

**GÉNESIS DEL CONOCIMIENTO EN EL MARCO DE UNA ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL**

JORGE ENRIQUE PULIDO BLANCO

TESIS DIRIGIDA POR: FRANCISCO DE LARA LÓPEZ

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA – COLOMBIA

ENERO DE 2009

***GÉNESIS DEL CONOCIMIENTO EN EL MARCO DE UNA ONTOLOGÍA
FUNDAMENTAL***

JORGE ENRIQUE PULIDO BLANCO (2042266)

Tesis de grado presentada como requisito para

Optar al título de Filósofo

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA – COLOMBIA

ENERO DE 2009

A mi Madre y a mi Hermano: El más notorio de mis esfuerzos en señal de gratitud y amor.

RESUMEN

Título: Génesis del conocimiento en el marco de una ontología fundamental*.

Autor: Jorge Enrique Pulido Blanco*

Palabras Clave: Trato ocupado, Actitud temática, “Ser-a-la-mano”, “Estar-ahí”, “Falla del mundo”, Interpretación, Comprensión de ser, *Dasein*, “Ontología fundamental”.

Resumen: En esta monografía se adelanta una investigación en torno al origen ontológico del fenómeno del conocer. Desarrollando ciertos aspectos de la *ontología fundamental* de Martin Heidegger, ella alcanza una interpretación original de la génesis de la “actitud temática” que se da, por ejemplo, en la investigación científica. Sin embargo, en la medida en que tal origen sólo es posible sobre la base de una modificación de nuestro trato usual con lo que es el caso, la investigación debe poner sobre la mesa con anterioridad tanto el carácter del trato y de lo que comparece, como su estructura ontológica. Después de este primer paso, estaremos en condiciones de emprender una dilucidación de la “actitud temática”. Ésta aquí se interpreta como *derivación* y *modificación* del trato usual con el mundo, posible en virtud de un rompimiento de dicho modo originario de ser, y de la solicitud espontánea y libre del ser humano. Ahora bien, tanto el trato usual con lo que comparece como la “actitud temática”, implican una determinada comprensión de lo que quiere decir “ser”, aunque ésta sea implícita y tácita. En consecuencia, la investigación no estará completa hasta que no haya cuestionado la modificación en la comprensión de ser que tiene lugar en la investigación científica del ente.

* Proyecto de Grado
* Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Director: Francisco de Lara López.

ABSTRAC

Title: Genesis of knowledge in the context of a fundamental ontology*

Author: Jorge Enrique Pulido Blanco*

Key Words: Treatment occupied, Attitude theme, "Beig-to-hand", "Being-there", "Failure of the world", Interpretation, understanding of being, *Dasein*, "fundamental ontology."

This tesis presents a researcch on the ontological origin of the phenomeno of knowledye. Develops certain aspects of the *fundamental ontology* of Martin Heidegger, an it original interpretation of the genesis of the "thematie actitude", that is, in scientific research. However, insofar as their origin is possible only on the basic of a modification of our usual treatment of the things wich in the case, this researcch should be put on the table before as the treatment of the things, as this ontological structuc. After this first step, we will be able to undertake an elucidation of the actitude issue. This is interpreted as *derivation* and *modification* of the usual treatment with the world, under a possible breakup of the original mode of being an the treatment which appears as the "actitude issues, involving a certain understanding of what is mean by "being", al though this is implicit and tacit. Consequently, the investigation is not complete untli you have questioned the change in understanding that takes place in the scientific research as to things.

* Thesis

* Faculty of Human science. School of Philosophy. Director: Francisco de Lara López.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN GENERAL	10
PRIMERA PARTE: EL SABER HERMENÉUTICO	14
INTRODUCCIÓN	14
1. ACERCA DE LA PREVIA APERTURA DEL MUNDO: «ÚTIL», «MUNDIFORMIDAD» Y «MUNDANEIDAD»	17
1.1. El carácter de ser de aquello con lo que tratamos.	17
1.2. Bosquejo previo del « <i>dejar-ser</i> » y la « <i>significatividad</i> ».	22
1.3. De la «mundiformidad» a la «mundaneidad».	25
1.3.1. «Mundiformidad».	25
1.3.2. «Mundaneidad».	27
1.2. Apéndice: La importancia de la pregunta por el “quién”.	28
2. DILUCIDACIÓN DE LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL <i>DASEIN</i> COMO PUENTE PARA UNA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO DEL CONOCER	31
2.1. La aperturidad del <i>Dasein</i> .	31
2.1.1. El abrir del estado de ánimo.	33
2.1.2. El abrir del comprender.	37
2.1.3. El comprender y la interpretación.	41
2.2. Lo “hermenéutico” del saber hermenéutico.	43
SEGUNDA PARTE: DEL DESCUBRIMIENTO CIRCUNSCRIPTIVO A LA GÉNESIS DEL DESCUBRIMIENTO TEÓRICO	45

INTRODUCCIÓN	45
3. ACERCA DE UNA VISUALIZACIÓN PREVIA DE LA GÉNESIS DEL CONOCIMIENTO	47
3.1. La «circunspección» y la visión teórica, lo «a-la-mano» y el descubrimiento de lo que «está-ahí».	48
3.2. Elementos formales del conocer.	50
4. SOBRE EL CAMBIO EN LA MIRADA COMO POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO TEÓRICO	55
4.1. Estructura del paso de la manipulación del útil a su tematización: El conocimiento como «desmundanización» de lo «intra-mundano».	55
4.1.1. Posibilidad de la tematización del ente desde la <i>deficiencia</i> de lo a la mano.	59
4.1.2. Cambio en la mirada y «en-cuanto-qué».	62
4.1.3. Comprensión de ser y génesis de la ciencia.	66
4.2. “Ver por ver” y conocer: la «curiosidad» y el saber hermenéutico.	69
CONCLUSIÓN GENERAL	75
BIBLIOGRAFÍA	77

GÉNESIS DEL CONOCIMIENTO EN EL MARCO DE UNA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. El Problema

El propósito de esta tesis es realizar una investigación filosófica acerca de la obra del filósofo alemán Martin Heidegger que lleva por título *Ser y Tiempo*. La denominación de *Génesis del conocimiento en el marco de una ontología fundamental*, se explica apelando a las dos partes que la constituyen. Por un lado, se trata de una indagación acerca del origen y del surgimiento de la actitud temática y teórica (por ejemplo, la que se da en la investigación científica), desde la relación usual y común que tenemos con las cosas. Ésta última, como veremos, se distingue justamente por hallarse en las antípodas de un comportamiento teórico. En efecto, lo que caracteriza el modo más básico de tratar con nuestro mundo no es el hacer tema ni el intentar descubrir “atributos” y “propiedades” en aquello que es el caso, sino el *sumergirse* en su uso y en lo que uno está llevando a cabo. Para ilustrar esto pensemos en la silla en la que estamos sentados, en la habitación en la que nos encontramos, o hasta en las prendas de vestir que llevamos. Lo peculiar de nuestro trato con estas cosas consiste en usarlas, en manipularlas y en comprender para qué son, sin tomarlas de ninguna forma en el sentido en el que, por ejemplo, toma el científico al mineral a través del microscopio. Teniendo en cuenta la diferencia de fondo que se da en estas dos maneras de “relacionarse” con el mundo, nuestra investigación se preguntará por el *paso* del trato usual con el ente, a su tematización, queriendo hacer claridad acerca de su significado ontológico.

Esta indagación se lleva a cabo, en segundo lugar, sobre el terreno de la *ontología fundamental* de *Ser y Tiempo*, esto es, sobre la base del proyecto de una formulación y respuesta de la pregunta por lo que quiere decir “ser”. El desarrollo de ciertos aspectos

del planteamiento ontológico de Heidegger, nos permitirá alcanzar una aclaración del sentido y del carácter del conocer. Pero ¿De qué forma esa ontología fundamental tiene que ver con el desarrollo de nuestro problema? La cuestión de la ontología fundamental toca un tema que le es cercano a la filosofía desde sus mismos orígenes. No es una novedad para nosotros, en efecto, que se caracterice la meditación de los primeros pensadores griegos, así como la de Platón y Aristóteles, como un pensamiento que tiene como hilo conductor la “pregunta por el ser”. Esta idea ya la insinúa Aristóteles en *Metafísica I* al hacer la historia de la indagación filosófica que antecedió a su propio pensamiento. Así que fácilmente podríamos imaginar que cuando Heidegger habla de ontología fundamental, en cuanto cuestionamiento y resolución acerca de lo que significa ser, no hace otra cosa que volver sobre uno de los lugares comunes de la filosofía de Occidente. No obstante, la ontología fundamental de *Ser y Tiempo* no se queda ni en una repetición de lo dicho por los griegos, ni tampoco en una recopilación histórica de las opiniones acerca del ser. Antes bien, ella implica un *replanteamiento radical* de la cuestión del ser al hilo del ente que óptica y ontológicamente se halla marcado por esta cuestión, en cuanto constituido por una comprensión, ciertamente oscura y pre-temática, de lo que quiere decir “ser”: se trata del ente que somos cada uno de nosotros. Esta comprensión se hace patente, según una de las tesis nucleares de *Ser y Tiempo*, en la medida en que todo comportarse del ser humano es un dirigirse a entes (*lo que es, lo siendo*). De tal manera que la ontología fundamental no pregunta por el ser al modo tradicional; en sentido estricto no pregunta por el *ente en cuanto ente* aristotélico, sino por el *sentido* de la comprensión en cuanto constitutiva del ente que somos: *por la comprensión de ser*.

Ahora bien, al plantear en estos términos el problema Heidegger, alcanza la suficiente claridad para criticar y remover los cimientos mismos de la filosofía occidental. Del enfrentamiento con la tradición que surge del mencionado “nuevo” modo de acceso a las cuestiones, y más aún que le es inherente, aquí sólo resulta relevante lo relativo a la “filosofía del sujeto”. Desde inicios de la Modernidad, se ha hecho cada vez más “natural” en filosofía hablar en términos de “yo” y “mundo”, “sujeto” y “objeto”, “conciencia” y “contenidos”, para hacer referencia a la “relación” del ser humano con el ente y con su mundo. Este “esquema” se plantea, particularmente, con la finalidad de aclarar la relación *cognoscitiva* del sujeto con la realidad, con las cosas, con los objetos, etc. El conocimiento teórico de lo que es el caso, es la piedra de toque en la

dilucidación del “trato” que se da entre el hombre y el mundo. Sobre este modo de entender el asunto debemos señalar, con Heidegger, dos cosas. En primer lugar, *no* es en el conocimiento teórico, ni en la tematización de las cosas que nos rodean, en donde se da por primera vez el encuentro del ser humano con su mundo, sino que, por el contrario, éstos son modos *derivados* del estar en trato más usual y “natural” con aquello de lo que nos ocupamos. En segundo lugar, desde el ocuparse usual y cotidiano –pero también, como sostendremos, en la “contemplación” del ente- no se muestra de ninguna manera el ser humano como un “sujeto” o como un “yo” ontológicamente dissociado de su mundo, al que se le oponen “objetos” o “cosas”. En la “relación” que tenemos con el mundo, se juega un fenómeno mucho más originario que el enunciado en el esquema sujeto-objeto, a saber, el fenómeno unitario, fáctico y concreto de nuestro *ser-en-el-mundo*¹. Sobre la base de este fenómeno originario pueden recibir explicación los diferentes modos de tratar con las cosas. ¿Cómo explicar, entonces, el conocer de una forma más fundamental que la puesta de manifiesto en el esquema sujeto-objeto?

2. El Desarrollo

Si la relación originaria con lo que es el caso consiste en ser-en-el-mundo, la explicación de un modo particular de ocuparse del mundo debe poner de manifiesto, previamente, la relevancia de semejante fenómeno. En este sentido, nosotros intentamos resaltar la *comprensión del mundo y de lo que es el caso* que acompaña a las diferentes formas en las que entramos en trato con lo que nos rodea. Esta comprensión del mundo, en cuanto saber que guía el trato y el desenvolvimiento del vivir, la entendemos como un *saber hermenéutico*. De suerte que la investigación debe empezar por una exposición que muestre en qué consiste ese saber que, como hemos dicho, se encuentra ya desde siempre presente en la ejecución del vivir. Esta exposición, en un segundo momento, debe emprender una aclaración del carácter hermenéutico de este saber originario que se arraiga en el *ser hermenéutico* del hombre, con la intención de que, en cuanto

¹ En el presente texto, “originario” se entiende como lo que ya desde siempre es patente, esto es, como aquello de lo que podemos darnos cuenta sin necesidad de ninguna construcción teórica. Originario es el ser-en-el-mundo en la medida en que, tal y como mostraremos, no es un fenómeno que vengamos a descubrir a través de un ejercicio teórico y contemplativo en el que es preciso hacer abstracción de todo lo demás, como en el *ego* cartesiano. Lo originario es lo que primero, y antes de la contemplación del ente, se manifiesta (en ese sentido es también lo “primigenio”).

originario, pueda mostrarnos en qué sentido debe entenderse la génesis del conocer teórico, en la medida en que es una *modificación* suya.

Después de esto, ya nos encontraremos en condiciones de entender en qué consiste el conocer y cuál es su origen ontológico. Aquí será preciso hacer ver que el conocer sólo es posible desde *la falla y la deficiencia* de la comprensión del mundo, que reside en el saber hermenéutico. Así pues, habrá que empezar por aclarar qué quiere decir “deficiencia de la comprensión del mundo” y cómo desde ella es posible el paso del trato habitual a la tematización. En esta aclaración nos daremos cuenta de que la mera deficiencia no basta para constituir la actitud temática, sino que ésta requiere en cada caso del ocuparse espontáneo y libre del ser humano. Ahora bien, sobre la base de este modo de “relacionarse” con el mundo, se presenta una modificación con respecto al trato originario. Por consiguiente, la exposición no estará completa hasta que no indague por el cambio que se da en la comprensión originaria del mundo, y en general, en la *comprensión de lo que quiere decir ser*.

Nuestra investigación se divide, entonces, en dos partes. En primer lugar, debe realizarse una aclaración del saber hermenéutico en la que se muestre su originariedad y la posibilidad de una consideración temática y teórica del ente que desde él puede surgir. En segundo lugar, deberá llevarse a cabo un análisis de los fenómenos y las estructuras implicadas en el *paso* del uso del ente en el trato cotidiano, a su tematización, a modo de dilucidación de su estructura ontológica. Este es, a nuestro entender, el método más acertado para desarrollar una investigación acerca de la génesis de la actitud temática. Con respecto a las cuestiones más puntuales del desarrollo de estos dos momentos de la investigación, se ha realizado una introducción a cada uno de ellos.

PRIMERA PARTE: EL SABER HERMENÉUTICO

El conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí sino pasando a través de lo a la mano en la ocupación².

INTRODUCCIÓN

En la medida en que es el saber originario del mundo y, por tanto, en la medida en que a partir suyo puede darse el origen del conocimiento temático, una investigación de carácter ontológico acerca de la génesis del conocimiento debe empezar desde la exposición del saber hermenéutico. De entrada, entonces, planteamos una distinción entre el *saber hermenéutico* –que consiste principalmente en aquél “conocimiento” o saber *pre-teórico* y *pre-reflexivo* de la utilidad y empleabilidad de los entes-, y el *conocimiento* propiamente dicho –que representa un cambio fundamental en relación con el saber originario y que sólo puede darse como *derivado* suyo. En este sentido, el saber hermenéutico ha de entenderse como el “ámbito” desde el que surge el conocimiento. Éste último consiste en “ver” a los entes ya no en su empleabilidad, sino intentando determinar su “*qué*”, sus propiedades y características constituyentes, es decir, consiste en una actitud tematizante. El acceso al ente que tiene lugar en la investigación científica y, en alguna medida, en la labor filosófica, pueden venir como ejemplo. En adelante haremos referencia a este tipo de tematización con el término *conocimiento en sentido estricto*, o simplemente como *conocimiento*. De las diferencias entre el *saber hermenéutico* y el *conocimiento* rigurosamente entendido, y de su fundamental “relación”, da cuenta la investigación que aquí se lleva a cabo. En esta

² HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo*, [Sein und Zeit, 1927]. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Editorial universitaria: Chile, 1998 (§ 15, p. 99). En adelante es citada esta obra como *S* y *T*, más parágrafo y número de página.

