado en definir el mundo e indagar la estructura ontológica del mismo, analizando qué tipo de entes comparecen en él. Este hilo conductor llevó al concepto de “Mundaneidad” y al de mundo circundante, el cual es el más inmediato al “ser ahí” y en el que éste se “cuida de” las cosas. Se analizó, a su vez, a qué clase de cosas se refiere Heidegger, y a los fenómenos que implican: el de la referencia, señal, conformidad y significatividad. Lo que ahora se hará, para ir cerrando este capítulo, consistirá en exponer la espacialidad propia tanto de los entes “a la mano” como la del “ser ahí”, cerrando con la distinción que existe entre la espacialidad de éste último en relación al espacio “objetivo”. Anteriormente ya se había hablado de la espacialidad de lo “a la mano” cuando se afirmaba una inmediatez de dicho utensilio con respecto al “ser ahí”; es por esta razón que la relación del “ser ahí”-útil es preteórica, pues dicho ente se da *inmediatamente*, pero este “inmediatamente” se

refiere más a un fenómeno de medición, que aun carácter temporal. En este sentido, se habla de una inmediata cercanía, pues el mundo circundante se halla poblado de utensilios a la disposición del “ser ahí”, que terminan siendo unos más próximos a otros en virtud del uso; dicho de otro modo: la proximidad de cualquier ente “a la mano” se encuentra determinada por el uso y por la manipulación del mismo. De hecho, la misma expresión, el ente “a la mano”, ya deja entrever ese carácter de medición:

Esta cercanía del útil dotada de dirección significa que el útil no se limita, siendo “ante los ojos” en algún lugar, a tener éste en el espacio, sino que en cuanto útil es esencialmente colocado, puesto, instalado, situado. El útil tiene su “sitio”, o bien “está por ahí”, lo que es fundamentalmente distinto de un puro estar en un lugar cualquiera del espacio (Heidegger, 2016 p. 117).

Aquí lo que hace Heidegger es marcar la diferencia entre la concepción vulgar del espacio con respecto a la manera en que el espacio se presenta en el ente “a la mano. La diferencia reside en que el tipo de espacialidad propio de dicho ente es la cercanía (Nähe). Esta espacialidad es de carácter pragmático, y tiene un nivel existencial que determina el lugar de un utensilio. La otra espacialidad, la que en la cita anterior se haya expresado como un “puro estar”, se refiere a un espacio tridimensional de la geometría que revela un nivel categorial del mismo y que solo determina la mera posición de un ente. Cabe hacer hincapié en el término “sitio”, ya que involucra dicha concepción existencial; y que ubica el ente “a la mano” cuando se reconoce su “servir para”, acomodándose en un “ahí” o “aquí”. Este sitio hace referencia, como ya se sabe, a un todo de útiles. Dicha referencia supone un adónde, el cual es conocido como “Paraje”.

“En tal paraje” no quiere decir sólo “en tal dirección”, sino al par dentro del círculo de algo que se halla en la dirección mentada. El sitio, constituido por la dirección y la lejanía [...] tiene ya su orientación por respecto a un paraje y dentro de éste. Lo que llamamos un paraje tiene que ser ya descubierto, si ha de ser posible señalar y hallar los sitios de una totalidad de útiles a la disposición del “ver en torno” (Heidegger, 2016 p. 118)

El paraje (die Gegend) es, entonces, el horizonte de pertenencia pragmática de los entes intramundanos que se hallan de antemano en el campo de ocupación en el “andar”. Para hacerlo más entendible, es oportuno compararlo con las otras formas en que nombra Heidegger el lugar espacial de lo “a la mano”. Lo que se conoció como “puro estar”, es decir, el espacio categorial de los utensilios, Heidegger lo llamará en su lenguaje original, “Ort”. Esta clase de ubicación, como se dijo, concibe al útil en un espacio físico, y matemático; en contraste, se tiene el lugar existencial que le llama “Platz” que recuerda a un lugar específico y propio. De hecho, en la lengua germana ya existe esa distinción, otorgándole a éste último como una especie de pertenencia. Y por último se tiene el de “Stätte” que se toma como “paraje” en la traducción de José Gaos (2016). Pero que también puede ser asimilado como “morada”, y “lugar”, los cuales engloban lo “a la mano”, pues la especialidad específica de un conjunto de utensilios es un paraje. Es por esto que para determinar el lugar (Platz) de un útil se tiene que haber abierto el paraje en que se ubica aproximadamente dicho utensilio. Heidegger se hace la pregunta de cómo se hace visible el paraje, a lo que responde que solo se hace visible

En el modo del “sorprender” cuando el “ver en torno” descubre lo a la mano” en los modos deficientes del “curarse de”. Al no dar con algo en *su* sitio se vuelve a menudo expresamente accesible por primera vez el *paraje* del sitio en *cuanto tal* (Heidegger, 2016 p. 119).

Si se recuerda la manera en que quedaba en evidencia el carácter referencial de lo “a la mano” se distinguirá en la cita algo similar, a saber, a través de las disfuncionalidades de los utensilios queda expuesto el paraje. Este análisis muestra que el espacio del mundo circundante se funda en última estancia en el fenómeno de “ser en el mundo” del “ser ahí”. Ahora bien, así como ser “a la mano” no es un estar en un sitio en el sentido físico, tampoco el “ser ahí” está en un lugar del espacio cósmico, como un “ahí entre” estático. Esto no quiere decir, tampoco, que su espacialidad sea la misma de un ente “a la mano”, pues estos son carentes de mundo, y no se “cuidan de”, antes bien son los que

salen al encuentro. El “ser ahí” se encuentra en el mundo en un “andar en torno”, y en ese andar, en ese movimiento, se está des-alejando de las cosas y aún más, direccionándose. El “ser ahí” está ya siempre en medio de las cosas, involucrado en situaciones y absorto en su “curarse de” el mundo que le circunda, es por eso que su especialidad se despliega en tanto una actividad. Cuando se dice “actividad” puede sonar un poco raro, sin embargo, con ello se hace referencia al carácter existencial, vivencia, pragmático del espacio del “ser ahí”. Estos elementos se reúnen en los conceptos ya mencionados de des-alejamiento y direccionalidad. Con respecto al primero, Heidegger (2016) dirá que:

“Desalejar” quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento. El “ser ahí” es esencialmente: des-alejador: en cuanto es el ente que es, permite que en cada caso hagan frente entes en la cercanía. El des-alejamiento descubre la lejanía (p. 120).

Pero este des-alejamiento no se debe entender como una simple distancia geométrica, es decir, que no implica necesariamente una lejanía de “a la mano”. De hecho, dirá Heidegger, dicha lejanía no se toma nunca como una distancia, ya que el “ser ahí” maneja en su cotidianidad una peculiar y perfecta precisión al menos si de distancia se trata. Pero esa distancia corresponde a un ente hacia el que se va en el “curarse de” con su “ver en torno”. Como insiste el filósofo alemán, es una clase de duración que en su interpretación se encuentra atravesada por la forma de “cuidarse de” que tiene el sujeto. Así:

Andando sus caminos, no recorre el “ser ahí”, como si fuese una cosa corpórea “ante los ojos”, un segmento del espacio, no “devora kilómetros”; el acercamiento y des-alejamiento es en cada caso “ser, curándose de, relativamente a” lo acercado y des-alejado (Heidegger, 2016 p. 121).

De hecho, es en virtud de esta comprensión de la espacialidad del “ser ahí” por lo que se puede explicar aquella extraña prolongación o reducción del tiempo cuando se emprende una determinada actividad. Heidegger trae a colación el ejemplo de transitar

un camino que “objetivamente” parece largo, y que se le hace corto a la persona que lo transita. Esto lo hace para reforzar la idea que las cosas “ante los ojos” que se conocen entre comillas como objetivas no se identifican con la lejanía y cercanía de lo “a la mano” dentro del mundo. Pero aquí surgiría la pregunta proveniente de las ciencias exactas ¿Acaso ésta concepción espacial no es meramente subjetiva? De hecho, el tono de la pregunta, ese “meramente” insinúa, además de un desprecio por lo subjetivo, una primacía de la naturaleza. Sin embargo, Heidegger responderá a esto que la medición propia del “ser ahí” que es, en efecto, subjetiva, descubre “lo más real de la ‘realidad’ del mundo” (Heidegger, 2016 p. 122). Se está, entonces, en un des-alejamiento constante, en virtud de la tendencia esencial que tiene el “ser ahí” a la cercanía. Pero ¿Qué es lo más cercano al “ser ahí”? O mejor ¿Dónde se halla lo más cercano a éste? Lo más cercano termina siendo, curiosamente, lo que no está más cerca sino lo que está a una distancia prudente. Dicho de otra manera: lo “más cercano” al “ser ahí” se encuentra en lo que está levemente distanciado, pero que aun así se tiene posibilidad media de alcanzarlo, cogerlo, verlo. Piénsese, por ejemplo, en unas gafas y un cuaderno ¿cuál de los dos se encuentra más cerca? En efecto serían las gafas, al menos si se está hablando de una cercanía “objetiva”. Pero lo cierto es que, para Heidegger, lo más cercano sería el cuaderno. La razón que ofrece Heidegger (2016) es que

Cuando el “ser ahí” trae, en el “curarse de”, algo a su cercanía, esto no significa fiar nada en un lugar del espacio situado a la mínima distancia de algún punto del cuerpo [...] el acercamiento no se orienta por la cosa “yo dotado de un cuerpo”, sino por el “ser en el mundo” “curándose de”, es decir, por lo que en cada caso hace frente inmediatamente en este ser (p. 123).

Pero no es que este des-alejarse sea un capricho, como si el “ser ahí” deambulara por sus des-alejaciones; antes bien, todo desalejamiento posee una direccionalidad. Esa direccionalidad requiere una orientación fija, como lo sería la de izquierda o derecha fijas; este tema (el de las direcciones derecha-izquierda) ya había sido tratado por

Heidegger anteriormente con la finalidad de rebatir la postura Kantiana de que izquierda y derecha son meros estados subjetivos. Para Heidegger dichas direcciones no son subjetivas, ni se hallan determinadas por la corporalidad

Derecha e izquierda no son nada “subjetivo” para lo que tenga el sujeto un sentimiento especial, sino que son direcciones de ser del “ser ahí” “en una dirección” dentro de un mundo en cada caso ya “a la mano” (Heidegger, 2016 p. 124).

Heidegger se servirá de un ejemplo para clarificar su punto; este consistirá en la suposición de una persona que entra a un cuarto oscuro (pero conocido) y que durante su ausencia fue trastocado, de tal manera que lo que estaba a la derecha está ahora a la izquierda. De nada sirve, dirá el filósofo alemán, servirse de las manos para orientarse y decir “esta es la izquierda” o “esta es la derecha”, mientras no se dé con un objeto determinado, no se sabrá. La idea de fondo que se quiere comunicar es que el “ser ahí” siempre orienta necesariamente a partir de y en un ser ya en un mundo. Y así, a partir de esa orientación previa, resulta posible moverse en una dirección u otra. En palabras de Heidegger (2016)

El estar dirigido según la derecha y la izquierda se funda en la esencial “dirección” del “ser ahí” en general, codeterminada esencialmente a su vez por el “ser en el mundo” (p.125).

Ha quedado claro, entonces, que el des-alejamiento y la dirección son las formas que constituyen la espacialidad del “ser ahí”. Teniendo esto en cuenta, más la explicación de la espacialidad de lo “a la mano” dentro del mundo, se sientan las bases para poner de manifiesto el fenómeno de la espacialidad del mundo en un sentido ontológico, por un lado; y objetivo, por el otro. La diferencia no reside, meramente, en el concepto de “espacio”, sino también del concepto de mundo; pues se tiene sabido que el “ser ahí” en tanto que es un “ser en el mundo” ha descubierto en cada caso ya un “mundo”. Pero este mundo entre comillas, como ya se dijo, es un mundo en el que se reúne la totalidad de

los entes, y el cual se caracteriza como un dar libertad a los entes en referencia a una totalidad de conformidad. Es decir, en este “mundo” se deja que las cosas sean; estas cosas, como se ha insistido infinidad de veces, son los entes “a la mano”. Estos solo son posibles en virtud de que hay un “ser ahí” que los use, que se sirva de ellos; y en ese sentido, tanto su libertad como su significatividad se encuentran referidos en última estancia al “ser ahí”. De igual modo, la forma ontológica del espacio se haya fundamentada en el “ser ahí” y en su fundamento estructural del mismo, que es “ser en el mundo”. En este sentido, la espacialidad de las cosas se reconocerán en virtud del “ser ahí”; y además de ello, al mundo ya no se le concebirá como “mundo” entre comillas, pues este no se conoce en tanto un espacio tridimensional. De hecho, en palabras del mismo Heidegger el “en donde” en el sentido de lugares y posiciones seguirá siendo un fenómeno oculto. Ahora bien,

Aquello sobre el fondo de lo cual es el espacio descubierto desde un principio en el “ser ahí”, es lo que ya hemos señalado como fenómeno del paraje. (Heidegger, 2016 p. 126)

Es en virtud del “curase de” del “ser ahí” que se puede articular un aquí y un allí. Dicho de un mejor modo, es el “ser ahí” quien da o abre el espacio a los entes intramundanos y termina determinando la zona de cada ente “a la mano”; a este fenómeno Heidegger le llamará “dar espacio”, y consiste sobre todo en darle un espacio a una totalidad de entes “a la mano”, posibilitando la orientación del “ser ahí”. Así, éste se puede “trasladar”, “apartar”; “colocar”, etc. Nótese, entonces, que su concepto no abarca la consideración geométrica o categorial del mismo; aquí es donde usa la sentencia de: “ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo en el espacio” (Heidegger, 2016 p. 17). La afirmación de Heidegger logra dos cosas diferentes: primero, reafirma la concepción del espacio que parte del “ser ahí”, puesto que se habla aquí no de que el mundo está en el espacio, sino que es el espacio el que se encuentra en el mundo, el cual

no es el “mundo” entre comillas sino el mundo circundante inmediato al “ser ahí”. Es por esto que el “ser en el mundo”, el cual es fundamento estructural del “ser ahí” ha abierto el mundo. Por otro lado, la afirmación controvierte la concepción espacial de Kant, en tanto que Heidegger rechaza su concepción de lo “a priori”. Cabe aclarar que Heidegger usa el término, pero refiriéndose a que el espacio se manifiesta al “ser ahí” como un a priori; dicho de otro modo, el espacio es un elemento constitutivo de la existencia del “ser ahí”, siendo un momento estructural de la mundaneidad. Es gracias a esto, a ser un momento estructural, lo que posibilita el encuentro con los entes “a la mano”.

A modo de conclusión, se puede afirmar que para Heidegger el mundo no es un fenómeno a simple vista comprensible de suyo, sino que por el contrario remite a diferentes nociones del mismo, es de este modo como Heidegger encuentra una concepción del “mundo” en tanto un espacio donde se reúnen todas las cosas materiales, tal como lo expresaba Descartes. Sin embargo, dicha concepción es una concepción meramente pre-fenomenológica que oculta realmente lo que es el mundo. Para Heidegger, el mundo solo es posible gracias al “ser ahí” quien, en tanto que existe, cuenta en su ser como fundamento estructural el “ser en el mundo”. El “ser ahí” se encuentra en el mundo de manera fáctica y proyectiva, “cuidándose de” las cosas que se le aparecen “a la mano”. El “ser ahí” se encuentra en un “andar” des-alejándose de las cosas y direccionándose a lo que debe cuidarse, es por ello que cuenta con una forma de espacialidad diferente a la convencional, la cual es regida por un orden físico y objetivo. Dicho esto, se dará paso en el siguiente capítulo a advertir la importancia que tiene el concepto de mundo para la comprensión del Hombre, en cuanto a que pone de manifiesto los fenómenos de subjetividad e intersubjetividad.

Intersubjetividad y subjetividad en *Ser y Tiempo*: El “ser en el mundo” como “ser con” otros, y la constitución existencial del “ser ahí” en cuanto tal

En los capítulos anteriores se indicó, por un lado, la crítica que realizó Heidegger al concepto de Mundo de Descartes, el cual escindía al hombre del mundo y ponía un énfasis acérrimo en el “sujeto” inaugurando una filosofía que prevalecería durante toda la modernidad. Por otra, se reivindicó el mismo concepto de mundo, y de la mano de Heidegger se ofreció un conjunto de definiciones del mismo, donde se destaca el de la mundaneidad, y el fenómeno de “estar en el mundo”, que vuelve a *unir* (o a reconocer, más bien, dicha unidad) al hombre y su mundo. Fue así como, durante el segundo capítulo, se analizó la relación más inmediata que tiene el “ser ahí” con su mundo, a saber, la del “curarse de” los utensilios en el mundo circundante. En este tercer capítulo se advertirá la importancia que tiene el concepto de Mundo para la comprensión del “ser ahí”, en tanto que pone de manifiesto los fenómenos de intersubjetividad y subjetividad. Se seguirá este orden puesto que lo que viene inmediatamente después del mundo circundante es el mundo compartido, el “ser-con” otros.

Como se puede observar, Heidegger realiza su análisis de las estructuras del “ser ahí”, en el marco de una ontología fundamental, empezando por su “ser en el mundo” y fijando la atención primeramente en la exégesis ontológica del mundo a través de lo “a la mano” dentro del mundo. Así pues, se sabe qué tipo de entes comparecen en el mundo que habita el “ser ahí”. Pero cabe la pregunta de ¿quién es el que está en el mundo? O como dice Heidegger “Quién es el que en la cotidianidad es el “ser ahí” (Heidegger, 2016 p. 129). Éste “quién” del que habla Heidegger hace referencia al “ser-con” otros. Aquí sería conveniente plantearse la siguiente pregunta ¿Acaso los utensilios son más importantes que las personas? ¿Por qué comienza Heidegger su

análisis del mundo en relación a los objetos y no a las personas? La respuesta que dará Heidegger es que el “ser ahí” está ya inmediatamente poseído por su mundo. De modo que así queda justificada su prioridad expositiva, pues, de hecho, una razón de peso para dicho orden se justifica en que el análisis de lo “a la mano”, trae consigo grandes consecuencias para la comprensión de las relaciones que tiene el “ser ahí” con el otro, en un sentido comunitario o social. Su relación, por tanto, parte de la comprensión del “ser en el mundo” como “curase de” lo “a la mano”, como trato activo con útiles.

El hecho de que la pregunta de ¿quién es en la cotidianidad el “ser ahí”? tenga una íntima relación con el fenómeno del “ser con” otros, no es gratuito. Para empezar, se debe concretar la respuesta ya esbozada en los párrafos iniciales de *El Ser y El Tiempo* (2016), a saber, en el párrafo 9 donde se habla del fenómeno “ser en cada caso mío”. Como se pudo observar en el segundo capítulo, Heidegger usa dicho concepto con la finalidad de mostrar la manera en que, en tanto ente que existe, el “ser ahí” posee una singularidad, hablando propiamente de sus experiencias, vivencias y posibilidades; o dicho de un mejor modo, en tanto que *existe* el “ser ahí” debe sobrellevar su vida de un modo particular e intransferible. Sin embargo, Heidegger (2016) clarifica que:

Esta caracterización *indica* una estructura ontológica, pero solo esto. Contiene al par la indicación óptica –si bien rudimentaria– de que en cada caso es un yo este ente y no otros. El “quien” se responde con el yo mismo, el “sujeto”, “el sí mismo”. El “quien” es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y vivencias, refiriéndose a esta multiplicidad (p. 130).

El sentido ontológico que menciona el filósofo alemán ya se ha expuesto; cabe concentrarse en ese carácter óptico al que se está apelando. Éste no hace referencia a otra cosa más que a la materialidad e individualidad física del “ser ahí”, por eso cuando Heidegger dice “es un yo ese ente y no otros” está hablando de la mismidad de dicho

ente. Este “yo” no expresa ningún contenido sobre “quién es” tal persona —usando la primera persona del singular: decir yo no equivale a revelar “quien soy”— y esto, en virtud de que tan solo es un índice formal de la existencia del “ser ahí”. De modo que ese “yo” hace referencia a un “no ser otros” y es considerado como un polo idéntico que permanece inalterable en el transcurrir del tiempo; aquí Heidegger usa un término del que tanto ha protestado, como *subjectum* (Heidegger, 2016. p. 130). Aquí se rescata un “sí mismo”, esto no hace otra cosa que afirmar al “ser ahí” como ente “ante los ojos”. Sin embargo, como ya se sabe, dicha forma de ser no es la que le corresponde al “ser ahí”. Asimismo, Heidegger insinúa que “pudiera ser que el ‘quién’ del ‘ser ahí’ cotidiano no fuese, justamente, en cada caso yo mismo” (Heidegger, 2016 p. 131); precisamente respondiendo a esa idea de considerar al “quién” del “ser ahí” en tanto “ante los ojos”. Esto hace que el problema avance, a saber, ya se sabe que el “ser ahí” no es (de manera plena) en la cotidianidad “sí mismo”. De modo que Heidegger irá más allá de la respuesta evidente, a saber, que el quien del “ser ahí” es un “yo”, de hecho cuando se habla de un yo es como si se pretendiera prescindir de cualquier otro dato, pues “¿Qué más indudable que el dato del yo?” (Heidegger, 2016 p. 131). Aquí Heidegger dice algo bastante relevante: imponer el dato del “yo” significa, despojar a otros datos como el mundo mismo e incluso otros posibles “yo”. De hecho, sobre el fenómeno del “yo”, Heidegger (2016) dirá que

El “yo” solo debe comprenderse en el sentido de un provisional *índice formal* de algo que quizá se desemboce como su “contrario” dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el “no-yo” quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del “ser yo”, sino que mienta una determinada forma del ser del “yo” mismo, por ejemplo, la pérdida del “sí mismo” (p. 132).