Primera Parte se trata del saber hermenéutico y se intenta dilucidar en qué consiste y qué estructuras lo hacen posible.

El saber hermenéutico es “conocimiento” *originario*; es el modo *primigenio* en el que los entes aparecen “ante nosotros”. En efecto, en nuestro tratar usual con los entes, el cómo llevar a cabo este trato se presenta de un modo obvio y que siempre comprendemos. Por ejemplo, sé para qué sirven los zapatos que ahora uso y, además, sé perfectamente cómo usarlos. Este saber acerca de cómo comportarse con respecto a los zapatos no precisa que tomemos una actitud profunda e intentemos pensar muy hondamente esto: *que los zapatos sirven para protegerse los pies y para caminar más cómodamente*; sino que, por así decirlo, este saber nos es dado, es de lo más común y evidente, y está ahí siempre que queremos echar “mano” de los zapatos. De este mismo modo, comprendo y me sé comportar ante todo lo que comparece. Sé para qué sirve la silla, sé para qué sirve la autopista, sé para qué sirven los platos, sé para qué sirve el libro, etc. Sin embargo, lo distintivo de este saber es que no es un saber *temático*, no es *conocer*, e implica siempre un posible y particular *uso*, un trato y una comprensión de la empleabilidad del ente.

La exposición de esta Primera Parte, que tiene por finalidad un desarrollo de lo recién señalado, implica dos tareas. Por un lado, hay que poner de relevancia en qué consiste puntualmente el saber hermenéutico. Para ello debe analizarse ese fenómeno en el que el mundo del que nos ocupamos se encuentra abierto previamente, a saber, la *comprensión del mundo*. Este fenómeno nos permite entender el sentido y la importancia de dicho saber, a la vez que vislumbramos su papel en el surgimiento del conocer y en la comprensión de éste como *modificación*, *derivación*, etc.

En segundo lugar, se hace preciso emprender un análisis, con Heidegger, de la estructura ontológica del ente que somos. Desde aquí es posible dar dos pasos hacia nuestra meta. De un lado, se mostrará en qué medida los diversos modos de trato con el mundo deben ser entendidos como interpretación. Y a partir de esto, de otro lado, será posible explicar el carácter “hermenéutico” del saber así denominado. Finalmente, en virtud de que ese saber y su estructura ontológica se mostrarán como originarios, cabe esperar de esta exposición indicaciones lo suficientemente precisas como para entender la manera en la que debe continuar la aclaración del origen del conocer.

1. ACERCA DE LA PREVIA APERTURA DEL MUNDO: «ÚTIL», «MUNDIFORMIDAD» Y «MUNDANEIDAD»

1.1. El carácter de ser de aquello con lo que tratamos.

Ya en las palabras anteriores puede empezar a vislumbrarse la orientación que tienen los análisis realizados por Martin Heidegger sobre los que versa la meditación que aquí se lleva a cabo. En efecto, el filósofo alemán, en uno de los análisis más agudos y revolucionarios de *Ser y Tiempo*, pretende tematizar el modo de ser de los entes con los que tratamos dirigiéndose a la *cotidianidad*, al modo habitual en el que llevamos a cabo nuestro vivir. En este plano de cosas, no se muestra *aquél* que ejecuta el existir, es decir, ese ente que la tradición filosófica ha llamado “hombre”, como un “sujeto”, o como un “yo”, al que se le oponen “objetos” o “cosas”. Antes bien, este ente aparece como *ser-en-el-mundo* [*In-der-Welt-sein*].

Con este concepto Heidegger hace referencia al fenómeno concreto y fáctico del vivir humano. Se pretende mostrar –y por eso se lo escribe con guiones–, que éste no puede ser entendido correctamente si se lo conceptualiza a partir del dualismo de la tradición filosófica, sino que, por el contrario, en lo que tiene que ver con este asunto se trata de una *unidad fenoménica constitutiva* entre, por así decirlo, el vivir y lo que es del caso. No obstante, en cuanto *análisis* filosófico, la investigación que se lleva a cabo en *Ser y Tiempo* no puede hacer otra cosa que “dividir” metódicamente en sus tres componentes esenciales, lo que se muestra como unidad fenoménica originaria. De manera que se vuelve objeto de dilucidación, en primer lugar, el “en-el-mundo”; en segundo lugar, el “quien” de ese ente que es “ser-en-el-mundo”; y finalmente el “ser-en” en cuanto tal³. A lo largo de esta tesis iremos desglosando esta estructura y resaltando aquellas cuestiones que resultan más relevantes para nuestro fin.

³ Cfr. *Ibíd.*, § 12, p. 79. En castellano esta “división” *metódica* del asunto, que como señalamos no pretende escindir lo se manifiesta como unidad concreta y originaria, es un tanto estridente. Esto puede deberse a que, según el orden gramatical, primero sería el «*ser-en*», luego el «*en-el-mundo*» y por último el «*quién*». La estridencia en alguna medida se explica si consultamos el término en alemán: *In-der-Welt-Sein* (lit. *en-el-mundo-ser*). Véase: *Sein und Zeit*. Edición de Max Neimeyer Verlag: Tübinga, 1967. (§ 12, p. 53, del original).

Para introducirnos en este sentido, vale la pena señalar que con particular énfasis desde la Modernidad, inaugurada con el racionalismo cartesiano, es lugar común en la filosofía concebir la “relación” del hombre con el mundo, como una *relación* entre un *sujeto* y un *objeto*. Sin embargo, esta pretendida descripción de la “relación” del “hombre” con su mundo es por completo errónea, en tanto que es una abstracción del modo más usual, común y habitual en el que estamos con las cosas. En efecto, *primigeniamente* no somos un “sujeto” que perciba “objetos” y que establezca una relación con ellos. Ni tampoco aquello que se nos muestra en la cotidianidad (“las cosas”), se nos aparece como un “objeto” con determinados atributos y propiedades. Pero, entonces ¿Qué carácter tiene el experimentar, el vivir?

Frente a este cuestionamiento, es preciso empezar señalando que nuestro ser en el mundo cotidiano y habitual no reviste la forma de un comportamiento contemplativo en el cual se tematizan “objetos”, sino que es un estar *en trato con* lo que nos rodea, un estar *ocupado* [*Besorgen*]⁴ con las cosas en el que éstas y “yo”, estamos profundamente implicados, amalgamados. Así pues, el modo más *inmediato* de “comportarse” en el mundo es el ocuparse: el estar usando tal o cual cosa, el producir, el emplear, el utilizar, el rechazar, el manipular y el tener que ver con todo aquello que nos rodea.

Ahora bien, si éste es el modo en el que se ejecuta nuestro existir, si éste es el modo originario en que nos las habemos y tratamos con lo que nos rodea, cabe que nos hagamos dos preguntas de suma importancia, a saber ¿Qué es aquello que se experimenta? y ¿Qué carácter de ser tiene?

En primer lugar hay que observar, que lo que nos aparece en el trato no tiene el carácter de lo que en filosofía se ha denominado “objeto” o “cosa”, y por tanto, no podemos llamar de esta forma a aquello que comparece. Y esto es así, pues tomada la cuestión en rigor, estos nombres ya comportan una caracterización *ontológica* que no es la más adecuada, en la medida en que se yergue sobre la base de un *detenimiento* del comportarse originario (trato ocupado) que se da en la actitud teórica o contemplativa⁵. Si una indagación se deja “guiar” por esta caracterización que puede

⁴ Cfr. *Ibíd.*, §15, ps. 95, 96 y ss.

⁵ Para una aclaración más precisa de esta idea, véase el desarrollo de la Segunda Parte, Cap. IV, 4.1 y 4.1.1.

parecer inofensiva, tal y como advierte Heidegger, terminará llegando a caracteres como la «sustancialidad», la «realidad» y la «materialidad»⁶; es decir, habrá puesto previamente un enfoque que está en contravía del fenómeno *originario* y *primigenio* del ocuparse.

Pero además, aquello con lo que tratamos tiene el carácter, más bien, de presentar cierta utilidad, nocividad, desventaja, provecho, interés, o beneficio. Dicho en palabras de Ortega y Gasset: «Todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí* –sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines»⁷. Según lo dicho, pues, los entes con los que entramos en trato no se nos aparecen como “objetos”, “cosas” o “contenidos de conciencia”, sino en una relación mucho más estrecha en la que nos conciernen y hacen parte de nosotros.

Siguiendo este hilo, en efecto, los entes que se nos aparecen en la cotidianidad se nos muestran como entes que *sirven-para*, como entes que *son-para-esto-o-aquello*⁸. El bolígrafo, por ejemplo, no es en primera instancia objeto de contemplación, *sino que es el ente que sirve para escribir*, un *útil* [Zeug]. El carácter de ser de lo útil, como iremos precisando, consiste en que su utilidad siempre nos es accesible y disponible en la medida en que en el trato con éste comprendemos cómo usarlo, para qué sirve, a qué atendernos con él. Y es a este carácter del útil, según el cual éste se halla disponible, ahí al alcance para lo que disponga la ocupación, al que Heidegger denomina su carácter de *ser-a-la-mano* [Zuhandenheit]. Podremos ver más en detalle la importancia que comporta el desentrañamiento de este modo en que aparece el ente, si analizamos la que según Heidegger es su estructura constitutiva: la *remisión*.

En el ejemplo del bolígrafo, este ente *remite* a su utilidad (el servir para escribir); también *remite* a aquello de lo que está hecho, al lugar en el que se emplea, y al papel, a la mesa, a quien escribe, no como algo simplemente accesorio, sino como a una serie de factores que determinan su carácter de ser. Así las cosas, el *útil*-bolígrafo tiene como carácter intrínseco el *remitir* a todo un ámbito de entes y de modos de la ocupación en

⁶ Cfr. *Ibid.*

⁷ ORTEGA y GASSET, José. *El Hombre y la Gente*. En *Obras completas*, vol. VII, 1983. Alianza: Madrid (p. 110).

⁸ Cfr. HEIDEGGER, Op. Cit., § 15, p. 96.

los que, y con los que, se lleva a cabo el trato con éste. El todo de esta trama de remisiones es llamado por Heidegger *totalidad remisional*. Pero según esto, el ocuparse no se atiene jamás a *un* útil, puesto que es siempre la totalidad de útiles, el todo remisional, la que le es dada en el trato y en la cual el útil recibe su determinación⁹. Si se quisieran utilizar los términos de la fenomenología de Husserl, habría que decir que en la ocupación se presenta una *subordinación* de las “partes” (los útiles) con relación al todo¹⁰: el todo de útiles, la totalidad remisional, es lo originariamente concreto y lo siempre previo. Ciertamente, no se topa el ocuparse con el útil-bolígrafo, el útil-papel, el útil-mesa, etcétera, como entes independientes a los que después tuviera que dar “unidad”, sino que primigeniamente nos encontramos *en la habitación de estudio*.

Pero si nos adentramos más en la explicación de este fenómeno, como ya se puede colegir de la exposición anterior, hay que afirmar que lo originariamente previo, en sentido estricto, “no” son tampoco los útiles, sino *lo que se quiere hacer y aquello en lo que se está*. Es, pues, a partir de aquello en lo que uno se encuentra, desde la *obra* como la llama Heidegger, desde donde se configura el todo de remisiones y el modo de aparecer de los útiles. Es a partir de una “intención” fundamentalmente *práctica*, en el sentido de la “*praxis*” griega, como comparece el mundo. Al respecto Heidegger dice que «es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece»¹¹.

Ahora bien, este carácter remisional es fundamental para comprender el primer componente esencial del *In-der-Welt-Sein* (el “en-el-mundo”). De este análisis se desprenderán tres conceptos importantes para el desarrollo de este capítulo (a saber, *mundo circundante*, *mundo común* y *mundo propio*). En primer lugar, hay que observar la remisión desde aquello en lo que uno se encuentra hacia los útiles que emplea y hacia aquello de lo que se vale. Así, por ejemplo, en el escribir hay una remisión al papel, a la tinta, al escritorio, al bolígrafo y a lo escrito. El ponerse a escribir, entonces, no hace otra cosa que descubrir y manifestar todo el contexto de entes que se encuentran implicados en este modo de la ocupación. Estos entes, a su vez, *remiten* a aquello de lo que están hechos: acero, madera, plástico, etc. De tal suerte que, en el ocuparse de los

⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas (II)* [*Logische Untersuchungen*]. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Altaya: Barcelona, 1995 (Investigación III, ps. 385 -433).

¹¹ HEIDEGGER, Op. Cit., § 15, p. 97.

útiles también hay una remisión a la “naturaleza”. Pero no como lo que está meramente presente, o como lo que está siendo contemplado, sino en un para-qué y en un estar siendo empleada: «El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica»¹². El uso, pues, descubre y pone de manifiesto el *mundo circundante* [*Umwelt*], el *entorno* de los entes que comparecen.

Siguiendo este hilo, el carácter de remisión también nos muestra que el mundo es compartido. La mesa la hizo el vecino, el libro nos recuerda al amigo de la infancia, el suéter es regalo de aquél familiar y lo usé en la fiesta de tal amigo. El útil hace patente el *mundo común* [*Mitwelt*] en el que comparecen los otros. Pero éstos en la cotidianidad, ciertamente, no se presentan como ejemplares de un género, o como otros-“yoes”, sino como otros concretos y en una cierta “familiaridad”¹³. El *Dasein*, término con el que Heidegger hace referencia a lo que la tradición filosófica ha llamado “hombre”, no es un sujeto aislado, encerrado en un solipsismo sin salida, sino que desde su modo fundamental de ser (ocupándose de lo que el caso) pone de manifiesto que habita el mundo con otros.

De la mano de los dos rasgos anteriores es descubierto el mundo del sí-mismo, el *mundo propio* [*Selbswelt*], en el que el *Dasein* se aparece a sí mismo de tal o cual modo: el suéter *me* queda un poco ajustado, no *me* siento de ánimo como para leer este libro, *la* *pasé* muy bien en aquella fiesta. Nosotros mismos comparecemos en lo que hacemos, en lo que estamos, pero no como un “yo”, ni en cuanto una “auto-conciencia”, sino justamente en vistas a eso que realizamos, a aquello con lo que tratamos.

Desde los tres rasgos constitutivos de aquello que se experiencia (*el mundo*), se pone de manifiesto que a pesar de que el ocuparse no tiene nada que ver con un comportamiento cognoscitivo, sin embargo, *comprende siempre de algún modo aquello que es el caso* – aunque sea en la forma de la extrañeza o del no saber para qué sirve. El ocuparse no descubre temáticamente el útil y no obstante tiene un “conocimiento” que le guía, por ejemplo, cuando encuentra aquello de lo que se vale como algo que se halla disponible, al alcance de la mano. A este saber que guía el trato con el mundo Heidegger le llama

¹² *Ibíd.*

¹³ Cfr. *Ibíd.*, § 26, p. 143, 147 y ss.

circumspección [*Umsicht*]¹⁴. El ocuparse se mueve siempre en una familiaridad y en un saber de su mundo, que ve en torno (*circun-speccion*) abriendo el mundo y posibilitando el trato. El hombre, entonces, no se encuentra con su mundo y se queda *anonadado*; por el contrario, en todo modo de comportarse le acompaña un saber, ciertamente pretemático y tácito, a partir del cual comparece y es abierto lo que le rodea. Desde la circumspección, por lo tanto, el mundo en su totalidad ya es “visto” siempre, pero lo es desde el realizar y el hacer, desde el llevar a cabo y el omitir: desde la ocupación. La circumspección, en su mirar entorno, ya ha precomprendido el mundo en tanto que circundante, común y propio.

1.2. Bosquejo previo del «dejar-ser» y la «significatividad».

El análisis del carácter de ser del útil señala, entonces, que éste no nos es completamente ajeno y extraño. Por el contrario, el trato cotidiano se caracteriza, como vemos, por hallarse constituido por una previa comprensión de aquello de lo que uno se ocupa (el útil y su carácter “disponible”) y del contexto pragmático desde el que éste comparece. Ahora es preciso que cuestionemos esta pre-comprensión circunspectiva de la mano de las dos siguientes preguntas: ¿En qué consiste más concretamente y cómo llega a hacerse posible?