La aparición repentina de un “no-yo” puede incitar al lector de Heidegger a compararle (y asemejarle) al concepto del “no-yo” de Fichte. Sin embargo, éste no tiene nada que ver con la dialéctica del yo, ni tampoco significa que se carezca de una

personalidad propia. Lo que dice Heidegger es que ese “no-yo” es un modo de ser del “ser ahí” en su cotidianidad; de hecho, cuando cierra con la “pérdida del ‘sí mismo’” está refiriéndose justamente a esa posibilidad que tiene en tanto que existe. Hay dos posibilidades de estar, entonces, por un lado el ser “sí mismo” y, por el otro, “no ser sí mismo”, algo que recuerda a los modos del “ser ahí”, a saber, propiedad e impropiedad. Esto, es en virtud de que el “ser ahí” posee una analítica existencial, la cual establece como fundamento del mismo “ser ahí”, el fenómeno del “ser en el mundo”. La dilucidación de éste fenómeno “mostró que no ‘es’ inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo” (Heidegger, 2016 p. 132), esto quiere decir que no se debe concebir la idea de un yo separado del mundo y aislado de los otros. Por lo que a la pregunta de quién es el “ser ahí” en la cotidianidad, no pasa tanto por un ejercicio de autorreflexión, sino por un análisis fenomenológico del “ser en el mundo” con otros. Dicho de otra manera, el mundo revela la importancia del fenómeno de la co-existencia y del ser-con otros (Mitsein) en un mismo mundo siempre ya dado. Es así como Heidegger fundamenta su noción de intersubjetividad a partir del mundo. Coll (1990) dirá que:

Las precisiones de Heidegger que más nos interesan por afectar al tema de la intersubjetividad son su insistencia en el carácter esencialmente mundano del "ser ahí", de la existencia humana, y su consiguiente rechazo de una reducción fenomenológica que pretendiera ofrecernos como resultado "un sujeto aislado" (SZ 321; t 349), "un mero sujeto sin mundo (SZ 116; t 132), "un yo flotante en el vacío" (SZ 298; t 324), y también de un imperativo idealista que se remontara a un yo puro por encima de la existencia fáctica y sus posibilidades (p. 192).

Heidegger insistirá, entonces, en que el fenómeno de la intersubjetividad parte del mundo, puesto que los otros coexisten con el “ser ahí” en el mismo mundo, siendo ellos también un “ser ahí”. “El horizonte de comprensión del mundo se ve así ampliado con la inclusión de los otros” (Escudero, 2016 p. 226). De este modo, se incluye a la comprensión del mundo heideggeriano, un mundo compartido (Mitwelt). Este

concepto permitirá explicar de una mejor manera quién es el “ser ahí” en la cotidianidad, y además, está ya anunciándonos la manera en que se concibe la subjetividad para Heidegger. Pero conviene en este punto hablar en este momento del “ser ahí con” de los otros y el cotidiano “ser con”, es decir, del existir de los otros con un “ser ahí” y de las relaciones que se mantiene unos con los otros. Heidegger afirma que en su explicación del mundo circundante ya habían entrado en el campo visual los restantes elementos estructurales de “ser en el mundo” (Heidegger, 2016 p. 133). En este punto tiene razón al menos en lo que concierne al fenómeno de intersubjetividad, ya que es por medio del “curarse de los útiles” en que se co-descubre al otro en el sentido de que determinada cosa va destinada para otro; dicho en términos de Heidegger, con el útil que se encuentra en el trabajo hacen frente concomitante los otros a quienes se destina la obra del trabajador. Heidegger pone el ejemplo de aquel zapatero o costurero que “hace a la medida” de *alguien*. En su conformidad (en la del ente “a la mano”) entra entonces una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que “cortarlo a la medida”. Además de esto, el útil remite al “proveedor” del mismo como aquel que “sirve” bien o mal. Así nos dirá Heidegger (2016) que

El campo, v. gr., al cual “salimos” a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de...; etc., etc., (p. 134).

Es en virtud de esto que Heidegger comprende al otro desde el “curarse de” los útiles, pero no reconociéndolo como un útil o un ente “ante los ojos”, sino que se deja a éste comparecer como aquel que tiene también, como fundamento de sí mismo, “ser en el mundo”. De este modo, dice Heidegger, el “ser ahí” mismo les da la libertad (a los otros), existiendo también (ellos) en un modo concomitante (Heidegger, 2016 p. 134). El hecho de que el otro o los otros sean concomitantes, quiere decir que se está en vuelto en ellos. Esta aseveración es bastante relevante para la comprensión de lo que

concibe Heidegger como “otros”, pues el pensador alemán negará la idea de que estos son “la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo” (Heidegger, 2016 p. 134). Antes bien, para él los otros serán aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo. Pero tampoco se debe derivar esto a un “co-ser ante los ojos”, es decir, a un estar físicamente inmerso a ellos al estilo de una masa, por ejemplo, sino que el “con” es algo que tiene la forma del ser del “ser ahí”, es decir, que mienta una igualdad del ser en tanto que también “anda” (Umgang) “curándose de” las cosas. Por lo tanto, dice Heidegger, hay que comprender el “con” y el “también” existencialmente y no categorialmente, pues

En razón de este concomitante “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del “ser ahí” es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros. El “ser en sí” intramundano de estos es “ser ahí con” (Heidegger, 2016 p. 135).

El “ser en” significa para Heidegger “habitar”. En este sentido, cuando en la cita se dice “El ‘ser en’ es ‘ser con’ otros” se refiere a que ya se está habitando con los otros en un “andar” el mundo. Esto es relevante, puesto que responde a la manera en que hacen frente los otros, a saber, destacándose del mundo en que se mantiene esencialmente el “ser ahí” que “ve en torno” “curándose de” (Heidegger, 2016 p. 135). Dicho de otra manera, se aprehende al otro en virtud de que ese otro está envuelto en las prácticas en que el “ser ahí” debe hacer, y no como algo “ante los ojos”, ubicado espacialmente. De hecho, si se hablase de espacialidad también estaría expuesta desde la existencialidad del “ser ahí”, como se expuso en el capítulo anterior. Cuando el “ser ahí” habla de un “yo, aquí” no hace tanta referencia a un punto espacial donde se encuentra ubicado algo que se comprende como “yo”, sino que se comprende como “ser en” por el “allí” del mundo “a la mano” en el que se mantiene en cuanto “curarse de”, es decir, se está “aquí” porque es donde están los útiles de los que se sirve el “ser ahí”. Dicha exposición la extiende Heidegger a los otros debatiendo una idea de Wilhelm Von Humboldt, quien

en su obra *Sobre el parentesco de los adverbios de lugar con el pronombre en algunas lenguas* (1829) analiza cómo en algunos idiomas se traducen los pronombres personales por adverbios de lugar, como lo serían por ejemplo el “yo” traducido por el “aquí”; el “tu” por el adverbio “ahí”, y el “él” por adverbio “allí”. (Heidegger, 2016 p. 135). Esta co-relación entre pronombre y adverbio origina un problema que se formularía de la siguiente manera: ¿Cuál es la significación primitiva de las expresiones de lugar, la adverbial o la pronominal? Este gran problema perdería validez si se considera que los adverbios de lugar tienen una referencia al yo que “ser ahí”, en este sentido el “aquí”, “ahí”, y “allí”, no son primariamente determinaciones de lugar en un sentido espacial, sino caracteres de la espacialidad original del “ser ahí”. Esto lo hace Heidegger para reafirmar que los otros no son simplemente lo que no “soy yo” o lo que está “allí”, sino que siempre están (y se está) en vueltos entre ellos, teniendo en cuenta, también, que “Los otros” son más que la simple sumatoria de todos. Continuando con el análisis, Heidegger (2016) dirá que:

El “ser ahí” se comprende inmediata y regularmente por su mundo, y el “ser ahí con” de los otros hace frente generalmente destacándose de lo “a la mano” dentro del mundo. Pero ni siquiera cuando el “ser ahí” de los otros se vuelve temático, por decirlo así, hacen frente los otros como cosas “ante los ojos” que serían otras tantas personas, sino que tropezamos con ellos “en el trabajo”, es decir, primariamente en su “ser en el mundo” (p. 136).

La idea central es lo que ya se venía exponiendo desde el principio, a saber, que la primera relación que se tiene con los otros es “en el trabajo”. Cuando el “ser ahí” de los otros se vuelve “temático” se comprende a éste como ente “ante los ojos”, está queriendo decir que aunque se vea categorial y físicamente (temático) va a considerarse como algo meramente espacial, pues siempre va a haber relación con el otro. De hecho, cuando se ve al otro “estar por ahí meramente” —sin relación con el trabajo mutuo— no se le comprende como “ante los ojos” sino que el “estar ahí” es un modo existencial: “el demorarse en todo y en nada sin ‘curarse de’, sin “ver en torno” (Heidegger, 2016 p.

136). Siguiendo este de orden de ideas se puede decir, entonces, que los otros no son meros entes “ante los ojos” y que además de esto el “ser ahí” siempre está en contacto con ellos. Pero podría llegar a pensarse que no siempre es así, y que, de hecho, el mismo fenómeno de “ser ahí” muestra que este ente es inmediatamente en la no referencia a otros. Esta afirmación no tiene validez alguna si se recuerda que el “ser ahí con” es un fenómeno ontológico-existencial (Heidegger, 2016 p. 136) el cual está, por cierto, tan presente en la estructura de éste que el “ser con” determina existencialmente al “ser ahí” aun cuando fácticamente no es “ante los ojos”. La terminología Heideggeriana tiende a complicar el asunto, sin embargo lo que está diciendo aquí no lo es tanto. Piénsese, por ejemplo, en un hombre que se encuentra solo en una banca de un parque, y, después de esto, al mismo hombre rodeado de personas en un concierto. A simple vista, se puede distinguir qué diferencia a una situación de la otra: en una se está “solo” y en la otra, se está “acompañado”, en un modo de coexistencia. La pregunta inmediata es ¿Acaso en la primera situación el “ser ahí” no es “ser ahí con”? De ninguna manera, pues el “ser solo” del “ser ahí” es, también, “ser con”. Si se recuerda cómo llegó Heidegger a la mundiformidad de los entes “a la mano”, la explicación del “ser con” a través de la ausencia (o la falta) les será muy familiar, pues parten *ex negativo*. Así lo dirá el filósofo alemán:

Faltar solo puede el otro en y para un “ser con”. El “ser solo” es un modo deficiente del “ser con”, su posibilidad es la prueba de la realidad del último. Por otra parte, no cesa el fáctico “ser solo” porque sea “ante los ojos” un segundo ejemplar de hombre “junto a” mí, ni diez, ni ciento (Heidegger, 2016 p. 137)

La última parte de la cita sirve como introducción al segundo ejemplo que se puso. En el primero se afirmaba que aun en estado de falta se era con (otros), pues no resulta necesario otro “ante los ojos” para recordar la relación que se mantiene; pero, en caso de tenerlo, y de estar “junto a” otra persona, o dos, o una multitud, esto no significa que se

sea más o menos “ser con”. Heidegger lo expresaría de la siguiente manera: el “ser con” no se funda en un simple “ser juntos ante los ojos” varios “sujetos”. Aquí introduce un par de conceptos bastante relevantes, a saber, el de la indiferencia y la extrañeza. Desde el análisis emprendido por Escudero (2016) se puede detectar dos formas de contacto con el otro: por un lado, está el “procurar por” negativo en los modos de la deficiencia y la indiferencia que caracterizan la convivencia cotidiana (Escudero, 2016 p. 234); y por el otro, está la forma de “procurar por” positivo, que se presenta como “procurar por” sustitutivo-dominante o anticipativo-liberadora (Escudero, 2016 p. 235). La primera forma (sustitutivo-dominante) se ejecuta a través de la sustitución y reemplazamiento del cuidado del otro con el riesgo en diferentes formas de dependencia y dominio; por otra parte, la segunda (anticipativo-liberadora) tiene como forma de ejecución la anticipación y liberación del cuidado del otro, el cual posibilita su autoafirmación, autonomía e independencia. Esto puede resultar extraño, empero, se aclara en la medida en que se presente con más detenimiento el fenómeno de “procurar por”. En tanto que el “ser ahí” tiene como fundamento estructural el “ser en el mundo” se encuentra en él “curándose de” los útiles que halla en su “andar”. Sin embargo, este fenómeno de “cura” no se agota en el mero plano de los entes “a la mano”, sino que se extiende —y transforma— en el trato con los otros. Pero no se piense aquí que el “curarse de” se comporta de igual manera en los utensilios, y en las personas. Antes bien, el carácter del ser del “curarse de” como se le conocía

No puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “ser relativamente a” entes que hacen frente dentro del mundo, como el “curarse de”. Porque los entes *relativamente a* los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tienen la forma de ser del útil “a la mano” (Heidegger, 2016 p. 137).

Queda claro que los otros y los útiles “a la mano” son dos cosas completamente distintas y que por lo tanto debe haber dos maneras diferentes de conducirse con y hacia

ellas. Hacia el trato con los útiles ya se sabe cómo debe nombrarse, pero ¿y en el caso del “ser con”? ¿De qué manera se conduce el “ser ahí” para con los otros? Heidegger dirá que con estos entes, el “ser ahí” no se cura, sino que, antes bien, se “procura por” ellos. Esto quiere decir que su expresión se comprende como un término técnico, cuya función consiste en designar a un existenciario paralelo al empleo del “curarse de” los útiles. Ahondando en el concepto, Heidegger le da el carácter de “decisivo”, “determinante”, “perentorio”; esto, en virtud de que el “ser ahí” se halla inmerso inmediata y regularmente en los modos deficientes del “procurar por”. Pero no se entienda “deficiente” aquí de la manera convencional, antes bien, recuerda más al fenómeno de la propiedad y la impropiedad, donde éste último se identificaría con “deficiente”. Ahora, ¿Cómo se expresa esa relación deficiente del “procurar por”?

Heidegger (2016) dirá que:

El “ser uno para otro”, “uno contra otro”, el “no importarle nada uno a otro” son modos posibles del “procurar por”. Y justo los modos últimamente nombrados, de la deficiencia e indiferencia, caracterizan el “ser uno con otro” cotidiano y del término medio (p. 138).

La relación entre lo cotidiano, el otro y el “ser ahí” está marcada por un estado de “no-sorpresa”, y del ser comprensible de suyo. Dicho de otra manera: se es indiferente del otro aun cuando éste se encuentre ahí o allí, la relación no llega ser más propia y, de hecho, induce a pensar al otro como algo “ante los ojos”, como un *sujeto* más. Estos modos negativos ya se han estudiado anteriormente de la mano de Escudero (2016) así como sus modos positivos (sustitutivo-dominante y anticipativo-liberadora), razón por la cual se avanzará un poco más allá de estos, y se reorientará la investigación a uno de sus objetivos claves, a saber, advertir la importancia que tiene el concepto de mundo para la comprensión del fenómeno de intersubjetividad. Esto está expuesto de manera clara *El Ser y El Tiempo*, donde Heidegger (2016) dice:

En la estructura de la mundanidad del mundo radica el que los otros no sean inmediatamente “ante los ojos” como sujetos que floten libres junto a otras cosas, sino que se muestren en su especial ser en el mundo circundante destacándose de lo “a la mano” en éste (p. 140).

Gracias a la estructura de la mundanidad del mundo surge en realidad una verdadera relación entre una persona y otra, y aún más, hay una relación de pertenencia, un “por mor de”. En el segundo capítulo se mencionó este concepto, allí se enmarcaba éste en el problema de la conformidad, referencia y significatividad de los útiles. Aquí, dicho concepto se entiende de una manera distinta, si el “ser ahí” se caracteriza por “ser con” otros, esto quiere decir que “es” esencialmente “por mor de” (Heidegger, 2016 p. 140), lo que representa un “no poder ser” sin otros, pues no puede haber “ser ahí” sin el otro. Inclusive, como ya se dijo, cuando se cree no necesitar de los otros es en el modo de un “ser con”, y es en virtud de este en que siempre están (los otros) abiertos en su “ser ahí”. Cabe resaltar que éste término recibe al igual que el “por mor de” una ampliación en su uso: por un lado, se tiene que el “estado de abierto” contribuye a constituir la significatividad del mundo, y por otro lado implica el fenómeno de “comprensión” del otro. Esta comprensión del otro no involucra una concepción epistemológica ni teórica, sino más bien, existencial. En este sentido, no se refiere tanto a un proceso de conocimiento, sino a “una forma originaria que hace posible todo conocimiento y noción” (Heidegger, 2016 p. 140). Esto resulta bastante importante, pues Heidegger está afirmando aquí que el conocimiento recíproco de los seres humanos se funda en el comprensor y originario “ser con” del “ser ahí” (Rivera, 2010 p. 132). Además, dicho conocimiento se mueve en primer lugar donde el “ser ahí” junto con los otros, encuentra de qué “curarse” del mundo circundante. Esto no hace otra cosa que reafirmar que la primera relación que se tiene con los otros es a través del trabajo, en lo que se “cura”. En palabras de Heidegger (2016) esto se diría que el otro, en tanto abierto, es “inmediatamente en el ‘procurar por’ ‘curándose de’” (p. 140). Cabe resaltar que es por

causa de esa relación inmediata y regular a través del “curarse de” que se concibe al otro en la manera de la deficiencia, pero aun así exige en ese inmediato y esencial conocimiento mutuo un aprender a conocerse. Este conocimiento, empero, llega a perderse, en los modos del “ser reservado”, “la simulación” y la “hipocresía”. Nótese cómo Heidegger hace tanto hincapié en el “inmediato” “procurar por” y en general, en el fenómeno de la “deficiencia” enmarcado en la cotidianidad, lo cual trae sus consecuencias y responde a fin de cuentas quién es el “ser ahí” en la cotidianidad: el uno. En el análisis del “Uno” (das man) converge en gran medida lo que entiende Heidegger por intersubjetividad en *El Ser y El Tiempo* (2016). Ésta intersubjetividad, ésta relación entre un “ser ahí” con otro está inmediatamente abarcada por ese “cuidarse mutuo”, donde el otro, al igual que el “ser ahí”, se cura del mundo circundante en su “andar”: ellos hacen frente “como lo que son y son lo que hacen” (Heidegger, 2016 p. 142). De modo que en la relación con el otro subyace siempre una diferencia en el curarse y en este sentido siempre hay un desnivel que se expresa con, para y contra los otros. Heidegger (2016) lo dirá así:

Ya sea sólo para borrarla, ya sea que el peculiar “ser ahí”, habiendo quedado a la zaga de los otros, quiera recuperar el terreno perdido en la relación con ellos, ya sea que el “ser ahí” se alce sobre los otros para abatirlos. El “ser un con otro” es –ocultamente para él mismo– inquietado por la cura de esta distancia (p. 143).

La cita trae a colación dos cosas bastante relevantes. Por un lado, continúa la exposición de una diferencia del “ser ahí” con los otros, y la relación que se tiene con éstos; este fenómeno es al que se le conoce vulgarmente como el “convivir”; según la manera en que lo presenta Heidegger, hay dos maneras principales de convivir con los otros, sea alcanzándolos e igualándose al nivel de ellos o sometiéndolos. Por otro lado,

presenta el fenómeno de “distancia” ¿A qué se refiere Heidegger con dicho término? Distancia, distancialidad o distanciamiento (die Abständigkeit) indica el modo como el “ser ahí” se relaciona con los otros en el ámbito de la coexistencia. Vale, teniendo en cuenta el sentido particular que brinda Heidegger a dicho concepto, revisar de nuevo la parte final de la cita “inquietado (el ‘ser ahí’) por la cura de esta distancia” (143). Es decir, el “ser ahí” está voluntaria e involuntariamente relacionándose con los otros y es al parecer tan obvio que lo pasa por alto. De hecho, dirá Heidegger que “cuanto menos ‘sorprendente’ para el cotidiano ‘ser ahí’ esta forma de ser, tanto más original y encarnizadamente opera” (Heidegger, 2016 p. 143). Si se recuerda por un momento el capítulo dos, se tiene una semejanza aquí con respecto a la manera en que se desenvuelve el “ser ahí” en su mundo y a la manera en que convive el “ser ahí” con los otros, puesto que en el primero (“ser ahí”-mundo) es tan inmediata dicha relación que es difícil “caer en la cuenta” del mismo, así en el convivir con los otros, “la distancia” es tan difícil de distinguir que no se cae en cuenta de ello, además porque se está “junto a” ellos, o como se decía anteriormente, el “ser ahí” en la cotidianidad es el otro. Pero esta afirmación, a pesar no ser errada, tiene todo su sentido solo en la medida en que se ha respondido que es el “Uno”. Éste concepto sirve para referirse a quien es el que convive en la cotidianidad, ahora bien, Heidegger (2016) dirá que:

“Los otros”, a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano “ser uno con otro” “son ahí” inmediata y regularmente. El “quien” no es este ni aquel; no uno mismo, ni la suma de otros. El quién es cualquiera, es “Uno” (p. 143).

El “Uno” resulta ser la razón por la que se pierde, aún más, la propiedad del “ser ahí”. Inclusive, Heidegger llega a hablar de una *Dictadura del “Uno”* (Heidegger, 2016 p.143). En ella se disuelve totalmente el peculiar “ser ahí” en la forma del ser de los otros ¿Qué quiere decir esto? Que *se* es los otros, éste “se” es otra formulación del “Uno”, y resulta útil debido a que en dicha sustantivación del impersonal (se) están

reflejados muchos de los modos en que se manifiesta el “Uno”. Así, por ejemplo, se puede hablar de “man sagt “(se dice) “man glaubt” (se cree) o en su traducción como el “Uno”, “man sorgt für” (uno se preocupa por). Ese tono impersonal de la elección, la decisión y la creencia no es más que el “Uno”, el cual remite a la existencia impropia del “ser ahí” donde no es ya dueño de sí mismo, sino que se encuentra como en un estado de caída o de absorto en el mundo. Cabe resaltar que el “Uno” tiene sus propios modos del ser: la ya mencionada distanciación, la cual se funda en el “ser uno con otro” y se manifiesta como la rivalidad, la concurrencia, la confrontación y la intranquilidad que provoca el otro. Además de este modo de ser, se encuentra también el “término medio”. Heidegger (2016) lo define de la siguiente manera en *El Ser y El Tiempo*:

[El término medio] es un existencial del “uno”. Al “uno” le va en su ser esencialmente tal carácter. Por eso se mantiene fácticamente en el término medio de aquello que “está bien”, que se admite o no, que se aprueba o se rechaza (p. 144).

El “término medio” es pensado por Heidegger como una estructura normativa del “uno” que define lo que es bueno, correcto, justo, excitante, interesante, relevante, e incluso absurdo (Escudero, 2016 p. 240). Ahora, dicho “término medio” desemboza en lo que el filósofo alemán dará a llamar como “aplanamiento”, el cual aplanar todas las posibilidades de ser (Heidegger, 2016 p. 144). Dicho de otra manera, el aplanamiento denota el poder que los otros ejercen sobre el “ser ahí” de forma anónima a través del “término medio” del “uno”. Los modos del ser del “uno” (la distancia, el término medio, y el aplanamiento) constituyen lo que Heidegger llama como “la publicidad”, la cual “oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos” (Heidegger, 2016 p. 144). Para aclarar este concepto resulta atinado citar a Escudero (2016)

Desde un punto de vista sociológico, el uno condensa las reglas de la buena conducta y expresa la opinión pública que se difunde por medio de programas televisivos, emisoras de radio, oficinas de trabajo, vecindarios, internet, medios sociales y demás foros públicos (p. 240).