Decíamos que la *remisión* y el *todo remisional* son caracteres indisolubles del ente con el que tratamos, del útil. Estos dos caracteres, expresan determinaciones *ónticas* de aquello que es “objeto” de la ocupación, en el sentido en que muestran la interconexión de lo a la mano en cuanto ente, mas no en sus modos de ser. *Ontológicamente*, estas dos determinaciones del ente con el que tratamos señalan *un carácter de ser*¹⁵ de lo a la

¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, § 15, p. 97. El término alemán que aquí emplea Heidegger, *Um-sicht*, se encuentra en estrecha relación con el ya mencionado de *mundo circundante* (*Um-welt*). La circumspección (*Um-sicht*), vendría a ser, pues, el “mirar” (*sicht*) en torno (*Um*) de lo que conforma el mundo circundante; la comprensión implícita que acompaña siempre el trato con las cosas. Por consiguiente, este término no ha de ser entendido, al igual que todos los otros términos que pongamos de presente, en su sentido habitual, sino en la significación en la que se los concibe en la investigación de *Ser y Tiempo*.

¹⁵ La dicotomía óntico-ontológico cruza toda la obra *Ser y Tiempo*. Por el momento basta que retengamos que lo óntico hace referencia al ente en el “acto” de ser ente, con independencia de sus formas o modos de ser. Lo ontológico, se refiere, ciertamente, también al ente, pero en vistas a su ser y a sus modos de ser. Lo ontológico, entonces, se refiere al ser; lo óntico al ente. Un ejemplo de esta distinción lo tenemos justamente en lo que estamos intentando mostrar. En la remisión se trataba de un fenómeno

mano, a saber, que éste tiene su cumplimiento en algo, está remitido a algo. Heidegger se refiere a este fenómeno con la expresión *condición respectiva* [*Bewandtnis*]. ¿Cómo podemos entender este concepto? La condición respectiva manifiesta que el ser del ente con el que nos las habemos en el trato, no es un ser “independiente” y desligado de los demás entes, del mundo y de nosotros mismos, sino que a la inversa, el ente a la mano *es* con respecto a otra cosa, *es* con referencia al entramado de útiles y halla el cumplimiento de su utilidad en referencia y con respecto a ese entramado. Los entes en el vivir cotidiano no poseen una *condición* independiente, sino que *son* con respecto a mí, al ocuparse de otros entes y al mundo¹⁶.

Ahora bien, en la condición respectiva, ciertamente, también hay un remitir, un señalar-hacia, pero éste es de un carácter diferente al que observamos al hablar de la remisión. Este remitir es, por lo pronto, no ya a aquello de lo que está “hecho” el útil, ni a su procedencia, sino al para-qué de *otra* utilidad, de *otra* empleabilidad. Esta concatenación de remisiones de empleabilidad (respectos), tiene su acabamiento en un “para-qué” que ya no tiene cumplimiento en otro y que no es ninguna otra utilidad, a saber, *el por-mor-del-Dasein*. Así, por ejemplo, el martillo «está en respectividad con el martillar, el martillar lo está con el clavar y consolidar, éste lo está con la protección contra el mal tiempo; y esta última “es” por mor del Dasein que necesita protección, es decir, por mor de una posibilidad suya»¹⁷. Así las cosas, la condición respectiva y el todo del contexto remisional tienen su acabamiento en el Dasein mismo, en el ente que es cada uno de nosotros, en la medida en que en última instancia no hacen algo diferente que remitir a su *ser*. Pero ¿Cómo podemos comprender de un modo más claro este fenómeno? ¿Qué quiere decir que ese último respecto haga referencia al ser del Dasein?

óntico, en cuanto señalaba de qué está hecho el útil, quién lo fabricó, etc. La condición respectiva, por su parte, pretenderá mostrar el carácter de *ser* de esta remisión, a saber, que el *ser* del ente no tiene su cumplimiento en él mismo. La explicitación de esta cuestión, de la *diferencia ontológica*, es hecha por M. Heidegger principalmente en el curso del semestre de verano de 1927, que lleva por título: *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, [*Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927*]. La traducción al castellano es de Juan José García Norro, Editorial Trotta: Madrid, 2000 (Segunda parte, Cap. Primero, ps. 279 – 385).

¹⁶ Rivera, autor de la segunda traducción de *Sein und Zeit* al castellano, explica la traducción del término *Bewandtnis* con las siguientes palabras: «La *Bewandtnis* es [...] la manera como la cosa queda vuelta hacia el ser humano que la usa y, a la vez, hacia las demás cosas con las que está [...] En este sentido, la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas». Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit. Nota (*) a la página 110.

¹⁷ *Ibíd.*, § 18, p. 110.

Pues bien, el que el último para-qué de la condición respectiva sea un ente que ya no tiene el carácter de a la mano, y sobre todo, que sea un por-mor-de su ser, pone de manifiesto que el entramado remisional y la “red” de relaciones en la que se halla inserto el útil a la mano, se articulan en torno a su ser, o dicho más exactamente, en torno al modo en que él se ocupa de su mundo. Pero con esto, no se está diciendo otra cosa diferente a que el viviente humano en todo comportarse de la cotidianidad se tiene a sí mismo como aquello en favor de lo cual, como aquello por mor de lo cual pone en movimiento su existencia. En tal dirección, cabe pensar que es el Dasein quien da *sentido* al contexto remisional en el cual se mueve la propia existencia y en el cual es todo ente en la inmediatez de la cotidianidad. Y esto tiene una implicación fundamental en la cuestión de la previa comprensión del mundo que se da en la circunspección, ya que viene a señalar que es el Dasein el *sentido*, en cuanto *fundamento ontológico*, de esta previa comprensión, comprensión de lo que está a la mano para la ocupación.

Esto último, recibe su justificación de la constitución ontológica misma del Dasein como *dejar-ser*. El término alemán que Heidegger utiliza para señalar la condición de referido del ente que aparece dentro del mundo, del ente intramundano, *Bewandtnis*, se encuentra en una muy estrecha relación, tanto morfológica como estructural, con el término *Bewendenlassen*, dejar-estar¹⁸. Dejar-estar, desde un punto de vista *óptico* significa dejar que un ente en el ocuparse esté como está y para lo que esté¹⁹. En alguna medida significa sumergirse por completo en el uso del útil en cuestión y entrar en trato con él de un modo por completo a-temático y pre-reflexivo. Ahora bien, este término es interpretado por M. Heidegger de un modo «radical» y *ontológico*, y entonces deviene a significar: «Descubrir en su estar a la mano algo ya “ente”, y dejarlo así comparecer como el ente que tiene este ser»²⁰. El dejar-estar significa ahora *dejar-ser*: descubrir, por ejemplo, al ente “automóvil” en el uso y dejarlo venir, dejarlo hacer frente, en cuanto útil que sirve para transportarme. En conexión con lo que hemos señalado hasta aquí, el dejar-ser pretende dar a entender que aquello con lo que tratamos no es nada en-sí, no tiene un ser dado y estático, sino que precisa en cada caso del ser humano para hallar el cumplimiento de su ser.

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, § 18, p. 110 – 111. Véase: *Sein und Zeit*. Edición de Max Neimeyer Verlag: Tübinga, 1967 (§ 18, p. 84, del original).

¹⁹ Cfr. *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*, § 18, p. 111.

Ahora bien, los elementos que hemos ganado hasta aquí nos conducen hacia ese carácter del ser-en-el-mundo que Heidegger llama *significatividad* [*Bedeusamkeit*]²¹. Para introducirnos en este sentido, pensemos de nuevo en el modo “más natural” en que nos aparece el útil. En el trato con el automóvil, y en el ocuparse de manejar, “vemos” este ente, por ejemplo, como un poco ya viejo, pero cómodo; también como lo que me sirvió de transporte para llegar a aquél compromiso importante, o como el automóvil en el que tuve ese accidente. Inmediatamente no comparece, en efecto, como un “objeto” con determinados atributos y propiedades. Según esto, el Dasein se mueve en una *originaria* familiaridad con aquello con lo que trata y con aquello *en* lo que es: tiene una familiaridad con su mundo, si bien, no temática. En la inmediatez del ocuparse, pues, “las cosas” *significan*, en el sentido en que nos dicen algo, representan para nosotros algo, tenemos con ellas una cercanía y una familiaridad. El Dasein, pues, tiene desde siempre una familiaridad con aquello que lo rodea y con aquello con lo que trata. Y la significatividad enuncia justamente ese modo, ese carácter en que aparece el mundo en su totalidad. Este aparecer se da sobre la base de un entender originario, de un saber originario que tiene la “función” de *abrir* aquello en lo que se mueve la ocupación.

1.3. De la «mundiformidad» a la «mundaneidad».

Lo dicho hasta el momento ya nos pone en situación para comprender el punto al que queríamos llegar en este capítulo. Pretendíamos, como se señaló desde el título, alcanzar una dilucidación del carácter *abierto* del mundo, o dicho con otras palabras, del “en-el-mundo” en cuanto componente esencial del fenómeno ser-en-el-mundo. A la unidad de todos esos fenómenos resaltados desde lo que es el caso, en *Ser y Tiempo* se le denomina *mundaneidad*. Para comprender este fenómeno es preciso que antes sea explicitada la forma mundana del ente que comparece desde el mundo (*mundiformidad*, *Weltmässigkeit*).

1.3.1. «Mundiformidad».

²¹ Cfr. *Ibíd.* §18, ps. 109 a 115.

Ahora bien, este carácter mundiforme de lo que comparece es particularmente accesible desde los modos del trato en los que se presenta una *deficiencia* de lo a-la-mano. Observemos esta deficiencia desde la *apremiosidad* del útil. Pues bien, en nuestro comportamiento cotidiano, en algunas ocasiones nos topamos con que un “objeto” que usualmente se halla en “su sitio”, no se encuentra allí, y por tanto, no se lo puede emplear. *El útil en cuestión hace falta*. Se lo busca en otras partes en donde podría estar y no obstante su ausencia es manifiesta. Pero fijémonos que ésta se hace mayor cuando aquello que no encontramos en su sitio, lo requerimos con mucha urgencia o nos es muy necesario. Se lo busca por *toda* la casa; se desespera uno buscándolo en *todos* los rincones y no se halla fin al desasosiego hasta que no se lo encuentra. Ahora bien, es en este momento, cuando no se encuentran los útiles que precisa la ocupación, cuando la circunspección en cierto modo “despierta” para la existencia del útil en su estar a la mano. Se hace, pues, explícito el carácter de ser del útil y del *entorno* en donde se lo busca, pero de un modo peculiar: como dice Heidegger, «al advertirse lo no a la mano, lo a la mano reviste el modo de la *apremiosidad*»²²; es decir, se hace urgente, necesario, *apremiante*; se pone de manifiesto.

Cuando la ocupación se “ve” obstruida por la deficiencia de lo a la mano, la circunspección se da cuenta del para-qué del ente y con esto despierta también, afirma el filósofo, para «el contexto de la obra, el “taller” entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba»²³. Se explicita, entonces, la forma mundana de aquello con lo que nos ocupamos. Y esto último es lo que cabe aquí resaltar: *el hecho de que el útil y la ocupación se muestran como haciendo parte de un contexto pragmático, de una red de significatividades en la que nuestra vida se ejecuta; de un mundo*.

Así pues, el mundo se muestra como previamente *abierto* para la circunspección, como algo cercano, como aquello en lo cual y con lo cual siempre tenemos ya una familiaridad. Con la deficiencia de lo a la mano, no nos quedamos perplejos ante el contexto en el que estábamos trabajando –si es el caso-, no nos sorprende el mundo, y en ocasiones ni siquiera el daño, el desperfecto del útil, sino que sigue la ejecución de

²² *Ibíd.* § 16, p. 101.

²³ *Ibíd.*

nuestra vida, continúa la realización de lo que estábamos llevando a cabo, por ejemplo, cuando frente al daño de la puntilla simplemente se toma otra²⁴.

1.3.2. «Mundaneidad».

Retomemos ahora los aspectos que se han mencionado hasta aquí para comprender el fenómeno de la *mundaneidad* [*Weltlichkeit*]. Iniciemos con la siguiente cuestión: ¿Cómo se muestra el *mundo* en la *mundi*-formidad del ente intra-*mundano*? Ciertamente, según se ha mostrado, el mundo no se nos manifiesta como un “objeto” frente a un “yo”, sino como ese contexto precomprendido y familiar en el que se ejecuta el existir. Éste es para Heidegger el sentido originario del mundo, su mundaneidad. Como vimos, el útil que nos aparece dentro del mundo (intra-*mundano*) tiene el sello de aquello sobre la base de lo cual aparece, es *mundi-forme*. Ahora bien, el mundo, que en este sentido posibilita la comparecencia del ente, debe estar concomitantemente *abierto*, y esto quiere decir: *abierto en un comprender*. En este orden de ideas, el filósofo alemán nos dice que:

*La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece dentro del mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el Dasein en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento.*²⁵

Así las cosas, el mundo, como aquello en lo que el Dasein siempre está, como aquello en lo que “vive” el Dasein, es el “ámbito” precomprensivo desde el cual comparecen los entes a la mano y desde el cual se realiza el desenvolvimiento del ocuparse. En este sentido, el Dasein está profundamente implicado con y en su mundo, puesto que desde su constitución ontológica *lo deja-ser, lo deja venir y hacer frente en un comprender*.

²⁴ La deficiencia hace patente que: 1. lo a la mano ya era comprendido implícitamente; 2. persiste en su ser a la mano, y con esto que es más originario que el ser-objeto de la actitud contemplativa; y 3. junto con esto, que la ocupación está inmiscuida desde siempre en un conjunto de relaciones, en una red de referencias comprendidas implícitamente: en un mundo.

²⁵ *Ibíd.* § 18, p. 112.

En esto justamente reside lo peculiar del fenómeno de la mundaneidad. Puesto que en ella es previamente dado un *horizonte significativo* desde y por el que es posible la remisión desde el por-mor-de sí hacia el ente a la mano (por ejemplo en el ocuparse de fabricar unos zapatos), y desde el ente a la mano hacia el por-mor-de sí (condición respectiva). La mundaneidad es la condición de posibilidad de esta *autorremisión*²⁶. Con esto tenemos, entonces, que el mundo en el sentido que Heidegger da a este término, es el *horizonte* comprensivo al cual están aferrados los entes. Es, así, en cuanto horizonte de comprensión previamente abierto y despejado a la ocupación, como se nos ha mostrado el fenómeno de la mundaneidad.

1.2. Apéndice: La importancia de la pregunta por el “quién”.

Ya hicimos referencia a la triple división metódica de la estructura del ser-en-el-mudo, y señalamos que en nuestra exposición tienen mayor relevancia los momentos del «ser-en» y de la mundaneidad. No obstante, con respecto a lo que será desarrollado en la parte final de esta tesis, se hace necesaria una sucinta mención de los aspectos más importantes de la pregunta por el “quién”. El análisis esquemático que se realiza en este apartado pretende conseguir dos cosas: por un lado, poner sobre la mesa el modo en que cotidianamente se experimenta el saber hermenéutico, y por el otro, acceder a los elementos que nos permitan comprender, hacia el final de este trabajo, el fenómeno de la “curiosidad”.

A propósito de la remisión observamos cómo comparecen los otros desde el trato ocupado. El *mundo en común* al que remite el útil pone de manifiesto que en el trato con el ente intramundano, hay una “señal” hacia los otros, que éstos se hacen “presentes” a una con el ocuparse de lo que es el caso. ¿En virtud de qué carácter ontológico es posible esta patencia de los otros y el manifestarse del mundo en común?

El aspecto fundamental de esa estructura del mundo según la cual éste es también un mundo compartido, un mundo en común, reside en que ahí se hace patente que el Dasein es *ser con* otros. Estos “otros” no se nos aparecen como útiles ni como objetos o

²⁶ Cfr. *Ibíd.*

cosas, sino como entes que comparten conmigo la misma forma de ser; como otros Dasein. Los demás comparecen en el mundo en el modo del co-existir [*Mitdasein*] conmigo, en el modo de *ser ahí concomitantemente* en mi ocuparme de los entes. Este estar “compartiendo” el mundo *con* otros se funda, según Heidegger, en que el Dasein es constitutivamente *ser-con* [*Mitsein*] otros²⁷ Y esto significa que la posibilidad fáctica de habitar un mundo con otros Dasein se encuentra en esta estructura ontológica del Dasein que muestra que los otros constituyen a la par ese su ser-en-el-mundo. Así pues, desde su constitución ontológica el Dasein se muestra como referido a los otros y como constituido por el convivir con ellos.

Ahora bien, el ente que somos se proyecta siempre desde una finalidad, desde un por-mor-de, hacia el mundo del que se ocupa. Sin embargo, en virtud de su constitución por el *ser-con* originariamente el Dasein no se proyecta hacia su mundo desde una finalidad propia, *sino fundada y regida por los otros*. Este ente se ocupa constantemente de los otros, está pendiente de ellos, se comporta para, con, en contra, y a favor de los otros. Pero de tal suerte que en este ocuparse de los otros descuida su propio ser y se olvida de sí mismo, entendiéndose, en consecuencia, principalmente desde los demás, desde el término medio y desde lo que *se dice*. Al respecto Heidegger afirma que «no es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein»²⁸.

Y esto es lo importante y sobresaliente de la estructura ontológica del ser-con y del convivir con otros: el hecho de que rige las costumbres, los deseos, las apetencias y los alcances de la cotidianidad. Así las cosas, a la pregunta por “quién” es ese ente que es ser-en-el-mundo hay que responder que no es el Dasein, entendido como sí-mismo, *quien* lleva y elige su vida sino *uno* [*das Man*], aquél que es todos pero a la vez ninguno. De este modo Heidegger puede afirmar que

Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; encontramos “irritante” lo que

²⁷ Cfr. *Ibíd.*, § 25, p. 141.

²⁸ *Ibíd.*, § 27, p. 151.

*se debe encontrar irritante. El uno que no es nadie determinado y que son todos [...] prescribe el modo de ser de la cotidianidad*²⁹.

¿En qué sentido este existencial viene a ser relevante para el saber hermenéutico? El saber hermenéutico es esa comprensión originaria del mundo que es inherente al Dasein. Lo que se acaba de exponer es relevante, entonces, en la medida en que la comprensión del mundo que *se* tiene cotidianamente es la de *uno* y a partir de ella *uno* piensa, *uno* concibe y *uno* actúa. La importancia del *uno* consiste en que en él se encarna, por decirlo de algún modo, el saber previo acerca de las cosas, el saber hermenéutico. Este saber, en consecuencia, no puede ser pensado como un saber “temático” y “riguroso”, sino que se mantiene en una cierta nubosidad debido a su pertenencia al término medio y desde la que, sin embargo, se “ven” las cosas.

²⁹

Cfr. *Ibíd.*

2. DILUCIDACIÓN DE LA ESTRUCTURA ONTOLÓGICA DEL *DASEIN* COMO PUENTE PARA UNA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO DEL CONOCER

Hemos visto hasta este momento el saber originario del mundo en su darse *concreto*. A partir de la significatividad, del por-mor-de, del dejar-ser y del uno, observamos cómo el mundo se halla previamente *abierto* para la comprensión que guía el trato, la circunspección. Esta exposición será ratificada y ampliada en este capítulo con la búsqueda de la estructura ontológica que es condición de posibilidad de este saber, es decir, con *la indagación acerca de cómo está constituida esta apertura*. Pero al hilo de dicha búsqueda, también será posible emprender una aclaración del carácter *hermenéutico* de ese fenómeno que se ha denominado “saber hermenéutico”. Éste, según se señaló, es el saber más concreto en la realización del existir y, a la vez, el más originario. Por consiguiente, cabe esperar que esa indagación sobre su estructura ontológica nos ponga en condiciones de dar un paso más hacia la dilucidación del origen del conocer en sentido estricto. Sobre estas cuestiones versará el capítulo presente.

2.1. La aperturidad del *Dasein*.

El ente que es cada uno de nosotros fue presentado en el Capítulo I como un ente al que le es inherente el carácter ontológico de ser-en-el-mundo. Éste es un fenómeno unitario y concreto que, empero, puede ser estudiado en tres momentos constitutivos. Nosotros ya hemos abordado la cuestión de la mundaneidad, esto es, la cuestión del sentido del término “mundo” dentro de la expresión ser-en-el-mundo. Por su parte, el conjunto de análisis que en *Ser y Tiempo* se enmarcan dentro de la pregunta por el “quien”, no tienen una importancia esencial para el objetivo que nos trazamos en la Introducción, a excepción de lo enunciado en el Apéndice. Por el contrario, la dilucidación

heideggeriana del *ser-en* [*In-sein*], de la aperturidad del Dasein, se muestra como capital para el éxito de tal objetivo³⁰.

La explicación del sentido del mundo intentaba, en principio, poner sobre la mesa su aperturidad (mundaneidad). Sin embargo, si se tiene en cuenta que en todo momento hemos estado haciendo referencia a un fenómeno unitario, es preciso indagar la aperturidad que es propia del Dasein –el cual ya se ha mostrado ontológicamente como un ente siempre en trato-con... La aperturidad del ente que somos es abordada en *Ser y Tiempo* desde el esclarecimiento del sentido del término “ser-en” dentro de la expresión ser-en-el-mundo. Pero apelando de nuevo a la unidad constitutiva de este fenómeno, cabe que tengamos en cuenta que no se trata, una vez más, de dos cuestiones que se den de un modo independiente, sino de la aperturidad concreta de la *totalidad* de esa determinación ontológica que se ha venido llamando ser-en-el-mundo³¹. Así pues, el todo concreto de la aperturidad del ser-en-el-mundo en cuanto tal es lo siempre previo.

Si empezamos la aclaración de lo que se quiere mostrar con el concepto de *ser-en*, es preciso que advirtamos que con éste no se hace referencia a un objeto que es o que está dentro de otro; tal y como sucede, por ejemplo, cuando decimos que la cama *está en* la habitación o el jugo *en* el vaso. Con estos términos es posible referirse, más bien, a entes que no tienen el carácter de ser del Dasein, a las cosas³². Y esto es así, en virtud de una diferenciación ontológica de fondo. A saber: que el ser de los objetos y de las cosas se determina a partir de un “*qué es*”, en el cual se pretende dar razón de sus propiedades y características “invariables” y “constituyentes”, mientras que el ente que es *Dasein* no tiene un “ser” (un qué), si se piensa éste en el sentido de lo dado y consistente, sino que su ser se muestra como algo que él en cada caso debe llevar a

³⁰ Sin embargo, debemos señalar que la meta de la investigación de *Ser y Tiempo* no es en modo alguno la explicación de este fenómeno, del fenómeno del conocer. Allí se trata, como ya se mencionó en la Introducción, de elaborar una *ontología fundamental* –lo cual quiere decir que el ámbito de sus intereses y resultados no es tan estrecho como el que determina este trabajo monográfico. Esto no implica, empero, que los análisis realizados por el filósofo alemán no puedan nutrir y servir de hilo conductor de la indagación que estamos llevando a cabo. Por el contrario, se mostrará en lo que sigue cómo desde allí es posible emprender una interpretación original de la génesis del conocer.

³¹ Cfr. *Ibíd.*, § 28, ps. 155 – 158.

³² Esta distinción se aclarará si consultamos los términos del original en alemán. La distinción que hace Heidegger es entre los conceptos de *In-sein* y *Sein in*, que respectivamente empleamos aquí como *ser-en* y *estar en*. Heidegger utiliza *In-sein* para hacer referencia a la aperturidad en cuanto modo de ser del Dasein; es un concepto exclusivo de este ente. *Sein in*, por el contrario, lo emplea para referirse a todo otro ente que no es como el Dasein, es decir, a las cosas. *In-sein* es la estructura constitutiva del Dasein en cuanto *In-der-Welt-sein*. Véase para esto *Sein und Zeit* § 12, ps. 54 y 55.

realización. El ser de este ente, pues, tiene que ver más con *existir y tener-que-ser*³³. Y en este orden de ideas, como señala Heidegger, las determinaciones que permiten dilucidar el carácter del ser de este ente (ocuparse, mundaneidad, por-mor-de, etc.), no pueden entenderse al modo de categorías o de conceptos referidos a una esencia, sino como *existenciaríos*, como modos de ser en los que este ente pone en movimiento su ser, su existencia.

Según lo dicho, cuando se habla de ser-en como una determinación ontológica del Dasein humano, no sólo se está diciendo que en modo alguno se trata de una propiedad de hallarse rodeado de cosas, sino que además se pone de manifiesto el modo principal en que este ente ejecuta su vivir en tanto que es *ser-en-el-mundo*. Recordemos para hacer claridad, esos modos del trato ocupado con lo a-la-mano que señalamos en el capítulo anterior; pero también tengamos en cuenta las “ocupaciones”, por así decirlo, plenamente reflexivas y teóricas, pues también éstas son modos de esa estructura formal que es el ser-en. Estos modos de ser, en los que se concreta en cada caso el ser-en, los ejemplifica Heidegger así: «Habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, *contemplar*, discutir, determinar...»³⁴. Todos estos ejemplos apuntan, como vemos, a formas *ónticas* de *ponerse* ante las cosas, de salir al encuentro de los entes que comparecen, posibles en virtud del fenómeno *ontológico* de ser-en.

Este fenómeno nos muestra, entonces, que el Dasein es un ente abierto y despejado a sí mismo y a lo que es el caso. Esta aperturidad, según el filósofo, se halla constituida por el *encontrarse* [*Befindlichkeit*], el *comprender* [*Verstehen*] y el *discurso* [*Rede*], pero de tal suerte que estas tres estructuras *comparten la misma originariedad ontológica*³⁵. En las siguientes páginas emprenderemos una exposición de los fenómenos a los que apuntan los dos conceptos mencionados en primer lugar.

2.1.1. El abrir del estado de ánimo.

³³ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 9, ps. 67 y ss.

³⁴ *Ibíd.*, §12, p. 83. Subrayado nuestro.

³⁵ Cfr. *Ibíd.*, § 28, ps. 155 – 158.

El tema de este apartado es la primera de estas estructuras, el *encontrarse*. Este fenómeno es experimentado constantemente (ónticamente) como el *estado de ánimo*. El estado de ánimo es, en cierto modo, la forma en que nos “sentimos” y nos aparecemos afectivamente a nosotros mismos, pero también es, como veremos, un fundamental modo en que el Dasein abre su mundo. “¿Cómo estás?” “¿Cómo te va?” “¿Cómo te encuentras?” Son las preguntas a las que responde el estado de ánimo.

Pero, si se considera que de lo que se trata en *Ser y Tiempo* es de desarrollar una *ontología fundamental* (aquella ontología que intenta plantear y dar respuesta a la pregunta sobre lo que quiere decir “ser”), podría dudarse de la relevancia de un fenómeno óntico y al extremo “trivial”, como lo son, en apariencia, los estados de ánimo. Pues bien, lo fundamental de este fenómeno *óntico* reside en que *ontológicamente* nos muestra que el Dasein *siempre* se siente, que siempre se halla en un estado de ánimo y que es, por consiguiente, constitutivamente un *encontrarse*. No debemos pensar, empero, que se trata de un fenómeno psicológico o de un acto reflexivo, a partir del cual el Dasein se “encuentra” a sí mismo³⁶. Se trata, más bien, de ese sentirse de tal o cual manera de la cotidianidad, de ese usual estado afectivo desde el que comparece el mundo.

Un breve análisis, a modo de ejemplificación, del estado de ánimo *depresivo* nos permitirá resaltar esos matices del encontrarse que son importantes para el desarrollo de nuestro tema. La depresión resulta relevante en la medida en que en ella sentimos que perdemos el ánimo, que se nos viene abajo (*depresión*). En la depresión nuestras fuerzas descienden, el impulso de vivir se ve afectado, el abatimiento nos inunda. La melancolía *toma* nuestra vida, queriendo arrastrarnos hacia precipicios aún más profundos, en el sentido en que cada vez nos internamos más en este modo del encontrarse. Ahora bien, cuando nos encontramos en este estado de ánimo ¿Cómo aparecen las situaciones de nuestra vida? ¿Cómo se muestra nuestra vida misma, con nuestros problemas, nuestras

³⁶ Ésta es una de las razones de mayor peso para evitar referirse a este fenómeno en términos de «disposición afectiva», como lo hace Rivera en su traducción de *Sein und Zeit*. En efecto, no se trata de un “acto” psicológico, de un “movimiento” hacia sí mismo, sino de una cierta “pasividad”, que no obstante, abre la totalidad del ser-en-el-mundo de un modo contundente, como iremos viendo. Preferimos, pues, la traducción de José Gaos por «*encontrarse*», en cuanto manifiesta de un mejor modo ese carácter de ser del Dasein de estar y *ser*, de *encontrarse*, siempre en un determinado estado de ánimo. Véanse las referencias de las dos traducciones en la Bibliografía.

expectativas, nuestras preocupaciones? En el estado de ánimo depresivo, ciertamente, nuestra vida se ensombrece y nos pesa el existir del día a día. Los problemas se muestran imposibles de resolver, las metas utópicas y los asuntos que en otro momento parecían los de mayor sentido, son para nosotros ahora completamente “insignificantes”. Pero el abrir del estado de ánimo no para aquí. Los otros también *se ven afectados*, o dicho con otras palabras, son “vistos” a partir del modo en que nos sentimos: no tenemos ánimo para ellos y escasamente queremos tratar con nadie. También las cosas se tornan ensombrecidas, nos estorban, nos molestan. Esto es así porque el ser-en-el-mundo en su integridad se encuentra en este estado de ánimo, se halla anímicamente templado en la depresión.

Sin embargo, no sólo en ésta se hacen manifiestos los rasgos anteriores. Considérense, por ejemplo, estas mismas cuestiones en estados de ánimo como el mal humor, la alegría, la nostalgia, la esperanza o en el que acompaña a la fe. ¿Acaso se ven las cosas desde la perspectiva de la cotidianidad de un modo neutral, o nos aparecen siempre con miras al estado de ánimo en que nos hallamos? Lo que con necesidad hay que concluir de lo anterior, es que el viviente humano siempre está en un determinado estado de ánimo porque es constitutivamente *encontrarse*, y que éste es un modo originario no sólo de “sentirse”, sino de abrir el ser-en-el-mundo en su totalidad.

Partiendo de este ejemplo veamos ahora las tres «determinaciones esenciales» del encontrarse que expone Heidegger en *Ser y Tiempo*. En primer lugar nos ocuparemos de aquello que el autor llama el *estado de arrojado* [*Geworfenheit*] del Da-sein a su *carácter abierto*, o como también se lo denomina en *Ser y Tiempo*, a su “Ahí” [*Da*]. Veíamos que en el estado de ánimo experimentado en la depresión el vivir del día a día se manifestaba como un peso, como una carga. Y en efecto, en el estado de ánimo el Dasein es puesto frente a su carácter abierto; se muestra como arrojado a su existir y a su condición de estar siempre en trato con algo y de tener una familiaridad con ello. Se le revela la aperturidad del ser-en, pero de tal forma que, en vistas a dicho modo del encontrarse, se le muestra su “Ahí” como una *carga*, como un peso que *tiene* que sobrellevar³⁷. El estado de arrojado que se hace patente en los diferentes modos del encontrarse (estados de ánimo), revela al Dasein como un ente «que es y que tiene que

³⁷ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 29, ps. 158 y 159.

ser”», aunque ciertamente no le señale el adónde o el cómo de su obligación con la existencia³⁸.

En segundo lugar, se hace patente el carácter del encontrarse según el cual en éste se da la aperturidad del ser-en-el-mundo en su integridad. Hace unas líneas apuntábamos que no debe confundirse el encontrarse con un estado reflexivo, o psicológico. Tanto así que en un estado de ánimo como el mal humor, es decir, en un estado de ánimo más “irreflexivo” y “ciego” que ningún otro, el encontrarse abre a los otros Dasein, a las cosas y al sí-mismo en la ocupación circunspectiva³⁹. El estado de ánimo no es el acto de un sujeto, sino que siendo constitutivo del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, puede abrir éste mismo, el ser-en-el-mundo, en su totalidad. Desde el mal humor, así como desde el encontrarse en general, comparecen los demás Dasein, los entes y uno mismo.