De la cita anterior se destaca la noción de “opinión pública”, ya que apunta al fenómeno de publicidad en tanto que ésta se introduce en el obrar del “uno” y a su vez, limita las posibilidades de una decisión propia. Sin embargo, éste fenómeno no debería ser considerado como “negativo”, pues si bien dicho fenómeno encubre las verdaderas posibilidades del “ser ahí”; también cuenta con un significado positivo; como lo dice el mismo Heidegger (2016) “el uno es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ‘ser ahí’” (p. 146). La razón por la que el filósofo alemán afirma tal cosa se debe a que en cuanto “uno mismo” es el “ser ahí” del caso “disipado” en el “uno” y tiene primero que encontrarse. El fenómeno de “encontrarse” se hablará después, cabe resaltar ahora que en su cotidianidad el “ser ahí” es familiar para sí mismo como “uno mismo”, y es en virtud de dicho “uno mismo” la razón que articula el plexo de referencias de la significatividad. En la cotidianidad se mueve el “ser ahí” bajo un conjunto de cosas que ya tienen un “significado” instaurado por el “uno”. El filósofo alemán dirá que:

Inmediatamente es el “ser ahí” “uno” y regularmente sigue siéndolo. Cuando el “ser ahí” descubre y se acerca realmente el mundo, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el “mundo” y abrir el “ser ahí” como un quitar de un medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con que el “ser ahí” se echa el cerrojo a sí mismo. (Heidegger, 2016 p. 146).

No se está hablando de dos fenómenos apartados, sino antes bien, sumamente ligados. Hasta aquí, se ha podido observar cómo Heidegger hace surgir el análisis de los otros a partir del mundo circundante donde el “ser ahí” se cura del mundo sirviéndose de los útiles. En este primer momento, encuentra a los otros en tanto que ambos se hallan ligados por el trabajo, en el caso del otro termina siendo el “por mor” del mismo. Heidegger derivó del análisis del “ser con” y la coexistencia, la forma en que convive el “ser ahí” en la cotidianidad, y quién es más precisamente este en el mundo circundante. Como resultado, la investigación de Heidegger arrojó que el “quién” de la cotidianidad

es el “uno” el cual no es ni los otros, ni el “ser ahí”, sino *cualquiera*. Esto se da a causa de un estado de absorción en el que el “ser ahí” no distingue sus verdaderas posibilidades; no obstante, el mismo Heidegger afirma que éste no se agota allí, y aunque se encuentra en el modo de ser del “uno”, también tiene la posibilidad de reorientarse y “encontrarse”. En lo que resta de éste capítulo se hablará de la “subjetividad” del “ser ahí”, o lo que él mismo da a llamar, “ser en cuanto tal”. Para hacer un correcto estudio de la forma en que se encuentra el “ser ahí” en cuanto tal, hay que remitirse a su fundamento estructural, a saber, el “ser en el mundo”. Dicho fundamento se manifiesta en su apertura, o en lo que él llama “estado de abierto” que justamente lo hace diferente al resto de entes. Este fenómeno es palpable en el mismo término de “ser ahí”, si se analiza por separado se puede notar que el “ahí” refiere a un espacio abierto, que posibilita incluso un allí o aquí, como lo dice Heidegger (2016)

Un “aquí” y un “allí” sólo son posibles en un “ahí”, es decir, si es un ente que ha abierto como ser del “ahí” la espacialidad. Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del “estado de no cerrado” (p.149).

Heidegger se sirve de una expresión para dar más de claridad a esta idea, a saber, el hombre es “lumen naturale” (Heidegger, 2016 p. 150), una luz natural, o un “iluminado” en sí mismo en cuanto “ser en el mundo”, no por obra de otros sino porque él mismo *es* la iluminación. Esto recuerda en parte al fenómeno de “ser en cada caso mío”, puesto que lo que se busca es sobre todo demostrar que el “ser ahí” está “ahí” en tanto abierto a una situación concreta que se le presenta. La tarea del filósofo alemán consiste, entonces, en analizar los componentes estructurales del “ahí” del “estado de abierto” en el que vive el “ser ahí”. Dicho de una manera más clara, de cómo se encuentra habitando el mundo el “ser ahí”. Como se verá a continuación los componentes estructurales más relevantes son los de “encontrarse” que ilustra Heidegger por medio del miedo; el del “comprender” con sus modos derivados de la

“interpretación” y el “enunciado”, y finalmente el discurso. Con respecto al primero (el “encontrarse”) Heidegger (2016) dejará claro que quiere decir con esto:

Lo que designamos ontológicamente con el término “encontrarse” es ópticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo [...] el hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el “ser ahí” es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo (p. 151).

En el lenguaje cotidiano se suele usar el término “encontrarse” con una connotación espacial; un ejemplo de esto sería cuando alguien dice: “me encuentro en la Universidad Luis Amigó”. Pero el uso de dicho término no se agota allí, inclusive ni siquiera en su uso cotidiano, pues así como se usa para dar una ubicación espacial, también se usa para mostrar el estado de ánimo; es por esto que a la pregunta por el estado anímico, alguien puede responder que se encuentra bien, o feliz, o triste, etc. De modo que en “encontrarse” el “ser ahí” se encuentra ante sí mismo, pero no en un sentido perceptivo, sino como ya se ha dicho “afectivamente”. Cabe resaltar que el “estado de ánimo” es un fenómeno existencial que precede a la distinción interior-exterior. De hecho, Heidegger afirmará que el mundo en su totalidad se abre siempre de una manera afectiva, y que la actitud que se tome va a determinar en gran medida la manera en que se le abre al “ser ahí” el mundo. Es por esto que “representa una dimensión fundamental y mucho más originaria que el simple conocimiento” (Escudero, 2016 p. 255), puesto que éste último se concibe a través de un distanciamiento del “ser ahí” de su mundo, es decir, que requiere de la noción de sujeto-objeto tan rechazada por el filósofo alemán; en cambio, el “estado de ánimo” implica un modo de aprehensión en el que se le pone al “ser ahí” de inmediato en contacto con las cosas y las personas sin ningún tipo de reflexión previa. Además de ser previo al conocimiento y a toda forma de saber (reflexiva), también afirma Heidegger que se encuentra previo a toda forma de actuar, sin embargo esto no quiere decir que sea superior, tan solo

No debe conducir ello al error de negar ontológicamente al estado de ánimo el ser la forma de ser original del “ser ahí” en que éste es “abierto” para sí mismo antes de todo conocer y querer y muy por encima del alcance de lo que estos son capaces de “abrir” (Heidegger, 2016 p. 153).

Con esta cita se reafirma por un lado lo que se dijo en un párrafo anterior, a saber, que la actitud que se tome —es decir, el estado de ánimo— va a determinar en gran medida la manera en que se le abre al “ser ahí” el mundo; y por el otro, se puede observar que contrario a un alejamiento al mundo, se le comienza a concebir en tanto a una estrecha relación donde afecta al “ser ahí”, y esta es la razón por la cual se debe rechazar de entrada cualquier lectura psicologista del fenómeno del “estado de ánimo”. Así lo dirá Heidegger (2016)

El estado de ánimo “cae sobre”. No viene ni de “fuera” ni de “dentro”, sino que como del “ser en el mundo” emerge de este mismo [...] El estado de ánimo ha “abierto” en cada caso ya el “ser en el mundo” como un todo y hace por primera vez posible un “dirigirse a...” (p. 154).

Cuando dice “cae sobre” se refiere al momento en que se da una afección, la cual como dice Heidegger, no parte ni de “fuera” ni de “dentro” sino que ocurre en virtud de la facticidad del mismo “ser ahí”. A esto hay que ponerle particular atención, ya que se habla de facticidad y no de factualidad; éste último concepto acrecienta la posibilidad de una lectura psicologista, ya que se empieza hablar de una interpretación mentalista de los afectos como lo son el odio, la tristeza, etc. El “estado de ánimo”, empero, solo expresa el modo como el “ser ahí” se instala afectiva, y anímicamente en el mundo, no del estado de ánimo en específico. Para ser más claros, Heidegger establece tres rasgos fundamentales del “estado de ánimo” ya anteriormente mencionados, a saber, el “estado de arrojado” (p. 153), la apertura del mundo en su totalidad (p. 154) y el “estado de referido” o “ser herido” (p. 155). Esta última, dice Heidegger, posibilita en un primer momento que se vea el “ser ahí” afectado o referido por las cosas y las personas que comparecen en el “ver en torno”, como por ejemplo, cuando se siente temor, amor,

tristeza. Esto apunta a que el ser herido “está fundado en el “encontrarse” que abre al mundo sobre un fondo de amenaza” (Heidegger, 2016 p. 155). Resulta relevante uno de los términos que se presentó hace poco, a saber, el del temor; esto debido a que Heidegger ilustra el modo de ser del “encontrarse” por medio de él.

Cabe hacer la aclaración que lo que se propone Heidegger no es hacer una descripción psicológica del fenómeno del miedo, sino más bien hacer un análisis fenomenológico. Este fenómeno se presta para que se le considere bajo tres puntos de vista: *aquello a que se le teme, el temer mismo, y aquello por lo que se teme*. En estos puntos de vista, dice Heidegger, “se pone de manifiesto la estructura del ‘encontrarse’ en general” (p. 157). *Aquello que se teme*, es decir, el primer punto de vista o momento estructural del miedo compete sobre todo a lo “temible”, a lo que causa miedo. Esto de que se teme siempre va a estar ubicado dentro del mundo, el mismo Heidegger afirmará que el algo que hace frente dentro del mundo, algo de la “forma de ser” de lo “a la mano”, de lo “ante los ojos” o del “ser ahí con”, dicho de una manera más clara: lo que causa miedo tiene la forma de los útiles, de las cosas en concreto, o de las personas. Ahora bien, en *aquello que se teme* o lo “temible” hay algo que justamente lo hace temible, y que es inherente a lo temible en cuanto tal, a saber, “aquello que se teme tiene el carácter de lo amenazador” (Heidegger, 2016 p. 158). Esto tiene varias implicaciones como el carácter de nocivo e inquietante, razón por la cual el “ser ahí” no se siente seguro junto a aquel objeto. Algo tan simple como un hospital, por ejemplo, puede causar inseguridad y amenaza en una determinada persona; es así como el miedo aparece en una cosa, lugar o persona, surge de algo que puede ser potencialmente perjudicial y que “no aminora ni extingue el temer, sino que lo desarrolla” (Heidegger, 2016 p. 158). El segundo punto de vista es el del *temer mismo*, el cual Heidegger define como “el dar libertad, dejándose ‘herir’, a lo amenazador así caracterizado” (Heidegger,

2016 p. 158). A lo que se refiere el filósofo alemán con esta frase tan oscura es que el “ser ahí” puede prever o descubrir algo en su carácter temible, incluso antes de que el miedo sea capaz de constatar lo que se acerca; esto no quiere decir que se prevenga de un mal futuro y luego se le tema, sino que descubre lo que tiene de temible tal objeto. Un caso de esto sería cuando se sospecha de una situación en concreto y se activa una señal de alerta, pues bien, esto es lo que caracteriza al *temer mismo* y lo vincula con el modo del “encontrarse”, pues el “ser temerosos” “ha abierto” “ya el mundo en el sentido de poder acercarse desde él algo, o que se dice temible” (Heidegger, 2016 p. 158). El tercer punto de vista es *aquello por lo que se teme*, y habla sobre las razones por las cuales el “ser ahí” siente miedo, algo que es propio de él de hecho, pues según el mismo Heidegger solo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse. Aquí se puede notar que el análisis del temer no es vano, puesto que revela ese “estar en peligro” que abre al “ser ahí” al mundo. Tal como lo dice en *El Ser y El Tiempo*

El “temer por” como “atemorizarse de que...” “abre” siempre –sea privativa o positivamente– y con igual originalidad los entes intramundanos en su “ser amenazador” y el “ser en” en su “ser amenazado”. El temor es un modo del “encontrarse” (Heidegger, 2016 p. 159).

Dicho de una manera más clara y contundente: el “ser ahí” siempre teme, en última instancia, por su existencia. Para Heidegger, el “estado de ánimo” es un modo de ser que permite ver cómo son las cosas de un modo mucho más original que cualquier proposición teórica; y esto queda reflejado en el “temer”, ya que dicho fenómeno logra acercar en mayor medida al “ser ahí” a las cosas. Siguiendo con los modos de ser del “ser ahí” en cuanto tal se puede encontrar con el “comprender”. Éste fenómeno, cabe aclarar, no está ni antes ni después del “encontrarse” ya mencionado, sino que son cooriginarios, e incluso afirmará Heidegger que “el encontrarse tiene en cada caso su comprensión [...] el comprender es siempre afectivo” (Heidegger, 2016 p. 160). Bajo esta cita, el lector de la obra de 1927 podría preguntarse ¿cómo concibe el comprender

Heidegger para poder llegar a relacionarse con un fenómeno como el del “estado de ánimo”, pues bien, este concepto no lo retoma el filósofo alemán como sus antecesores lo habían hecho, es decir, bajo su lectura no se concibe (al menos en un primer momento) en términos cognitivos como la capacidad de aprehender algo intelectualmente por medio de proposiciones. De modo que para el filósofo alemán “comprender” no posee un valor epistemológico, ni reflexivo, ni conceptual. Además, porque éstas formas de comprensión del “comprender” son solo “un derivado existencial del comprender primario que contribuye a constituir el ser del “ahí” en general” (Heidegger, 2016 p. 160). Ahora bien, si esta no es la forma como toma Heidegger el concepto de “comprender” ¿cómo lo hace? En vez de guiar su vista al plano teórico, lo hará más hacia el plano práctico; es allí donde se encontrará la forma originaria del comprender, expresada a través del neologismo: “poder-algo”, es decir, poder hacer algo, o como se presentó en el capítulo dos, Know-how. Heidegger (2016) lo expresará así:

A veces usamos hablando ónticamente la expresión “comprender algo” en el sentido de “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”, “poder algo”. Lo que se puede en el comprender en cuanto existencial no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma de ser del “ser ahí” como “poder ser” (p. 161).

Nótese que esta noción de “comprender” tiene el sentido particular de un “saber hacer” con destreza algo, por lo que está mucho antes de las dicotomías como praxis-teoría, experiencia-razón, comprender-explicar. Sin embargo, este “saber hacer”, que en última instancia remite a un “poder ser”, no se agota allí; primero se debe recordar que el fenómeno del “estado de ánimo” posibilita un “abrirse” al mundo, esto significa que en cada momento se encuentra ya sumido en determinadas posibilidades. Pero es bajo el fenómeno del comprender en cuanto “poder ser” que deja pasar algunas posibilidades y aceptar otras. El “ser ahí” es siempre lo que puede ser, o dicho de otra manera, siempre

es posibilidad. Pero no se trata de posibilidades vacías, sino de posibilidades existenciales que están a su alcance. Poco a poco, Heidegger orienta su noción de “comprender” a lo que da a llamar “proyección” (Heidegger, 2016 p. 162). Pues bien, es de este modo en que Heidegger verá la manera en que el “ser ahí” abre el mundo de acuerdo a sus posibilidades

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” (Heidegger, 2016 p. 163).

En tanto que el “ser ahí” se encuentra en estado de yecto está en constante proyección. Esto quiere decir que su proyectar no se da en virtud de que él mismo formule un plan para “organizar” su ser; es, más bien, todo lo contrario: el “ser ahí” siempre se proyecta constantemente, pues mientras es, es un ser proyectante, que no es otra cosa que decir un ser con posibilidades. “El ‘ser ahí’ se comprende siempre ya y siempre aún, mientras es, por posibilidades” (Heidegger, 2016 p. 163). Algo relevante que resaltar sobre el modo de ser del “comprender” es que también éste se halla bajo el influjo de lo propio e impropio; es por ello que puede el “ser ahí” comprender desde su peculiar “sí mismo” en cuanto tal, o bien impropio (Heidegger, 2016 p. 164). Sin embargo, tanto el comprender propio como el impropio pueden ser a su vez genuinos o no-genuinos. Otro aspecto relevante que resaltar es que todo comprender en tanto proyectarse se haya delimitado por la facticidad del “ser ahí”, lo cual quiere decir cada proyección es posible gracias tanto a la condición de arrojado del “ser ahí” como a la de ser en “cada caso él mismo”. Esto es importante, ya que aclara que el “ser ahí” no es ni libertad absoluta, ni determinación pura. Finalmente, Heidegger habla del comprender en tanto que constituye existencialmente algo que él da a llamar “ver”

El “ver” que es existencialmente con el “estado de abierto” del “ahí”, es el “ser ahí” con igual originalidad en los descritos modo fundamentales de su

ser: como “ver en torno” del “curarse de”, “ver por” del “procurar por”, como “ver” que se dirige al ser en cuanto tal por mor del que el “ser ahí” es en cada caso como es (Heidegger, 2016 p. 164).

El comprender permite, entonces, “ver” las cosas, las personas, y a sí mismo; aquí, “ver” resulta una metáfora de inteligencia práctica (Escudero, 2016 p 272) que ayuda a entender lo que se encuentra en el mundo, incluyendo las cosas y a los otros. Las formas de “ver” dichos entes ya ha sido expresada anteriormente, a saber, la forma de ver las cosas es el “ver en torno”, y la forma de ver a los otros es la del respeto y el irrespeto; la forma de “ver” del “ser ahí” en cuanto tal es la de “ver a través”, y con este se designa el conocimiento de sí mismo. Avanzando un poco en el análisis de los modos de ser del “ser ahí” en cuanto tal, se puede dar paso a la relación que guarda el “comprender” con el fenómeno del “interpretar”. Como ya se dijo, comprender mienta un “poder ser”, un proyectar posibilidades, las cuales tienen cierto desarrollo; esto a lo que llama el filósofo alemán “desarrollo” es para él lo mismo que “interpretación”

Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación”. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella (Heidegger, 2016 p. 166).

Cuando Heidegger dice que “la interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella” hace una aseveración bastante relevante, porque recuerda que el comprender en tanto originario es no reflexivo, o atemático. La interpretación sería, entonces, la explicitación (temática) de lo dado en la comprensión primaria del mundo. Pero esto no quiere decir que la interpretación sea un comprender reflexivamente, o que se haga hincapié en lo teórico; si se observa en la edición original, al término “interpretación” del que habla Heidegger le corresponde el “Auslegung”. Esto no dice nada, empero, si no se aclara la diferencia de este término con respecto a los otros que tiene el alemán para la palabra “interpretación”; en dicha lengua hay tres

palabras para el mismo, a saber, Deutung, Auslegung e Interpretation. Dicho de manera rápida, el primero (Deutung) remite a lo que en castellano se conoce como “comentario” o “exegesis”; el segundo (Auslegung) implica una que procede de y apela a la razón o al sentido común; y el tercero (Interpretation) implica interpretaciones sistemáticas y de un corte más bien teórico. Heidegger opta por la segunda acepción del término, pues como se verá a continuación, ésta tiene unos momentos previos que a pesar de ser temática no olvida esa esfera primaria que es la práctica. Pues bien, siguiendo con el análisis, se podría decir que la interpretación hace explícita la comprensión atemática y pre-reflexiva que ya siempre tenemos de la realidad inmediata del “ser ahí”, y que incluso localiza lo que para el “comprender” es global (Escudero, 2016 p. 276). La interpretación consiste en un movimiento de la existencia misma, de un despliegue que permite aprehender expresa y explícitamente lo que se encuentra en el mundo. Sin embargo, por el hecho de que se les “interprete” no significa que carezcan de sentido, Heidegger insistirá en que todo lo que es explícitamente comprendido posee la estructura de algo como algo, este “como algo” es relevante ya que bajo él se comprende el ente interpretado como algo previo al enunciado que se dice. Heidegger (2016) lo dirá de la siguiente manera

Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su “como que”. El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación (p. 167).

La interpretación explícita lo que ya siempre ha comprendido el “ser ahí” en su forma de habitar el mundo. Esto, en virtud de la interpretación se funda en tres estructuras básicas: el “tener previo” (Vorhabe), el “ver previo” (Vorsicht) y el “concebir previo” (Vorgriff). El “tener previo” es visto aquí como aquella pre-comprensión del contexto en que van saliendo al encuentro las cosas, personas y situaciones, así como una comprensión inmediata de esos mismos entes. Este término

deja entender que toda interpretación supone una comprensión previa del punto, es decir, siempre hay un trasfondo de prácticas ya adquiridas. Por otro lado, se tiene el fenómeno del “ver previo” el cual fija la dirección que toma la interpretación, es decir, “‘recorta’ lo tomado en el “‘tener previo” de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación” (Heidegger, 2016 p. 168). Esa posibilidad de interpretación no es otra cosa que la perspectiva desde la cual se colocan en cada caso los entes y las personas que comparecen el mundo del “ser ahí”. Por último, el “concebir previo” resulta ser el repertorio conceptual que se tiene al alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación, a saber, asume “la función de articular y expresar en palabras lo que ya se tiene (Vorhabe) y lo que se ve (Vorsicht)” (Escudero, 2016 p. 279). Este último momento de la estructura del “interpretar” es bastante relevante, ya que “la interpretación se ha decidido en cada caso ya [...] por unos determinados conceptos” (Heidegger, 2016 p. 168). A la par de estos momentos estructurales de la interpretación se encuentra el sentido de la misma. Para Heidegger, el “sentido” es “aquello en que se apoya el ‘estado de comprensible’ de algo” (Heidegger, 2016 p. 169). Dicho de otra manera: cuando se dice de algo que es accesible y comprensible es porque tiene sentido, siendo justamente este último el que da acceso a las cosas. Desde este punto de vista, el sentido es

“el sobre fondo de qué”, estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y el interpretar constituyen la estructura existencial del ser del “ser ahí”, tiene que concebirse el sentido de la armazón existencial-formal del “estado de abierto” inherente al comprender (Heidegger, 2016 p. 170).

Aquí Heidegger está reafirmando la correlación entre el “ser ahí” y el comprender en relación al problema del sentido; es decir, primero comienza aclarando que la estructura del sentido está compuesta por los momentos estructurales de la interpretación, y después aclara que el “sentido” solo es posible para el “ser ahí”. De hecho, aquello que

no cuenta con la estructura del “ser ahí” es carente de sentido (Heidegger, 2016 p. 170). Con todo lo dicho sobre el “sentido” Heidegger conduce al lector de su obra ante el problema del “círculo hermenéutico”. Se podría hacer una última acotación con respecto al comprender y al interpretar, a saber, en todo comprender el mundo, se encuentra comprendida la existencia, y en toda interpretación que haya de acarrear la comprensión tiene que haber comprendido ya lo que se trate de interpretar. Dicho de una manera más clara: se interpreta siempre algo que ya se ha comprendido de alguna manera.