Estos caracteres del encontrarse nos ponen en condición para analizar la tercera determinación esencial. Tal y como se afirmó al inicio del capítulo, la aperturidad del mundo y la aperturidad propia del Dasein se dan en una unidad originaria. Esta unidad se hace patente en el encontrarse del siguiente modo: en la circunspección el mundo comparece como algo que me concierne, como algo cercano y no extraño. Ahora bien, el ser concernido [*Betroffenwerden*] por lo que es el caso, el dejar comparecer al ente como algo que me concierne, sólo es posible porque me encuentro *afectivamente* ya siempre en un mundo, de suerte que puedo, como afirma el filósofo, «ser *afectado* en esta forma por lo que comparece dentro del mundo»⁴⁰, en cuanto que el encontrarse es la posibilidad misma de “rozar” lo ente, de permitir que nos “toque”. Así pues, ese carácter del ente según el cual éste se encuentra ahí disponible y despejado, pero aún más puntualmente, siempre comprendido en alguna medida, y el carácter del Dasein de ser un ente que en el encontrarse –y en general en cuanto ser-en- es capaz de abrir lo ente, constituyen esa estructura unitaria del ser-en-el-mundo.

El encontrarse es, según los rasgos anteriormente expuestos, la forma originaria en el que ya ha sido abierto cada vez el ser-en-el-mundo. Pero este abrir no toca sólo al vivir cotidiano. No se trata de un momento “primario” que se debiera abandonar para cederle

³⁸ *Ibíd.*, § 29, p. 159.

³⁹ En esta línea va el ejemplo de Heidegger de *Ibíd.*, §29, p. 161.

⁴⁰ *Ibíd.*

a la “razón” o al “intelecto” la indagación de las cosas en “puridad”. No se trata, tal y como afirma la tradición platónica, del escalón inseguro de los “sentidos”, que deba dejarse de lado en una contemplación pura que sólo pueda realizar el “alma”. Contrario a lo que la filosofía tradicional afirma, en estos modos de tratar con las cosas ya hay a su base un estado de ánimo que justamente es el que permite acceder a las cosas en “puridad”. En *Ser y Tiempo* leemos: «Lo que solamente esta-ahí no se le muestra a la mirada contemplativa en su puro aspecto sino cuando ésta lo deja venir hacia sí misma en el *apacible* demorar junto a las cosas, en la **ραστώνη** y la **διαγωγή**»⁴¹. Pensemos nosotros, más concretamente, en la *tranquila y serena soledad* que requiere el investigador para entregarse al estudio de sus “objetos”, o en la *pasión flamante* que se siente cuando se está detrás de una idea filosófica y cuando se da con ella. Esta circunstancia pone de presente de un modo clarísimo, la forma en que el encontrarse ya siempre ha abierto el ser-en-el-mundo en los diferentes modos de tratar con las cosas.

2.1.2. El abrir del comprender.

El encontrarse es un fenómeno que se da a una con el comprender, de suerte que los diferentes modos del encontrarse, los “estados de ánimo”, comportan siempre el fenómeno de la comprensión. De igual manera, el comprender [*Verstehen*] no es ajeno al modo como “se siente” el Dasein, sino que más bien se amalgama con este modo de sentirse. Pero ¿En qué sentido se habla aquí de “comprender”, de manera que puede afirmarse que hay comprensión en los “estados de ánimo”? En efecto, aquí no se hace referencia a “comprender” en el sentido de un comprender teórico, ni tampoco en el sentido de un acto de pensamiento. Con este concepto Heidegger apunta a un fenómeno fundamental, en el que se pone de manifiesto que el comprender, como nos dice Gadamer en *Verdad y Método*, «es la *forma originaria de realización del estar ahí* [Dasein], del ser-en-el-mundo»⁴². De acuerdo con esto, el comprender es entendido por Heidegger como un modo de ser del Dasein humano, esto es, como un existenciario. Sobre la base de esta concepción radical del comprender pueden fundarse el “explicar”

⁴¹ *Ibíd.*, § 29, p. 162 (“*En la comodidad y placidez de la vida*”. La traducción es mía).

⁴² GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método* [*Wahrheit und Methode*]. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988. (ps. 324 - 325).

y los otros tipos de “comprensión” cognoscitiva, en cuanto que el comprender es el estrato ontológico originario. Esta ampliación en la significación del comprender ejecutada por nuestro autor, tiene dos implicaciones que para nosotros resultan relevantes. En primer lugar, el comprender remite a una dimensión fundamentalmente a-teórica y pre-reflexiva que Heidegger ejemplifica con giros particulares del alemán como “*etwas Verstehen*”, en el sentido de entender de algo, de poder hacer una cosa⁴³. El comprender implica también, en conexión con lo señalado en el Capítulo I, algo así como un “saber”, pese a su enorme diferencia con el “comprender” cognitivo o con el “saber” de las ciencias. Este *comprender* originario, en tanto que constitutivo del ser-en, se manifiesta en cada uno de los modos del entrar en trato con el mundo, *abriendo* al ente que sea el caso en sus *posibilidades*. Veamos esto más puntualmente.

En el Capítulo I pusimos de presente en qué medida se hace problemático el esquema sujeto-objeto para una dilucidación originaria del “trato” del hombre con su mundo. Contrapusimos a este modo de considerar la cuestión, con Heidegger, ese fenómeno de ser ya siempre en un mundo. Si se miran las cosas desde aquí, el ente que somos no puede ser entendido como un sujeto neutro y a-histórico. En el trato con su mundo el Dasein ejecuta su ser siempre en modos de ser, en posibilidades concretas y fácticas; su ser no tiene el carácter de algo “dado”, como el sujeto de la Modernidad, sino que *es* fundamentalmente un poder-ser. El estar abierto a sus posibilidades de ser es el carácter ontológico más fundamental y propio del Dasein, de tal suerte que este ente es de un lado a otro poder-ser, o como dice Heidegger «*posibilidad arrojada*»⁴⁴.

Este poder-ser que *es* el Dasein se muestra con un brillo particular en el comprender. Abordemos esta difícil cuestión, yendo de lo óptico a lo ontológico, con la siguiente pregunta: ¿Qué sucede cuando se comprende un texto, o cuando se comprende el funcionamiento de algo? Sin lugar a dudas, en la auténtica comprensión del sentido de un texto, y no solamente en el atenerse a la relación gramatical de sus palabras, a la posible conexión entre éstas, o a los nombres allí usados, se abre la posibilidad para el que comprende, entre otras cosas, de establecer relaciones⁴⁵, no sólo al nivel de textos, sino de *confrontar* aquello comprendido con fenómenos concretos, con las cosas

⁴³ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 31, p. 167.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, § 31, 168.

⁴⁵ Una explicación del comprender, que en alguna medida nos ha inspirado en este punto, se halla en GADAMER, *Verdad y Método*, Op. Cit., p. 325 – 326.

mismas. El comprender abre a todo un dominio de posibilidades; permite la penetración hacia posibilidades que antes de la comprensión eran oscuras, nublosas. Asimismo, cuando se comprende cómo se hace algo, se da una apertura hacia los posibles usos, o las posibles variaciones de ese algo. Se comprenden, si es el caso, toda una serie de “comentarios” de los otros acerca de lo que se siente realizar aquello, acerca de cómo debería realizarse para sacarle el mejor provecho, o de qué precauciones deben tenerse; cosas éstas que antes se nos aparecían ensombrecidas, porque sólo habíamos accedido a su articulación fonética, mas no a su *comprensión* plena.

Pues bien, en el comprender entendido existencialmente, esto es, como modo de ser, el *ser* del Dasein se ve lanzado no ya hacia un ente o un ámbito de entes, sino hacia las posibilidades del ser-en-el-mundo en su totalidad. Esto porque es inherente al comprender la estructura del *proyecto* [*Entwurf*]⁴⁶. Así, al respecto Heidegger nos dice que: «Con igual originariedad, el comprender proyecta el ser del Dasein hacia el por-mor-de y hacia la significatividad en cuanto mundaneidad de su mundo»⁴⁷. Pero ¿Cómo podemos *ver* en concreto esta proyección? ¿En qué consiste la proyección hacia la significatividad y hacia el por-mor-de sí?

Bien. En cada uno de sus modos de ser el Dasein “sabe” lo que pasa consigo y con su situación; en cuanto proyecto, le es abierto en este saber la totalidad del ser-en-el-mundo. El comprender proyectante es aquél que abre el mundo en la significatividad y también el ente que comparece. El ente con el que tratamos queda abierto en la circunspección, así, en cuanto *posible* utilidad, *posible* empleabilidad o *posible* perjudicialidad⁴⁸, esto es, es dejado en libertad, en *posibilidades*. Y a partir de esta dilucidación, Heidegger puede problematizar el cuestionamiento que desde Kant conoce la Modernidad con dos preguntas que desvelan la relevancia de este fenómeno, a saber «¿Será casual –nos interroga- que la pregunta por el *ser* de la naturaleza apunte a las “condiciones” de su *posibilidad*?... ¿Por qué el ente que no tiene el modo de ser del Dasein es comprendido en su ser cuando se lo patentiza en función de sus condiciones de posibilidad?»⁴⁹. Justamente porque el comprender de un modo originario *lanza*,

⁴⁶ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 31, p. 169.

⁴⁷ *Ibíd.*, § 31, p. 169.

⁴⁸ Cfr. *Ibíd.*, § 31, p. 169.

⁴⁹ *Ibíd.*, § 31, p. 168.

proyecta, al Dasein desde siempre hacia todas las *posibilidades* del ser-en-el-mundo, es que pueden tener cabida preguntas teóricas de este tipo.

En lo que respecta a la proyección del comprender, ésta no es una proyección hacia el ente, sino fundamentalmente hacia el *ser*. No es, entonces, una proyección *óptica*, sino *ontológica*. En el fenómeno del comprender, en cuanto confluencia de la apertura de la significatividad y de la apertura del por-mor-de sí, *se da la apertura del ser en general*. «En la proyección hacia posibilidades ya se ha anticipado la comprensión del ser», dice Heidegger⁵⁰. Sin embargo, esta comprensión de ser inherente al Dasein en cuanto *proyecto* no significa una reflexión teórica, ni una concepción explícita. Es, según esto, una “precomprensión” de ser, o comprensión implícita y tácita, que no obstante, abre de un modo “contundente” el ser-en-el-mundo⁵¹. De manera que la comprensión de ser no es una cuestión exclusiva del descubrimiento teórico del ente, sino que también en el entrar en trato más básico de la cotidianidad se pone de manifiesto en tanto que trato con el ente: lo que *es*.

En todo comportamiento respecto del ser –nos dice Heidegger en el curso de verano de 1927-, sea el específico conocer que con frecuencia se designa como teórico, sea el comportamiento práctico-técnico, encontramos ya una comprensión del ser. Y es que sólo a la luz de la comprensión del ser, cabe que encontremos el ente como ente. Es, pues, necesario encontrar un concepto suficientemente originario del comprender a partir del cual sea posible concebir hasta el fondo no sólo todo modo de conocimiento sino también todo comportamiento que se relaciona con el ente viéndolo o contando con él⁵².

El comprender proyectante, en cuanto comprensión de ser, es este concepto sobre el que pueden recibir explicación los modos de comportamiento del Dasein que conocemos como “cognoscitivos”, tanto como el trato más “básico” con el ente.

⁵⁰ *Ibíd.*, § 31, p. 171.

⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, § 31, p. 171.

⁵² HEIDEGGER, Martin, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927]. Traducción de Juan José García Norro, Editorial Trotta: Madrid, 2000 (§ 20, p. 331). En adelante citado como *Grundprobleme*.

Finalmente, si se quisiera pensar esta exposición desde términos más tradicionales, podría relacionarse el comprender con lo que se ha llamado “facultades” o “capacidades”, es decir, con el *poder-hacer o ser* que se halla a la base de cualquier realización concreta y de cualquier poder-hacer o ser particular. En efecto, lo que se entiende por “sensibilidad” es aquél poder-hacer o ser del viviente humano que posibilita la “percepción” de sensibles como el color, el sonido, etc. Sin duda no hay nada de ilícito en este modo de considerar la cuestión, y puede que contribuya a una comprensión más clara de lo que hemos dicho. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que lo peculiar de la concepción de Heidegger con respecto a todas las estructuras del Dasein, es que no habla de ellas en términos de “facultades” –a pesar de que hay a la base del comprender, por ejemplo, un *poder-hacer o ser-* como dotaciones innatas de las cuales sólo hubiera que disponer.

2.1.3. El comprender y la interpretación.

A partir de estos elementos podemos empezar a concretar el paso que queremos dar en este capítulo. Desde el comprender se aclara de una manera más puntual ese saber originario que en el primer capítulo vimos articulado en torno a la circunspección y a la significatividad. La proyección del comprender, que como acabamos de ver abre la totalidad del ser-en-el-mundo, *se concreta* en ese fenómeno que el filósofo alemán denomina *interpretación* [*Auslegung*]. Entendida en este sentido, la interpretación no hace referencia a un tipo de conocimiento teórico, ni a la hermenéutica de los textos, tal y como la conciben, por ejemplo, Schleiermacher o Dilthey. Se trata, según nos dice Heidegger, de un fenómeno en el que se encuentra la posibilidad de un desarrollo concreto de lo proyectado en el comprender. La interpretación es entendida, por consiguiente, como el modo en que se realiza fácticamente el comprender⁵³.

Podemos explicar el fenómeno de la interpretación, si empezamos por cuestionarnos acerca de cómo se manifiesta en el trato cotidiano-concreto con los entes. Desde la significatividad abierta en la comprensión del mundo, el trato con los entes viene a

⁵³ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 32, p. 172.

comprensión, es decir, el Dasein “entiende” el para-qué del ente, de tal suerte que puede ejecutar lo que se propone y encontrarse en lo que se encuentra. Ahora bien, cuando la circunspección aborda un ente, *aborda de tal o tal modo* lo proyectado en la comprensión, es decir, *interpreta* hacia un ámbito determinado lo que ya desde siempre ha sido abierto en el comprender. En todo trato con lo a la mano, la circunspección aborda y de este modo explicita al ente hacia un determinado para-qué. Es este abordaje el que posibilita el desarrollo concreto de los modos del trato y sólo de esta manera son entendibles las cosas⁵⁴. Por ejemplo, al escribir abordo al bolígrafo *en-cuanto-que* útil para escribir; al caminar abordo la calle *en-cuanto-que* me permite llegar a donde quiero desplazarme. Pero también podría abordarlos perfectamente en cuanto que “cosa” para sustentar unos papeles, evitando con esto que el viento los desordene, o en cuanto espacio para sentarme a descansar un poco. Según este planteamiento, la interpretación hace referencia a cualquier *explicitación* de un ente en el trato cotidiano. De manera que esta estructura también está implicada cuando en el trato circunspectivo los entes son “vistos” en cuanto libro, silla, árbol, o habitación para estudiar. Tal y como la concibe Heidegger, entonces, la interpretación no es un posible “tipo” de conocimiento, sino aquello que se halla a la base de *todo* trato, y en este sentido se trata de un fenómeno constitutivo del ser-en-el-mundo.

Si uno considera esta explicación de la interpretación desde el modo en que usualmente se la entiende, en términos generales como “arte de interpretar textos”, o en cualquier caso en el sentido de una interpretación temática y teórica, no puede dejar de sorprenderle la radicalidad que alcanza Heidegger en esa nueva dilucidación. Al afirmar que el papel fundamental de la interpretación es el de *resaltar*, el de “poner de relevancia” de una forma pre-teórica y pre-reflexiva lo que ya siempre está abierto en la comprensión del mundo, en la significatividad, Heidegger es completamente coherente con la estructura de ser-en-el-mundo. Esto resulta para nosotros relevante en la medida en que implica que la interpretación no hace cosa diferente a “*exponer*” o explicitar algo que se tiene previamente, algo que es ya *previamente sabido*, por ejemplo, en la condición respectiva.

⁵⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* [*Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*], Traducción de Jaime Aspiunza, Alianza: Madrid, 2006 (§ 28c p. 3 26). Se cita en adelante como *Prolegómenos*.

Como señalábamos antes, es desde la totalidad respectiva que lo a la mano se hace comprensible. En este sentido, esta previa comprensión del todo de remisiones es el fundamento de la interpretación, en la medida en que a partir de aquella se realiza ésta. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que dicha interpretación está determinada por lo que Heidegger denomina *haber-previo* [*Vorhabe*]. El haber-previo es aquello que se encuentra de antemano abierto comprensivamente, y que configura los límites y las posibilidades de la interpretación. La estructura del haber-previo de la interpretación implica que toda explicitación del ente se realiza *desde* un determinado modo de enfocar aquello que se interpreta, desde un *punto de mira* [*Vorsich*]. Por ejemplo, el bolígrafo puede ser tomado como útil para escribir, como cosa para sustentar unos papeles, o como un “arma”. Esta manera previa de ver, «“recorta”», así, lo dado en la proyección del comprender hacia el todo del ser-en-el-mundo, *con miras a un determinado ámbito*, a una determinada interpretabilidad⁵⁵. De suerte que, como ya se había indicado, esa apertura del comprender que puede en principio entenderse en un sentido amplio como proyección hacia las posibilidades del ser-en-el-mundo, recibe en la interpretación la concreción que le otorga el Dasein en tanto que es aquél ente que aborda y acomete al ente en el ocuparse de su mundo.

2.2. Lo “hermenéutico” del saber hermenéutico.

La proyección del comprender nos ha mostrado en qué forma el Dasein es lanzado hacia el todo de su ser en el mundo. En esta proyección tiene lugar la comprensión previa que guía el trato y el comparecer siempre abierto de lo que es el caso. Mas el comparecer concreto de esto que es el caso, es posible en virtud de que la proyección recibe su plasmación en el abordar algo en cuanto algo; es posible, pues, en virtud de la interpretación. Ese saber originario que guía el ocuparse con lo a la mano es, entonces, *hermenéutico*. Pero no lo es porque consista en una reflexión a partir de la cual se llega a saber para-qué sirve esto o aquello, sino porque en todo dirigirse al ente, *ya lo explicita* desde el ocuparse con éste. Y es a partir de esta explicitación, que el ente intramundano comparece y se nos “presenta”. Lo “hermenéutico” del saber

⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, § 32, p. 174.

hermenéutico, entonces, no radica en un acto interpretativo a partir del cual se acceda al mundo, ni tampoco, por así decirlo, en la lectura del “libro del mundo” o del “libro de la vida”. Se trata, en un sentido mucho más fundamental, de aquella estructura que es *constitutiva*, que ya desde siempre es patente en la realización de nuestro ser-en-el-mundo. El saber hermenéutico es, pues, el saber que en cuanto comprensión previa de la significatividad del mundo, constituye el *ser hermenéutico* del Dasein en tanto ser-en-el-mundo. Este ser hermenéutico se pone de manifiesto, recordémoslo, desde esa estructura del en-cuanto-qué y del haber-previo que se encuentra implicada en los diversos modos de ocuparse del mundo.

Sin embargo, si este ser hermenéutico (interpretativo) no es un fenómeno óptico sino *ontológico*, como afirma Heidegger, debe ser palpable más allá del trato cotidiano y pre-reflexivo con el ente. Y en efecto, tanto la ciencia como los diferentes tipos de conocimiento explícito y temático son modos de ese ser interpretativo, formas en las que se realiza la interpretación. La ciencia en cuanto *explicitación* de lo previamente proyectado y abierto en el comprender, es decir, en virtud de que a partir de un “en cuanto qué” *particular* aborda un *determinado* ámbito del ente, es ella en sí misma interpretación. La ciencia, como vemos, no es una “comprensión pura” en el sentido en que esté libre de “*en cuanto*”. Ni tampoco es el modo primigenio en el que se proyecta el comprender. Por el contrario, en tanto apartarse del modo cotidiano de trato, sustracción del ámbito de precomprensión histórica del saber hermenéutico, es una “abstracción”. Por consiguiente, así como en el ocuparse cotidiano, en la interpretación científica del mundo el Dasein pone en juego un *en cuanto qué* y un haber-previo particulares, específicos.

SEGUNDA PARTE: DEL DESCUBRIMIENTO CIRCUNSCRIPTIVO A LA GÉNESIS DEL DESCUBRIMIENTO TEÓRICO

INTRODUCCIÓN

En esta Primera Parte que acabamos de concluir nos fue posible presentar, en primer lugar, el carácter abierto del mundo, de aquello que es el asunto de nuestra experiencia cotidiana. “Ser a la mano”, “condición respectiva”, “significatividad”, y “dejar-ser” son algunos de esos rasgos del mundo que, en la medida en que constituyen su mundaneidad, hacen patente la comprensión previa que siempre acompaña el trato con éste. El mundo es, pues, ya desde siempre abierto en un saber tácito y pre-teórico que posibilita el “comportarse” originario, y sobre la base del cual, en consecuencia, son posibles otros modos de ocuparse del mundo no originarios.

La indagación nos llevó, en segundo lugar, a cuestionarnos acerca de este carácter de abierto del mundo, y en general, del ser-en-el-mundo. Siguiendo este lineamiento, fue preciso que abordáramos la estructura ontológica del Dasein con el fin de alcanzar la confluencia de la aperturidad del ser-en y del mundo, y con esto, la apertura total del ser-en-el-mundo. La dilucidación de la estructura ontológica de este ente (del Dasein), en particular a partir del fenómeno de la comprensión, puso de manifiesto su *ser hermenéutico*, su ser interpretativo. Ahora bien, este ser hermenéutico se muestra crucial en la comprensión del fenómeno del conocer en la medida en que éste, en su sentido estricto, se mostrará como *interpretación*.

En esta segunda parte se emprende una reflexión en torno al significado del *paso* del *ocuparse pre-teórico* al *ocuparse temático* de lo que comparece. A partir de un análisis de los fenómenos de la deficiencia y de la falla del útil a la mano, en los que se presenta una “desmundanización” del mundo, es posible bosquejar el origen ontológico de la posibilidad del desarrollo del fenómeno del conocer. Sin embargo, esta dilucidación no es completa en la medida en que la investigación mostrará que ella establece solamente

la *conditio sine qua non*, y que el elemento esencial en el desarrollo de esta posibilidad reside en un ocuparse autónomo y “decidido” del Dasein.

El análisis de ese fenómeno de la *desmundanización* nos permitirá acceder a la aclaración de lo que nos propusimos en la Introducción general. Además de poner las bases de la aclaración ontológica del origen del conocer, este tema hará posible que mostremos el cambio de fondo que se efectúa en el vuelco del trato primario con el mundo, a la tematización del ente, a saber, un cambio en *la comprensión de lo que quiere decir “ser”*. De suerte que, en la actitud temática el ser ya no es entendido como lo que es el caso ahí disponible para la ocupación, ni como aquello en lo que uno se encuentra, sino como lo que ha de ser tema de una “constatación” o de una “reflexión”; como lo que *está-ahí*. Sobre la base de esta exposición, al final de nuestra investigación será preciso volver sobre el saber hermenéutico para cuestionarnos por el alcance “real” de la posibilidad del conocer, en vistas de la denotación de la cotidianidad que se puso de manifiesto en el “uno”.

3. ACERCA DE UNA VISUALIZACIÓN PREVIA DE LA GÉNESIS DEL CONOCIMIENTO

3.1. La «circunspección» y la visión teórica, lo «a la mano» y el descubrimiento de lo que «está-ahí».

En este apartado se adelanta una dilucidación de los conceptos heideggerianos de lo *a la mano* [*Zuhandenheit*] y de lo que *está-ahí* [*Vorhandenheit*], y de los correspondientes modos del ocuparse que se hallan en su base, con el fin de entrar en una exposición puntual de los elementos que intervienen en el paso del “mero” empleo del útil a su tematización. Los fenómenos a los que apuntan dichos términos pese a ser diametralmente opuestos se hallan en una peculiar relación, en cuanto que la aparición de un ente como a la mano exige el que no se lo considere temáticamente en ningún sentido, y por tanto, que no aparezca como estando ahí presente; y viceversa, al considerar al ente como *estando ahí* lo desarraigo de su carácter pragmático originario. Será preciso mostrar en este apartado, siguiendo la orientación de estas ideas, cómo el modo de aparecer del ente es relativo a la manera en que sea abordado. La hipótesis que se pretende sustentar es aquella que afirma que *desde la “actitud” en la que estoy con el ente se determina el cómo en que este ente se me manifiesta, se me aparece*. El trato ocupado y lo a la mano, la actitud temática y lo que está-ahí, son los casos extremos en los que esta hipótesis se hace palpable; empero, existen otros momentos intermedios que no entraran en nuestra discusión.

Ya hemos señalado en páginas anteriores que lo que se entiende habitual y tradicionalmente por “cosa” u “objeto”, no es el modo en que *inmediatamente* nos es dado el ente, no es el modo primario de su aparición. Desde el trato ocupado con lo que nos rodea, el ente se muestra como útil-para, como algo a la mano, cercano y disponible para ser empleado en esto o aquello. En este tratar usual con los entes no se da una aprehensión temática, ni una consideración acerca de las propiedades y características del útil, sino que más bien, el trato con éste consiste en *subordinarse* a su para-qué

respectivo y en *sumergirse* en lo que se quiere hacer con él⁵⁶. En la circunspección, que se deja guiar en todo momento por la significatividad del mundo, aparece el ente no como “cosa”, sino como aquello que puedo emplear en tal o cuál empresa, o como aquello de lo que en el momento me ocupo.

Pero el ente a la mano puede ser descubierto y determinado en otros diferentes sentidos y hacia diferentes direcciones. Un ejemplo de esta posibilidad de otro modo de comparecencia y de descubrimiento del ente, se hace palpable en la ciencia y en el arte, en donde el ente ya no aparece tan sólo como a la mano, sino como lo que precisa ser determinado en sus propiedades, considerado en sus características, o como lo que va a ser representado, expresado, plasmado.

En una actitud temática en sentido amplio, dentro de la cual podemos contar también el quehacer científico, no aparece el ente que es objeto de este tipo de actitud como un ente a la mano que es-para usarlo, sino como un ente que está-ahí [*Vorhandenheit*] y que precisa ser determinado en sus elementos constitutivos. Un ente aparece como estando ahí sobre la base de una actitud que intenta *determinar* lo que tiene en torno, y en la cual se hace precisa una *sustracción* de la significatividad y un *alejamiento* del modo primigenio en que nos topamos con el ente. Correlativamente, cuando nos aparece el ente como simple estar-ahí, ha operado un intento de determinar su *qué*, sus propiedades, sus características, o de resaltar tal o cual aspecto. En este modo de abordar al ente no se presenta una subordinación al para-qué del útil, sino una *imposición*, por decirlo así, de la actitud tematizante al aparecer originario del mismo, que es necesaria para que sea posible la aparición de sus propiedades. La actitud temática no puede dejarse llevar por la pragmaticidad del útil, sino que tiene que dejarla de lado para considerar al ente en otro sentido.

Tanto la actitud temática como el ocuparse circunspectivo son modos de ser del ser-en-el-mundo, maneras en las que el Dasein entra en “relación” con lo que lo rodea. Sin embargo, es posible determinar que el trato ocupado es el modo originario en el que nos ponemos con el mundo, pues, por un lado, en sentido estricto jamás nos “ponemos” a tratar con las cosas, sino que siempre ya estamos ocupándonos con lo que nos rodea, y

⁵⁶ Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit. § 15, p. 97.

por otro, esto que nos rodea nos aparece siempre de acuerdo al *uso* que hagamos de ello. La tematización, por su parte, es un paso que hay que dar, es algo en lo que hay que ponerse y que por esto se muestra como una manera *no originaria y derivada* del ocuparse con las cosas. Desde un punto de vista ontológico, el modo primario de aparecer del ente es en el uso y como útil a la mano. Este es el verdadero “en-sí” del ente, en cuanto que ya desde siempre nos ha salido al encuentro en este carácter de ser. El “en-sí” de lo que comparece no se halla en una contemplación temática y elaborada que ejecute la “razón” sino que, como dice Heidegger, radica en el uso más originario que efectuamos con aquello que nos rodea y que “representa” cierta utilidad o perjuicio para lo que pretendemos hacer⁵⁷. Si cabe hablar de un “en-sí” en filosofía, éste no debe ser “rastreado” en la “cosa”, o en el “objeto”, entendidos como lo que se encuentra ahí presente, sino en el ente tal y como comparece en el trato inmediato y cotidiano.

Pero ¿Qué significado tiene el paso de este modo de trato cotidiano al abordar temático que se da fácticamente, por ejemplo, en la ciencia? ¿Cómo se da esta posibilidad “opuesta”? ¿En qué consiste puntualmente este cambio y qué elementos intervienen en él? Estas preguntas van al núcleo de la problemática que hemos intentado plantear y resolver en esta tesis. Para continuar con una exposición ordenada aquí sólo bosquejaremos un elemento de esta cuestión, el cual será retomado y desarrollado a fondo en el siguiente capítulo. Pues bien, el paso del trato ocupado a la tematización significa una *desmundanización* del mundo y del ente que comparece, en el sentido de un *desarraigo* y de una *sustracción* del modo originariamente primigenio en el que se muestra lo que nos rodea⁵⁸. La desmundanización que opera en la actitud temática, significa, pues, supresión, detenimiento, sustracción del modo cotidiano de trato, de la actitud originaria que tenemos para con el mundo, y correlativamente, del modo de aparecer de los entes, esto es, del modo en que originariamente se encuentra abierto el mundo.

Así las cosas, cuando se pretende conocer o “explicitar” un ente, o tal o cual rasgo de éste (actitud temática), se presenta un cambio de un doble tipo. De un lado, del modo de ocuparse del mundo, y de otro, del modo en que esto mismo aparece. Por ahora, no proseguiremos en la aclaración de la estructura subyacente a la génesis del

⁵⁷ Cfr. *Ibíd.* § 15, p. 97 y ss.

⁵⁸ Cfr. *Ibíd.* § 15, p. 93.

conocimiento, pues es preciso que los elementos formales del conocer sean puestos de relieve con anterioridad.

3.2. Elementos formales del conocer.

En conexión con las preguntas que guían esta investigación la concepción tradicional en algún sentido ofrece una respuesta desde la “teoría del conocimiento”, en cuanto estudio sobre los aspectos involucrados en el proceso del conocimiento. A pesar de que las concepciones son muchas, y tan variadas como filósofos se han puesto en esta labor, puede decirse que los aspectos involucrados en el conocer son buscados en las “facultades” intelectuales o sensibles del “sujeto” que posibilitan su “relación” con el ente conocido, con el “objeto”. A un esquema de este tipo nosotros pretendemos contraponer una dilucidación del fenómeno del conocer que consideramos más originaria, desarrollando aspectos que la ontología fundamental de *Ser y Tiempo* sólo enuncia. Antes de avanzar en una exposición más concreta, es conveniente que emprendamos en este apartado una crítica que mostrará los principales defectos de la concepción tradicional. Desde Heidegger podemos observar los dos supuestos principales del modo tradicional de encarar el asunto. De un lado, podemos observar que se propone el conocer como el modo más destacado y fundante de la “relación” del hombre para con el mundo, de la mano de una inclinación tradicional hacia la actitud cognoscitiva. Y de otro lado, se concibe esta relación como la “relación” de un sujeto y un objeto⁵⁹. Desde los elementos que hasta aquí hemos ganado, podemos ver que se desconoce de entrada el modo de trato *inmediato* para con el mundo, y el que esto con lo que el viviente humano trata se le muestra como algo cercano y familiar.

Si se hace preciso un planteamiento de fondo del problema del conocer, éste debe realizarse, pues, con miras al fenómeno *radical* del ser-en-el-mundo y a la relación originaria que tenemos para con el mundo. Pero, evidentemente, en esta dirección no podemos empezar concibiendo lo que se conoce como un “objeto”, como algo *externo* que el sujeto debe alcanzar. Ni tampoco concibiendo “los conocimientos”, y aquél que conoce, como una esfera *interior*, o como un sujeto en cuya inmanencia se encuentra lo

⁵⁹ Cfr. para esta cuestión en general, los §§ 13 y 64 de *S y T*.

sabido y las condiciones de la posibilidad del conocer. Es cuando se plantea el problema en términos de algo “externo” (lo que se conoce) y algo “interno” (el que conoce), cuando surge la pregunta acerca de cómo un sujeto encapsulado en sí mismo puede trascender su inmanencia y alcanzar lo externo, el “objeto”. Sólo porque se concibe el conocimiento en términos de interior y exterior es posible la pregunta por la “relación” de estos dos extremos⁶⁰, en principio, constitutivamente disociados. Sobre esta base, como nos dice Heidegger, es que puede establecerse la pregunta acerca de «¿Cómo logra salir el conocer, que según su ser está dentro, en el sujeto, de su “esfera interior” para llegar luego a la “otra esfera, exterior”, del mundo?»⁶¹

Lo que se deja de lado al plantear el problema en estos términos, según la objeción de nuestro filósofo, es el hecho de que «el conocimiento es una modalidad de ser del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, esto es, que tiene su fundamento óntico en esta constitución de ser»⁶². La réplica más inmediata a esta tesis, sería que ella corta de raíz el problema de *cómo alcanza el sujeto al objeto*, y con esto, el problema que se tiene como central en este planteamiento, pues, «¿Qué podría preguntarse aún [–se dirá–] si suponemos de antemano que el conocimiento ya está en medio de aquél mundo que él tendría que alcanzar precisamente trascendiendo al sujeto?»⁶³. Y en efecto, el planteamiento de Heidegger reduce las posibilidades de un cuestionamiento de este tipo; pero esta reducción es positiva en la medida en que, como veíamos en la Primera Parte, el Dasein se muestra como un ente que ya desde siempre se halla en relación pragmática con lo que lo rodea y de lo cual ya desde siempre “tiene” una comprensión. No es, entonces, la eliminación de un problema, sino el descubrimiento de un aparente problema que bloquea la consideración de lo que en verdad es problema desde los fenómenos mismos, a saber ¿Cómo surge el comportamiento temático desde el trato usual y habitual con lo que nos rodea? ¿Qué elementos intervienen en el surgimiento de esta actitud temática, tan diferente al absorto y sumergido trato usual con las cosas del mundo? ¿Cómo se da la consideración cognoscitiva y temática de aquello que ya ha sido abierto a la comprensión del Dasein?