Otro modo derivado del “comprender” es la “proposición”. Heidegger distingue tres significaciones que están sacadas del fenómeno designado con él, y que están relacionadas entre sí (Heidegger, 2016 p. 173), estos son: *indicación*, *predicación* y *comunicación*. La *indicación* mantiene el sentido originario de logos entendido como *apophansis*, a saber, como el dejar ver al ente desde sí mismo y no como una mera representación de él. La *predicación* se usa en su sentido cotidiano, pues se refiere a la acción de predicar algo de un sujeto. Cabe resaltar que la *predicación* reduce lo mostrado en el enunciado. Por último, se tiene a la *comunicación*, la cual remite a la dimensión comunicativa de todo enunciado. Todas juntas estas significaciones forman una definición particular de la “proposición”, a saber, *es una indicación determinante comunicativamente*” (Heidegger, 2016 p. 175), la cual se lleva a cabo sobre la base de lo ya abierto en la comprensión primaria e inmediata del mundo. Un ejemplo de esto es proporcionado por Heidegger al referirse al del martillo, a saber, cuando se dice “el martillo es pesado” muestran al ente citado como “pesado”, esto es posible gracias a que el martillo ya ha sido previamente comprendido. Además de esto, se puede notar que en el interpretar hay un “cómo algo”; pues bien, aquí ocurre lo mismo, y Heidegger lo diferencia del anterior calificándolo como el “cómo apofántico”

“La estructura del ‘como’” de la proposición ha experimentado una modificación, en su función de apropiación de lo aprendido, el “como” ya no escoge entre una totalidad de conformidad. En lo que respecta a sus posibilidades de articulación de relaciones de referencia, queda cortado de la significatividad que constituye la circunmundanidad (Heidegger, 2016 p. 176).

Cuando se habla de un “cómo apofántico” propio de la proposición se está refiriendo a algo “ante los ojos” ahí en su particularidad, es por esto que al martillo volverse “objeto” de una proposición es en virtud de ser aquí ante los ojos como una “peculiaridad”; esta reducción del “como” original de la interpretación del “ver en torno” al nivel del “cómo” de la determinación de lo “ante los ojos” es el privilegio de la proposición.

El tercer modo de ser del “ser ahí” en cuanto tal es el habla y el lenguaje. Esto no es meramente casualidad, sino que es la consecuencia de los demás modos del ser ya mencionados; sin embargo, por esto no se debe pensar que el fenómeno del “habla” se halla en un plano secundario, antes bien, es de igual originalidad existencial que el “encontrarse” y el “comprender”. Heidegger (2016) dirá además que:

La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición (p. 179).

El habla articula la comprensibilidad que tiene el “ser ahí” del mundo. A todo eso que fue articulado por medio del habla se le conoce como el todo de significación (Heidegger, 2016 p. 179). Bajo esta lógica, se puede afirmar que para Heidegger el “ser ahí” vive en un mundo significativo, donde las significaciones forman parte de su mundo como horizonte de sentido; “el todo de significación de la comprensibilidad obtiene la palabra” (Heidegger, 2016 p. 180). Cuando se habla de “palabra” se está entrando en el plano del lenguaje, en donde el habla —que tiene un carácter ontológico— pasa a introducirse a uno óptico, dicho de otro modo: el habla se

transforma en un ente intramundano por medio del lenguaje, y se articula por medio de palabras, o como lo dice Heidegger: “el lenguaje puede despedazarse como en palabras como cosas ‘ante los ojos’” (Heidegger, 2016 p. 180). Sin embargo, no se debe pensar aquí que “las palabras” se refieren sobre todo a un determinado objeto, siendo —como se le conoce en la lingüística de Saussure— el significante del significado, una especie de acompañamiento sonoro del objeto; más bien, debe recordarse que antes de la palabra se encuentra el “comprender” y el significado del mundo, hecho por lo cual el “ser ahí” no se encuentra en primera estancia de una serie de palabras a los que luego les asigna objetos, sino que todo ente se descubre en virtud de su significatividad. Con todo esto, se llega a que el hablar cumple una función expresiva y comunicativa crucial; Heidegger mismo señala que “Hablar es hablar ‘sobre’...” (Heidegger, 2016 p. 180), esto se puede ver desde el “ser uno con otros”, a saber, cuando se requiere, amonesta, sostiene una conversación, todo esto es un “comunicar a” es un expresar a otros la opinión propia, pues lo dicho en ella se encuentra el desear, preguntar o pronunciarse sobre algo. Sin embargo, Heidegger (2016) afirmará que

La comunicación no es nunca nada como un transporte de vivencias, por ejemplo opiniones y deseos, del interior de un sujeto al interior de otro. El “ser ahí con” es esencialmente ya patente en el “coencontrarse” y en el “cocomprender” (p. 181).

Heidegger se distancia de esta noción tradicional de comunicación basada en el clásico modelo de sujeto y objeto (Escudero, 2016 p. 287), aunque no niega que haya algunas ocasiones donde se adopta esta forma. Sin embargo, para él, siempre se está en un “coencontrarse” y en un “cocomprender” por lo que siempre se tiene la capacidad de *compartir* sus afectos y comprenderse *con* otros. La coexistencia solo se comparte de manera explícita en la comunicación, puesto que el habla articula de forma significativa la inteligibilidad del mundo. Para concluir su análisis del “ser ahí” y el habla, Heidegger complementa su estudio con los fenómenos del escuchar y el callar, en estos queda claro

el componente expresivo y comunicativo del habla, además de esto su carácter original. En el caso del “escuchar”, Heidegger no lo limita a la mera sensibilidad, como si fuera una simple cuestión vocal. Para él, se trata sobre todo de un “poder escuchar” existencial primario y de una articulación originaria del sentido. Heidegger (2016) lo dirá de la siguiente manera

También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor. “inmediatamente” nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carretera que chirría o la motocicleta. Se oye la columna en marcha, en viento Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea (p. 182).

Inclusive, dirá jocosamente Heidegger, cuando se oye a alguien “hablar” en una lengua extranjera se oye inmediatamente una palabra “incomprensible” y no una pura multiplicidad de datos acústicos. Para avanzar un poco más, se da paso al fenómeno de callar, el cual así como el escuchar, deja claro el componente expresivo y comunicativo del habla. Heidegger dirá que el callar también es hablar, esto en virtud de que aquella persona que calla puede “dar a entender” de mejor manera o forjar la comprensión mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras. Cuando el filósofo alemán dice “a quién no le faltan las palabras” se refiere a aquellos que, quizá en su intento por darse a entender mejor, terminan oscureciendo el sentido de lo que dirían, pues “esa verbosa prolijidad encubre lo comprendido, dándole la seudoclaridad, es decir, la incomprensibilidad trivial” (Heidegger, 2016 p. 183). De modo que se rescata mucho este acto de callar, siendo más evocativo en muchas ocasiones de lo que el lenguaje puede. Es por esta razón de que resulta nulo hablar de un “mudo”, ya que como nunca dice nada tampoco puede callar. Esto es bastante esclarecedor, porque implica que solo en el “genuino hablar es posible un verdadero callar” (Heidegger, 2016 p. 184). La silenciosidad, concluye Heidegger, es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del “ser ahí” que de él procede el genuino “poder oír” y “ser uno con otro” que permite “ver a través” de él. Aquí se abre el diálogo con el otro, y le atina

no solo a la constitución “subjetiva” del “ser ahí”, sino también a su relación con los otros.

Como palabras finales de este capítulo se quiere recordar el propósito que se tenía trazado desde el inicio y al que se pretendió llegar con el análisis del “ser ahí” en tanto “ser con” y del “ser ahí” en cuanto tal; este no era otro que advertir la importancia que tiene el concepto de Mundo para la comprensión del “ser ahí”, en tanto que pone de manifiesto los fenómenos de intersubjetividad y subjetividad. Como se ha podido notar en el transcurso del texto, estos fenómenos no se hallan explícitos en la obra, y de hecho, la pretensión de emparentarlos con la filosofía Heideggeriana termina siendo bastante reprochable, esto por la crítica notoria que hace Heidegger a la filosofía del sujeto ya planteada en el capítulo primero, y al rechazo por la intersubjetividad en términos de “consciencia” que, por así decirlo, tienen un contacto, partiendo desde su “sí mismo interior”. Sin embargo, si se comprende el fenómeno de intersubjetividad en tanto relación de un “ser ahí” con los otros, sí se puede hablar de una intersubjetividad que termina siendo posible gracias al contacto primario que se tiene en el mundo circundante en el “curarse de”. Además de esto, Heidegger llegó no solo a reflexionar sobre la relación que tiene el “ser ahí” con los otros, sino que además logró determinar quién es el “ser ahí” en la cotidianidad, es decir, quien se encuentra en el mundo de lo cotidiano, y de lo público. Pero no se quedó allí tampoco, sino que se extendió hasta la esfera de lo propio del “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo”; y determinó la manera en que vive el “ser ahí”, es a esto a lo que se llamó en este capítulo como “subjetividad”. Con lo dicho en el transcurso se puede ver, además, una renovación de estos términos (subjetividad e intersubjetividad) ya que articulan cada acción humana, cada interacción al mundo; esto se puede observar plenamente en el fenómeno del “encontrarse”: el “ser ahí” se encuentra afectivamente en el mundo, y su afección (su “estado de ánimo”)

formará la perspectiva (“previsión”) de la manera en que él concibe su mundo; y esto, valga repetirlo una vez más, es posible porque se encuentra en un “estado de abierto” al mundo, es decir que existe en un mundo y que lo habita, y ese habitar se despliega en su relación con las cosas, con los otros, y consigo mismo.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo se buscó presentar al hombre a la luz del mundo. Esta afirmación, que parece tan obvia como simple, implica una crítica a la modernidad, y a sus supuestos basados en la filosofía cartesiana. Heidegger fue quien cayó en cuenta precisamente de esto, reconociendo en el pensador francés una de las figuras que colaboró a dejar a un lado la pregunta que interroga por el sentido del ser. Es esta pregunta la que orienta a Heidegger en *El Ser y El Tiempo*, una obra que repensó al ser desde una visión fenomenológica, preguntándose no solo por el Ser en el sentido estricto de la palabra, sino que también se preguntó por el ser del hombre, por la manera en que este se expresa y convive con los otros. De hecho, Heidegger le concede un papel privilegiado al mismo ya que éste se mueve en una pre comprensión del Ser, y bajo esa lógica es el indicado para preguntarse por su ser y por el sentido que tiene. Heidegger afirmará que el hombre no cuenta con una esencia, o en todo caso, su esencia es su existencia; es decir, se halla arrojado al mundo, es un ser que ex – iste, está afuera: no es un objeto como lo sería una mesa, para poner un ejemplo, puesto que la mesa solo cuenta con una determinación óptica y categorial. Se puede decir de una mesa que es grande, que es roja y está hecha de madera, pero dicha descripción sería muy limitada si se le hace a un ente como el hombre, quien no solo cuenta con una parte óptica-categorial, sino también con una ontológica-existencial. Dicho de una mejor manera: el hombre cuenta con fundamentos propios de él, donde se incluye su carácter de habitar, de convivir, de comprender o sentir, etc. Aquí es donde tiene cabida el título de éste trabajo, pues según Heidegger el fundamento estructural del hombre es el “ser en el mundo”, una relación que excluye la concepción tradicional del mismo, como también el rechazo por la noción de hombre. Heidegger apelará más bien a hablar del “ser ahí”,

puesto que es el “ahí” donde se manifiesta el ser. Siendo así ¿Por qué no haber titulado éste trabajo como el “ser ahí” a la luz del fenómeno de “ser en el mundo”? Heidegger no dice que el “ser ahí” sea algo diferente al hombre; antes bien, es el hombre, pero reconociendo su existencialidad. Además, Heidegger recurre a esta expresión, por un lado, para liberar su trabajo de toda interpretación antropológica o psicológica, y por el otro, porque el “ser ahí” (el hombre) no es siempre él mismo, como ya se pudo observar en el capítulo dos, cuando se preguntaba ¿Quién es el “ser ahí” en la cotidianidad? Lo que tuvo como respuesta el Uno (das man).