⁶⁰ Cfr. *Ibíd.* § 13, p. 86.

⁶¹ HEIDEGGER, *Prolegómenos*, Op. Cit. § 20, p. 202.

⁶² HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., § 13, p. 87.

⁶³ *Ibíd.*

Si antes de continuar enfrentamos las objeciones y reparos que podrían surgir desde una posición que intente “salvar” el “problema de la trascendencia”, problema que fue la discusión central del Idealismo Alemán, habría que decir, con Heidegger, lo siguiente: en el “proceso” del conocer el Dasein no sale nunca de su esfera interna, porque nunca se halla encapsulado en su interior, sino que por su constitución de *ser-en-el-mundo*, ya está siempre ahí en él, esto es, ahí “afuera” en la apertura comprensiva del mundo. Pero no por esto, el Dasein «abandona» en el conocer su interioridad, en el sentido en que estando afuera con el “objeto”, se alejara de su inmanencia y fuera sólo un estar “fuera”, sino que en el estar “afuera” el Dasein está asimismo “dentro”, puesto que, precisa Heidegger, «él mismo es el “dentro”, en cuanto es un ser-en-el-mundo cognoscente»⁶⁴. Pero también es preciso señalar, con nuestro autor, que «la aprehensión de lo conocido no es un regresar del salir aprehensor con la presa cazada a la “caja” de la conciencia, sino que también en la aprehensión, conservación y retención el Dasein cognoscente *sigue estando, en cuanto Dasein, fuera*»⁶⁵. Así las cosas, la cosificación y fragmentación que se elabora en el proceso del conocer en estas teorías tradicionales, se nos muestra desde el fenómeno fundamental del ser-en-el-mundo como una abstracción fruto del desconocimiento del carácter de ser del Dasein humano y del modo primario en que le aparece el ente.

En lo que respecta a los elementos del conocer considerados desde este fenómeno fundamental, lo primero que cabe señalar es que el conocer tiene su fundamento en un «ya-estar-en-medio-del-mundo», que no debe ser entendido como el estar de una cosa en otra, sino como (*In-sein*) constitutivo del *ser* del Dasein humano y de la ejecución de su vivir⁶⁶. El *proyecto* en cuanto carácter de ser del ente que somos, lanza al Dasein comprensivamente hacia el ser-en-el-mundo y esta proyección significa la apertura previa de aquello en lo cual y de aquello con lo cual el Dasein pone en juego su vivir (*Mundo*). De tal manera que, para que pueda tener lugar la “contemplación” temática del mundo se requiere una *abstención* del trato cotidiano y una *interrupción* de la proyección originaria hacia la significatividad, sobre la base de la cual la ocupación puede encontrarse con el ente y meramente permanecer junto a lo que la rodea⁶⁷. Así, el ente puede comparecer ya no como lo que ha de ser empleado en esto o aquello, sino

⁶⁴ *Ibíd.*, § 13, p. 88.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, § 13, p. 87.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*

como lo que está-ahí con tal o cual *aspecto*. Cabe señalar que no por esto el ente se transforma en “cosa” u “objeto”, sino que incluso cuando se hace accesible sólo en su aspecto, en sus propiedades, aparece *en* un mundo y para el ser-en-el-mundo. Ahora bien, desde el «mero-permanecer-junto-a...» se hace posible el *fijarse*, el «mirar-hacia» lo que comparece. La ocupación se detiene en el ente y puede considerarlo con respecto a esto o aquello. «Apunta» y se «orienta» hacia el ente en cuanto estar-ahí⁶⁸, pero también puede hacerlo en vistas a tal o cual aspecto del ente, en vistas a tal o cual dominio del todo de lo ente.

Desde la configuración de esta situación el Dasein accede a un modo del ocuparse diferente al que se presentaba en el trato cotidiano. Pero este “comportamiento” no es el de un “sujeto” ensimismado y sin mundo que en este quehacer alcance una relación con lo exterior. Se trata de un modo del ocuparse en el que el Dasein humano se halla “rodeado” del ente intra-mundano y del ente que tiene como “objeto” de esta actividad. A partir de esto, puede surgir la *aprehensión* propiamente dicha de lo que está-ahí, que se *ocasiona* desde este modo de la ocupación. Al respecto Heidegger dice que «la aprehensión se realiza en la forma de un *hablar de algo* y de un *hablar que dice algo* como *algo*»⁶⁹.

Desde la aprehensión a través del habla el ente *aprehendido* puede llegar a ser *determinado*, esto es, explicitado y puesto de relieve en su estructura fenoménica, en cuanto a sus atributos, características, propiedades. Sobre este último momento en el ocasionamiento del conocer, Heidegger nos dice que «lo aprehendido y determinado puede expresarse en proposiciones y, en tanto que así *enunciado*, retenerse y conservarse»⁷⁰. Pero ¿Acaso al atravesar todo este recorrido, el “sujeto” logra por primera vez entrar en *contacto* con el ente? ¿Es la actitud temática el puente que el hombre debe establecer y cruzar para alcanzar una “relación” con el mundo? ¿En qué momento de todo este “proceso” podemos “fijar” al “sujeto” y en cual al “objeto”? Resulta paradójico que incluso el fenómeno del conocer venga a constituirse en un momento de prueba y mostración fenoménica de la *abstracción* en que consiste el esquema sujeto-objeto, y en consecuencia, que resulte un elemento a favor de la

⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, § 13, p. 88.

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*

destrucción fenomenológica de éste. Pues, en efecto, en el conocer el viviente humano no hace otra cosa sino dirigirse aquello que previamente tenía abierto y le era accesible en su trato primario con el mundo. El fenómeno del conocer es un modo del ser-en-el-mundo –quizá sobresaliente en cuanto que en el conocimiento de sí mismo halla el viviente humano una posibilidad elemental-, pero que sin embargo no consiste sino en una posibilidad de modificación del trato cotidiano en la que no se establece ni se funda por vez primera una “relación” con el mundo, con la “cosa” o con el ente, sino que más bien es *ratificada* esa previa apertura del mundo a la comprensión del Dasein cotidiano.

4. SOBRE EL CAMBIO EN LA MIRADA COMO POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO TEÓRICO

Para recoger lo más fundamental de lo que hemos mostrado hasta ahora, quizá la siguiente frase de Heidegger venga perfectamente el caso: «*Todo conocer no es sino apropiación y un modo de realización de lo que ya está descubierto por medio de otras actuaciones primarias*»⁷¹. Esta tesis, que sin duda es fundamental para la aclaración del fenómeno conocer, ha sido suficientemente “demostrada” hasta aquí. Es claro que el último apartado tuvo una significación sobresaliente en este sentido. Empero, el problema *de fondo* sólo hemos podido abordarlo a grandes rasgos, pues fue preciso acondicionar el terreno para que la cuestión tomara toda la relevancia del caso. La pregunta por la génesis del conocimiento, en efecto, no llega a resolución con la puesta de relieve del “ámbito” desde el cual se origina y surge todo modo de la ocupación (saber hermenéutico), ni tampoco en la exposición de la estructura de un modo particular del ocuparse del mundo (el fenómeno del conocer). El aspecto propiamente “genético”, por decirlo de alguna manera, de la génesis del conocimiento reside en mostrar cómo desde la *falla* del mundo, de lo a la mano, se abre la posibilidad para una consideración no meramente pragmática de lo que nos rodea, pues es sobre este hecho que se hace posible el desarrollo del conocer, y los *elementos formales* de éste.

4.1. Estructura del paso de la manipulación del útil a su tematización: El conocimiento como «*desmundanización*» de lo intra-mundano.

La pregunta que en cualquier caso debe ser abordada en primer lugar, es aquella que cuestiona acerca de ¿Cómo comparece, desde el trato ocupado, el ente intramundano? Si tenemos siempre presente el trato ocupado como el modo de comportarse originariamente con lo que nos rodea, no puede determinarse el ente que inmediatamente aparece como un “objeto”, o como una “cosa”, sino que más bien aquello que aparece desde este “punto de vista” tiene el carácter de estar siendo

⁷¹ HEIDEGGER, *Prolegómenos*, Op. Cit., § 20, p. 208. (El subrayado es nuestro).

empleado, de hallarse en disposición de ser usado, de sernos cercano y familiar. Por esta razón en el primer capítulo fue preciso afirmar que el trato de la ocupación no se mueve con “cosas”, con “contenidos de conciencia”, ni con “representaciones”, sino que siempre se establece la relación primaria con entes que *sirven-para* tal o cual cosa, con *útiles*.

En ese fenómeno singular del trato ocupado *no se tematiza* en ningún sentido al ente que se usa, al útil a la mano, sino que el trato con él se absorbe por completo en el uso, pues pertenecen a su constitución esas estructuras que Heidegger llama el «retirarse» y el «contenerse» del útil en su estar a la mano⁷². Este retirarse y contenerse del útil en su carácter de a la mano, se pone de manifiesto en la ausencia de tematización que constituye el ocuparse del mundo y en el hecho de que no reparamos en el útil de un modo explícito. El útil comparece en la significatividad y persiste en su permanencia en ella, por ejemplo, cuando se rompe la mesa y nos disponemos a repararla inmediatamente, o cuando simplemente nos cambiamos de lugar. Sin embargo, -y esto es algo que nos permite ver que no se está hablando en términos de una separación entre “teoría” y “praxis”- el trato no va a la deriva, sino que es guiado por la *circumspección*, por la visión de lo entorno del mundo circundante, que se atiende en todo momento al carácter pragmático del ente y que sólo puede abrir al ente en este sentido eminentemente pragmático. Ahora bien, en el útil es posible ver el entretejimiento de la estructura de nuestro mundo. Llegamos a observar esto desde el fenómeno de la *remisión*, que nos muestra en el útil una “señal” hacia el mundo circundante, el mundo común y el mundo propio, pero de tal suerte que todos estos caracteres se hallan implícitos en el ente y son asumidos ya desde siempre en el trato. Cuando se da un rompimiento en la relación pragmática con el ente, cuestión que será analizada en el siguiente apartado, la ocupación despierta en cierto sentido para estas conexiones remisionales, y se pone de manifiesto que el trato se movía ya desde siempre en este contexto remisional ya precomprendido: el mundo se muestra como previamente abierto y como horizonte de la posibilidad de la comparecencia del ente y de la ejecución del trato⁷³.

⁷² Cfr. HEIDEGGER, *S y T*, Op. Cit., §§ 15 y 16, ps. 97 y 102 respectivamente.

⁷³ Véase para esto lo expuesto en el Capítulo I, 1.1. – 1.3.2.

Ahora bien, en la actitud temática, que según exponíamos hace un par de páginas es un modo de la ocupación *derivado* en el que se presenta una “transformación” radical del modo en que comparece el ente ¿Se da una abolición de estas estructuras constitutivas del fenómeno del mundo? ¿Qué pasa con las *remisiones*, la *condición respectiva*, la *significatividad*, y todo aquello que constituye la forma primigenia en que se muestra el mundo? ¿Basta con que digamos que esas estructuras son “transformadas” a causa de una *desmundanización* del mundo? ¿Qué significado tiene la desmundanización y qué papel juega ésta con relación al fenómeno del ser-en-el-mundo?

En la actitud temática se *disuelve* la remisión que desde el útil señala al mundo en tanto que común, propio y circundante. El ente *pierde* la posibilidad de remitir hacia estos “ámbitos”, se desprende de ellos para poder así comparecer como “ob-jeto”. Desde la disolución de estos caracteres del aparecer originario del ente, puede éste mostrársenos como estando-ahí presente. Así, pues, la actitud temática tiende a esta disolución, desarraigo y desintegración del comparecer originario, esto es, tiende a arrancarle al mundo su carácter primigenio; tiende a *desmundanizarlo*. Pero, cabe advertir, esto no en un sentido “negativo”, como si en el surgimiento de la actitud tematizante se diera un rompimiento de la “armonía originaria”. Por el contrario, la desmundanización es un fenómeno completamente *necesario* y positivo, porque sólo de esta manera puede el ente comparecer de otro modo, como estando ahí, para así convertirse en “objeto” de la ciencia y de la investigación.

Sin embargo, este desarraigo del aparecer originario del ente es un fenómeno que *sólo* mientras tiene lugar el quehacer temático se da, pues tan pronto como el ente deja de ser abordado en cuanto queriéndolo conocer, y por ende, en el momento en que la actitud temática cesa, el ente y el ocuparse *vuelven a entregarse* a las remisiones constitutivas de la significatividad. Por otra parte, la desmundanización que sufre el mundo no es absoluta, ya que en tanto el Dasein se encuentra en *pleno* quehacer temático con un ente que *está ahí*, por ejemplo observando las propiedades de determinado mineral, se halla a su vez en una relación pragmática originaria con el microscopio *a la mano* a través del cual observa, usándolo y manipulándolo en la descripción de su objeto. En este sentido, se nos revela que a pesar de la actitud temática el “sujeto” sigue habitando y viviendo en un mundo, ocupándose de sí mismo y de lo que lo rodea. Así pues, mientras que en la ocupación sí hay una completa entrega al trato con los entes, en la actitud temática

esto no es posible, puesto que mientras quiero abordarlo todo de un modo temático y determinativo, sigo empleando la silla en la que estoy sentado *pensando* cómo llevar a cabo mi intención. El ente, como veíamos, “huye” de la tematización y por esto es preciso fijarse y detenerse en tal o cual “cosa” si queremos indagar sus “propiedades”.

Lo anterior nos permite observar dos aspectos. De un lado, que la *desmundanización* del mundo *es parcial*, en ese sentido en que no puede acoger al fenómeno del ser-en-el-mundo plenamente y de que a pesar de que lo intente, por ejemplo cuando una investigación quiere “llevar a concepto el vivir”, éste siempre se le *escapa y escabulle*. Y con esto, de otro lado, se corrobora y ratifica la originariedad de fenómeno ser-en-el-mundo. Pero esto a su vez nos indica que cabe hacer una precisión más en la comprensión de la desmundanización, a saber, que es posible mirar este fenómeno desde un punto de vista doble: por un lado, si enfocamos el asunto desde el *interior*, esto es, desde la tematización en cuanto tal, en efecto, se da una desmundanización y un desarraigo tanto del aparecer originario del ente y del mundo, como del modo de ocupación que se halla a su base. Pero, por el otro, si enfocamos desde un punto de vista *completo*, esto es, miradas las cosas desde el fenómeno completo de mi ser-en-el-mundo, la desmundanización es, según las indicaciones que acabamos de dar, *imposible*.

Por consiguiente, las remisiones, y toda la estructura de nuestro mundo que señalamos en la Primera Parte, en lo que respecta al ente tematizado y a la ocupación tematizante se trastocan y pierden su entramado originario con el mundo. Pero con respecto al hecho de que en cualquier caso somos un vivir en el mundo, y con respecto al hecho de que esa actitud temática es posible sobre la base de mi vivir en el mundo, hay que afirmar que estas estructuras siempre perviven *a pesar de la tematización más intensa*, pues en el mismo acto de tematización, me sirvo, utilizo y me valgo de las remisiones constitutivas de la mundaneidad.