Pasando al término de mundo, Heidegger ofrece un sinnúmero de definiciones del mismo. De modo que cuando habla de “ser en el mundo” está refiriéndose al mundo como fundamento estructural del ser ahí, pero posteriormente lo va utilizar como “mundaneidad”, es decir, la manera en que el “ser ahí” se cura de las cosas y se encuentra en el mundo; lo mismo ocurre con lo que llamará el mundo compartido (Mitwelt) o mundo de sí (Selbstwelt), o mundo público, y se seguiría hasta el cansancio, pasando incluso por la visión cartesiana del mundo entre comillas que se le piensa como una especie de caja donde se encuentran todas las cosas, inclusive los seres humanos. Este fue el error de Descartes, según Heidegger, su división del hombre y el mundo en tanto *res cogitans* y *res extensa* imposibilitó una relación entre ambos, y los limitó a un sujeto cognoscente y a un objeto aprehensible. De hecho, Heidegger dirá que Descartes investigó el *cogitare* del *ego* dentro de ciertos límites. Pero, en cambio, dejó por complemento sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el *cogito*; lo que ocasionó una filosofía del sujeto, donde el sujeto (el ego) es quien determina de una u otra manera a la realidad de un mundo físico-material en el que se encuentra al hombre como núcleo cohesionador. De aquí que se comprenda que también durante el idealismo moderno se piense el objeto como una representación del sujeto, y

a un sujeto como una consciencia desprendida del mundo. Pero, como ya se dijo, la condición ontológica de la vida humana —caracterizada por su estado de apertura al ser y por la capacidad de interrogarse por su sentido— libera a la filosofía del paradigma sujeto-objeto, y además abre una nueva visión del mundo donde éste es *habitado* por el “ser ahí”. Si se analiza por partes la expresión “ser en el mundo” ese “en”, hace referencia a un habitar, algo propio del “ser ahí” y no de los otros entes, los cuales son entes “ante los ojos” y “ante la mano” debido a que el “ser ahí” se sirve de ellos en su quehacer diario, y que están en el mundo como entes “intramundanos”. En esto reside también, en parte, el error de Descartes, pues confunde mundo con ente y reúne a todos los entes en una misa categoría. Su descripción es en este sentido pre-fenomenológica y limitada.

Retornando al “ser ahí” y a su relación inmediata con el mundo en un sentido de habitar, se le encuentran más particularidades al “ser ahí” como, por ejemplo, que además de habitar es “en cada caso él mismo”. Es decir, que su existencia es intransferible y que en tanto que “es” cuenta con las posibilidades de ser él mismo “propia” o “impropiamente”. A esto se le puede anexar la facticidad del “ser ahí”, lo que implica un “estar ya siempre en un mundo” disperso en un sinfín de actividades y maneras de ser-produciendo, cultivando, usando, etc. La primera relación que tiene el “ser ahí” con el mundo es, justamente, la de producir y de hacer con las cosas, de hecho cuenta con un conocer pre-teorético que le guía sobre todo a accionarse y a usar las cosas, o como él las llama, utensilios. En términos de Heidegger, esto se podría decir como: el “ser ahí” se cura en el “andar” en el mundo circundante (Umwelt). El mundo circundante cuenta, además, con una significatividad, en virtud de la misma facticidad del “ser ahí”. Dicho de un mejor modo: la relación establecida con el mundo se basa primariamente en la comprensión de los nexos significativos que articulan la realidad,

de una manera fáctica, pre-teorética; y no en la percepción subjetiva de las propiedades de los objetos, como se plantea tradicionalmente en la filosofía. El fenómeno de significatividad recuerda al de “referencia”, es decir, que una cosa *refiere* a otra, como una especie de todo articulado que refiere en última instancia al “ser ahí” siendo él su “para qué”. La afirmación anterior resulta bastante relevante, pues cuando se dice que el “ser ahí” es el “para qué” se afirma que el mundo solo es posible gracias a su existencia, pues hace que el mundo tenga sentido, y dota de significatividad al mundo en su des-alejarse de las cosas y en su direccionarse a lo que debe curarse. Los términos (des-alejarse y direccionarse) se refieren a la espacialidad propia del “ser ahí”, éste no es un ente ubicado en el espacio, sino que está en movimiento esforzándose en su quehacer.

Con esto queda claro que, además de la notoria relación entre hombre y mundo, se puede comprender al mismo desde diversas nociones como el mundo circundante y la mundaneidad, la forma en que habita el mundo el “ser ahí”. Pero, además de esto, el fenómeno de mundo recuerda a la relación que se tiene con los otros y consigo mismo. Es aquí donde se descubre que la noción de mundo ofrecida por Heidegger pone de manifiesto los fenómenos de intersubjetividad y subjetividad. Quizá puede sonar inapropiado el uso de estos dos términos. Sin embargo, en el trabajo realizado se habló de intersubjetividad y subjetividad, a saber, como la relación con los otros, y consigo mismo. Estos fenómenos tienen sus propias acepciones en el lenguaje heideggeriano: “ser-con” otros (*Mitsein*) y ser en cuanto tal (*Selbstsein*); dichos fenómenos ocurren en el mundo, y son cooriginarios al “mundo circundante”, de hecho Heidegger hace que la primera relación con los otros surja en el quehacer, en el trabajo diario. Así, por ejemplo, se puede decir que el “ser ahí” trabaja “con” otros, pero esto no quiere decir que se dé dicha relación solo porque una determinada persona trabaja junto a otra, antes

bien, aunque se llegue a trabajar solo, el trabajo realizado por alguien siempre se referirá a alguien más, un ejemplo de esto es un sastre, quien hace un traje “a la medida” de una determinada persona. Heidegger insistirá, entonces, en que el fenómeno de la intersubjetividad parte del mundo, puesto que los otros coexisten con el “ser ahí” en el mismo mundo, siendo ellos también un “ser ahí”. El horizonte de comprensión del mundo se ve así ampliado con la inclusión de los otros, y se le podría denominar mundo compartido (Mitwelt). Heidegger profundiza esta acepción del mundo y la lleva a la cotidianidad, donde se ve al “ser ahí” envuelto en numerosas prácticas con los otros, y donde no es propiamente él mismo, sino que está inmerso en una especie de colectivo en el que no es, como se dijo, ni él mismo, ni los otros, sino el Uno, regido por el fenómeno de la publicidad, el cual limita las posibilidades de una decisión propia. Sin embargo, éste fenómeno no debería ser considerado como “negativo”, pues si bien encubre las verdaderas posibilidades del “ser ahí”; también cuenta con un significado positivo, ya que el Uno es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del ‘ser ahí’. La razón por la que el filósofo alemán afirma tal cosa se debe a que en cuanto “uno mismo” es el “ser ahí” del caso “disipado” en el “uno” quien tiene que encontrarse. Cuando se habla de “encontrarse” se entra en la esfera del “ser en cuanto tal”, donde el “ser ahí” se desenvuelve en un mundo de sí mismo. Esto lo deja claro el fenómeno de “encontrarse” el cual no remite meramente a lo espacial como “X persona se encuentra allí” sino que también se refiere a la disposición afectiva del “ser ahí”, disposición que, por cierto, no parte de una esfera interior, sino que se produce en virtud de la relación que se tiene con el mundo. El fenómeno del “estado de ánimo” posibilita un “abrirse” al mundo, esto significa que en cada momento se encuentra ya sumido en determinadas posibilidades. Y a continuación de éste viene el fenómeno del comprender en cuanto “poder ser” que deja pasar algunas posibilidades y

aceptar otras. El “ser ahí” es siempre lo que puede ser, pero no se trata de posibilidades huera, sino de posibilidades existenciales que están a su alcance. Nótese, entonces, cómo para Heidegger hay una esfera del mundo íntima del hombre, donde él mismo reconoce y redescubre sus verdaderas posibilidades, por medio de los modos de ser del “encontrarse” y el “comprender”, los cuales son articulados mediante el habla, otro modo de ser del “ser ahí en cuanto tal”. El fenómeno del habla no se agota en el acto de emitir sonidos, sino que cumple una función expresiva y comunicativa crucial, que no depende necesariamente de dicha emisión. Antes bien, callar es una manera también de hablar, y es un es hablar “sobre” algo. Con lo dicho anteriormente queda claro que para el filósofo alemán el hombre tiene una relación necesaria e irrompible con el mundo. Éste último no tiene sentido si no es por él, y a su vez el hombre se haya afectado por este siempre mientras se encuentre vivo: sus posibilidades están fijadas por su facticidad y su ser “en cada caso él mismo” en un mundo.

De este modo, se concluye que el hombre en tanto ente que habita el mundo, puede reconocerse a través de los múltiples horizontes que éste le ofrece: el hombre se conoce a la luz del mundo, así como el mundo se conoce a la luz del hombre. Sin éste, no habría mundo, pues justamente es él quien, con su curarse de las cosas, lo dota de sentido.

Bibliografía

- Álvarez, E. (2007) El “Dasein” y la crítica de la filosofía del Sujeto en Ser y Tiempo. *Cuaderno Gris N.8 pp. 89-118.*
- Aguilar, M. (2010) Descartes y el cuerpo-máquina. *Pensamiento, vol. 66 (2010), núm. 249, pp. 755-770.*
- Coll, J. (1990) La intersubjetividad en Heidegger. *Taula. Quaderns de pensament N. 13-14 pp. 191-207.*
- Contreras, A. (2009) El otro y la configuración del sí mismo en Ser y Tiempo. *Amistad y Alteridad: Homenaje a Carlos B. Gutiérrez, Margarita Cepeda y Rodolfo Arango. Bogotá: Ediciones Uniandes pp.213-113.*
- Descartes, R. (1999) *El discurso del Método.* Bogotá: Panamericana editorial
- Descartes, R (2011) *Obras completas.* Madrid: Gredos.
- Descartes, R (2007) *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas.* Madrid: Austral.
- Estrada, A (2005) Heidegger y su concepto de Mundo. *Ratio Juris. Vol. I N. 3 pp. 123-134.*
- Escudero, J (2016) *Manual de lectura para ser y tiempo tomo I.* Barcelona: Herder.
- Escudero, J (2009) *El lenguaje de Heidegger.* Barcelona: Herder.
- Gilbert (2016) Heidegger entorno al error de la modernidad: la crítica del dualismo cartesiano de cuerpo y alma. *Daimon. Revista de filosofía. Suplemento 5 pp. 89-98.*
- Pérez de T, J (1998) *Historia de la filosofía Moderna.* Madrid: Akal.
- Rocha, L (2004) La idea del hombre en la filosofía cartesiana (una proyección hacia la individualidad) *Revista Digital Universitaria Vol. 5 N. 3 pp. 1-9.*
- Rivera, J. & Stiven, M. (2010) *Comentario a Ser y Tiempo Vol. II.* Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Verneaux, R (1989) *Historia de la filosofía moderna.* Barcelona: Herder.