La actitud temática, como hemos dicho, es ontológicamente posible en virtud de una *falla* del mundo. Con este concepto recogemos ese momento esencial en la génesis del conocimiento que posibilita la consideración del ente, y que indica que esa consideración explícita debe ser entendida como un “derivado”, como un “detenimiento” del trato originario. Este término ha de ser entendido en un sentido

análogo a cuando se dice, por ejemplo, que un edificio por su peso ha fallado. También cuando uno va al gimnasio y hace un ejercicio hasta que su músculo no puede más, se dice que éste falló. En estas expresiones no se da a entender que el edificio no sirvió para lo que se pretendía, que nos “falló” en ese sentido de “quedarnos mal”. Tampoco se quiere decir, en el segundo caso, que uno no fue capaz con el ejercicio. En los dos casos se quiere manifestar, más bien, que se ha ocasionado un *rompimiento en la estructura* física del edificio o en la estructura muscular. Se trata, entonces, de una *escisión* a escala estructural⁷⁴. Según lo señalado hasta aquí, esta posibilidad se quedaría *sólo* en el ente que falla, con lo que surge la pregunta acerca de cómo se llega a la tematización de todo un ámbito o un dominio de entes, o incluso a la tematización de otro ente que no ha fallado. En efecto, la *desmundanización* ocurre primariamente con respecto al ente que falla, pero, no obstante, la ocupación que pasa por esto queda abierta a la posibilidad de *dirigirse-a* los demás entes de su ya desde siempre abierto y “accesible” mundo circundante; queda así puesta ante la posibilidad *de abordar explícitamente* los entes que la rodean, *con lo que la posibilidad de la tematización queda esbozada*. Así pues, una vez que el mundo de la ocupación *ha fallado*, no se da una transformación a la actitud temática y teórica, pero la ocupación sí queda puesta ante esta posibilidad al despertar para el contexto de la acción en el cual se encontraba. Y es sobre esta base que la circunspección puede *dirigirse-a* tal ente y abordarlo en cuanto tal o cual cosa, con lo que el Dasein humano queda puesto ante el posible *origen* de la actitud temática.

4.1.1. Posibilidad de la tematización del ente desde la *deficiencia de lo a la mano*.

En el capítulo primero hicimos referencia al fenómeno de la *deficiencia de lo a la mano*, con la finalidad de mostrar cómo desde el ente intramundano es posible observar su arraigo en la mundaneidad. Allí fue abordada la deficiencia en lo que respecta a la apremiosidad del útil⁷⁵. Cuando el útil a la mano que precisamos para tal o cual empresa no se encuentra por ninguna parte, la ocupación “despierta” para el contexto de la acción y para el ente que no se halla, y que con su ausencia ha causado que *falle* el

⁷⁴ En el siguiente apartado se desarrolla esta idea de una manera más concreta, véase Cap. IV, 1.1.

⁷⁵ Véase arriba, Cap. I, 1.3.2.

entramado de relaciones de la estructura del mundo. *El ente se pone de manifiesto, se hace explícito*. Pero en vistas a este fenómeno, surgen sin duda las siguientes cuestiones: ¿Al hacerse explícito y al fijarse la circunspección sobre él, continúa manifestándose en su aparecer originario?, ¿El carácter de a la mano del útil se modifica en algún sentido? ¿Acaso no hemos señalado que es un constitutivo suyo el «retirarse» y el «contenerse» en su estar a la mano? En este apartado abordamos nuevamente la deficiencia de lo a la mano, pero teniendo en cuenta, junto a la apremiosidad, las ocasiones en las que el útil estorba o se avería. Con lo cual pretendemos responder a estas preguntas desde una aclaración más aguda de la deficiencia.

Lo dicho en esa primera exposición de la deficiencia ahora podemos interpretarlo así: cuando no se encuentra lo que precisa la ocupación, y cuando se lo busca urgentemente, lo a la mano aparece en un cierto “estar-ahí”⁷⁶. La circunspección se pone tras la pista de lo que no se encuentra, pero en este estar a la búsqueda no tiene al ente ya como a la mano, sino que al despertar para su ausencia le aparece como un *estar-ahí* que no está para lo que precisa la ocupación. Lo mismo hay que decir acerca de los otros dos modos de la deficiencia: cuando algo estorba e impide el desenvolvimiento del trato, no aparece simplemente como algo a la mano, disponible para ser usado en esto o aquello, sino como un ente que hay que quitar de en medio para hacer lo que realmente nos importa. La ocupación se fija sobre él y se dirige a quitar algo no a la mano que *está-ahí*. Asimismo, cuando empleamos un ente y en el trato con éste el útil se avería, sufre un daño o presenta un desperfecto, la circunspección que se ocupa de él *se da cuenta* de la falla de lo a la mano. En este descubrimiento de la inempleabilidad, el útil *llama la atención* y se muestra en cierto sentido como inutilizable, como un ente que simplemente *esta-ahí*⁷⁷ como in-servible y que se ha averiado por tales o cuales razones, y por tanto, que estaba constituido por ciertas “características” y “propiedades”. Pero con esto el ente no es ahora un puro estar-ahí, sino que, por ejemplo cuando hay que reparar el útil in-servible, éste *retorna* al estar a la mano. Así pues, en estas tres formas de la deficiencia tenemos que la circunspección se posa sobre el ente y sobre el contexto de la acción. Según esto, el ente que está-ahí ahora puede ser *mirado* y abordado explícitamente, en principio aún en este contexto pragmático en el que lo único que se pretende es continuar con la ejecución de la *obra*. Entonces, en la *falla* del útil el ente ya

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*

⁷⁷ En lo que respecta a estos dos nuevos modos de la deficiencia cfr. *Ibíd.*, § 16, ps. 100 y 101.

no aparece en el originario estar a la mano, sino que su carácter se modifica en un estar-ahí. Y a pesar de que, en efecto, el estar-ahí que aquí comparece se halla *unido* al trato ocupado y a lo a la mano, desde este rompimiento del fluir de la ocupación cotidiana se hace posible la consideración del ente.

Con esto nos percatamos de que tenemos que hacer una sucinta puntualización en lo que hasta aquí hemos expuesto, pues, aunque ciertamente la deficiencia y el desarraigo de lo a la mano sean los fenómenos propiciadores y posibilitantes del surgimiento de la actitud temática, sólo estas dos situaciones no bastan para ya constituir un comportamiento teórico. Pues a pesar de que, por ejemplo, mi bolígrafo deje de escribir, y con esto se rompa la “sumisión” en la que yo me servía de este útil, no se sigue de esto que yo me ponga a hacer tema de él y a querer dilucidar sus características y elementos sobresalientes. Puedo simplemente botarlo a la papelera. Por consiguiente, no es acertado pensar que por el hecho de que la actitud temática se origina desde la falla del mundo, ésta sola sea la que la provoque. En términos tradicionales cabría decir que es *conditio sine qua non*, pero no condición suficiente. Y así, la tematización no emerge simplemente de la *abstención* e *inhibición* del uso y el manejo de lo que nos rodea.

Esta precisión hay que tenerla en cuenta sobre todo porque hemos acentuado el carácter “práctico” del trato ocupado con el mundo. De lo cual podría pensarse que la simple ausencia de este trato pragmático da como resultado el comportamiento teórico, pues, como dice Heidegger, «precisamente cuando se sostiene la tesis de que la ocupación “práctica” es el modo de ser primario y predominante del Dasein fáctico, la “teoría” deberá su posibilidad ontológica a la *falta* de una praxis, es decir, a una *privación*»⁷⁸. Sin embargo, esto último es sólo parcialmente cierto ya que no se trata, en el surgimiento de la actitud temática, de una división o separación entre “praxis” y “teoría”. Y este hecho lo corroboramos al observar que el comportamiento que se tiene como “práctico”, se constituye desde la propia visión que le guía. Como veíamos, la circunspección, en virtud de que comprende previamente la estructura del mundo y el carácter pragmático del ente, aunque de un modo tácito y pre-reflexivo, puede *conducir* el trato ocupado, posibilitando con esto su ejecución. El *saber hermenéutico* abre el

⁷⁸ *Ibíd.*, § 69b, p. 373.

mundo originariamente en una comprensión pragmática que posibilita el trato. A su vez, la “teoría” no es pura negación del comportamiento “práctico”, pues en la más intensa tematización del ente *se hace necesario el uso* del microscopio, de las herramientas, o del lápiz y el papel. El comportamiento teórico no es sin más una “actitud” abstracta, sino que es también un modo del *ocuparse* del mundo⁷⁹. Así las cosas, “teoría” y “praxis”, como conceptos opuestos, extremos y disociados, son una pareja de conceptos que no tiene ningún arraigo fenoménico y que constituye una *abstracción*, pues la misma teoría se nos ha mostrado como sólo posible en conjunción con la praxis y como un modo de ésta, y asimismo, la praxis tiene originariamente en el saber hermenéutico el elemento esencial que posibilita su realización.

Y, entonces, si la actitud temática no surge simplemente de la falla del mundo, aunque en ella tenga en principio su posibilidad ¿Cómo podemos hacernos una idea y cómo podemos llegar a ver el origen del comportamiento cognoscitivo? ¿En qué radica propiamente el ocuparse propio de la ciencia y de la investigación? ¿Qué elemento de la configuración de esta *génesis* se nos ha escapado? ¿Podremos descifrar por completo el núcleo del problema del origen del conocimiento?

Si en la *falla* de las remisiones constitutivas del fenómeno del mundo se efectúa un desarraigo de la originariedad en la que se nos muestra el ente (lo que *es*) ¿Qué pasa con el *ser*, y con la comprensión de ser subyacente a todo trato con entes? ¿Acaso el ser se “diluye”, se “disuelve” y se “desmundaniza” en la actitud tematizante”? ¿Podrá un abordaje de la cuestión del *ser* con respecto a lo que perseguimos en este momento, darnos alguna luz para una intelección más aguda y certera del origen del conocer?

4.1.2. Cambio en la mirada y «en-cuanto-qué».

No podemos dejar de reconocer la pertinencia y la relevancia de estas cuestiones, pero asimismo la dificultad de su resolución no es poca, pues nos encontramos en el centro de la dilucidación de nuestra cuestión guía. Para abordar esta difícil cuestión,

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.*, § 69b, p. 374, y en general todo este §.

empecemos señalando que desde la abstención del uso y la manipulación, o más exactamente, desde la falla del contexto pragmático que ocasiona esto último, surge la *posibilidad* del simple permanecer junto al ente, es decir, la posibilidad de no manipularlo ni usarlo, sino de tenerlo enfrente, “contemplándolo”, “considerándolo”, dándose cuenta de él. Este *mirar* explícito al ente que comparece es, según Heidegger, «un orientarse a..., un apuntar al ente que está-ahí»⁸⁰, en el sentido en que este mirar, este apuntar y orientarse con respecto al ente que se “considera”, se realiza siempre con respecto a un determinado punto de vista, que «recorta», como hemos señalado ya, la comprensión previa que se tiene del ente hacia tal o cual sentido. El ente que comparece es abordado en cuanto esto o aquello, se resaltan éstas o aquellas particularidades y “características”. Esta consideración del ente, mediada por la estructura del en-cuanto-qué, podemos entenderla en dos sentidos, a saber: por un lado, en el sentido en que el ente es abordado no ya como cosa-útil, sino en cuanto que se lo quiere conocer y determinar, y por el otro lado, en el sentido en que se lo considera en cuanto a determinadas propiedades y características. Se trata, pues, en la medida en que implica la estructura del en-cuanto-qué, de un *interpretar*.

Sin embargo, es preciso afinar esta última idea, pues también hablamos de “interpretación” del ocuparse cotidiano, y de lo que aquí se trata es justamente de un debilitamiento y de una modificación de éste último. La consideración del siguiente ejemplo de Heidegger puede sernos útil en ese sentido, y a su vez, puede darnos pie para avanzar en nuestra búsqueda. En el trato ocupado con el mundo puede tener lugar la siguiente expresión: “el martillo es demasiado pesado o demasiado liviano”. Este modo de hablar quiere manifestar que el martillo es más o menos pesado que aquél otro *útil*. Pero ¿Qué significa que algo es pesado? Cuando el hablar cotidiano se manifiesta de este modo acerca de un útil, quiere expresar que este ente hace difícil su manejo y que requiere de un gran esfuerzo⁸¹. Si con lo que nos las habemos es con la fabricación de un mueble, este modo de hablar lo que pretende manifestar es que el útil que empleo para clavar esta puntilla, me incomoda, me dificulta la labor y que preferiría, mejor, uno más liviano, es decir, uno que pueda manejar más fácilmente. Como vemos, aquí el trato ocupado se manifiesta acerca de una “percepción” determinada del martillo, pero con miras a la ocupación y a lo fácil, complicado o inútil que puede llegar a resultar su

⁸⁰ *Ibíd.*, § 13, ps. 87-88.

⁸¹ Cfr. *Ibíd.*, § 69, p. 376.

utilización. No obstante, y de acuerdo con lo que señalábamos en páginas anteriores, el ente a la mano puede ser mirado de otros modos, inclusive de los modos más abstractos y lejanos del trato cotidiano. De manera que la expresión “el martillo es pesado”, también puede significar, como señala nuestro autor, lo siguiente: «El ente que se halla delante, ya circunspectivamente conocido por nosotros como martillo, tiene peso, es decir, la “propiedad” de la pesantez: ejerce una presión sobre aquello en que se apoya, y cae cuando se le quita el apoyo»⁸². Pero con esto tenemos, evidentemente, que la expresión no es dicha ni comprendida en el horizonte de la ocupación y del trato cotidiano y originario con el mundo, sino que se encuentra por completo alejada y desarraigada de éste. La expresión ya no da a entender, como en el caso anterior, algo de y con respecto al trato ocupado, y la comprensión que está implicada allí ya no manifiesta un contexto pragmático del que el Dasein se ocupa, ya no pone de relevancia un útil en cuanto “*pesadísimo*”, esto es, en cuanto hace difícil el trabajo. En las dos situaciones el martillo es considerado, es, en un sentido amplio, *interpretado*, pero no bajo y hacia las mismas perspectivas. Lo dicho y abordado en segundo lugar tiene, más bien, el carácter de referirse a una cosa corpórea y de mostrar que ésta está sujeta a la ley de la gravedad⁸³. ¿Qué es lo que caracteriza, entonces, la *interpretación* temática y explícita del ente?

Si nos atenemos a lo que es preciso para que se dé una actitud temática en sentido estricto obtendremos las respuestas que buscamos. En el estado de cosas que acabamos de poner de manifiesto, el conocer y la determinación de las propiedades del “objeto” ya no avanzan ni se generan, sin más, desde el desperfecto y la falla del útil, sino que precisan de un *desarrollo autónomo*. En efecto, con la obstrucción del carácter a la mano del útil, no accedemos de por sí a una consideración teórica del mismo. La génesis de la posibilidad del conocimiento y de la tematización de lo ente se bosqueja desde la falla del mundo de la ocupación, pero el *desarrollo* concreto de una actitud

⁸² *Ibíd.*

⁸³ Cfr. *Ibíd.*, En este sentido, el siguiente texto, que hace parte de una lección tardía de Heidegger, es revelador. Allí nuestro autor nos dice que «En el caso del contemplador científico Galilei, al observar la caída de una manzana desaparecen tanto el árbol como la manzana y el piso. Sólo ve un punto de masa que, regido por una ley, cae de un sitio a otro del espacio. Al árbol, a la manzana y al prado se supone [o se superpone y se proyecta] la “naturaleza” científico-natural, la cual conforme a esta suposición [a esta proyección] sólo consiste en movimientos de puntos de masa regidos por una ley como cambios de lugar en un espacio homogéneo y en el uno-tras-otro de un tiempo homogéneo. Esta es la *suposición científico-natural*» *Seminarios de Zollikon [Zollikoner Seminare, 1987]*. Traducción de Ángel Xolocotzi, Morelia Editorial, México, 2007 (Lección del 5 de noviembre de 1964, p. 56). Las puntualizaciones que se introducen en los corchetes son de mi autoría.

temática y cognitiva se encuentra *en manos de una determinación autónoma, voluntaria y libre*. Es sobre la base del desperfecto del útil, que *se abre* la posibilidad para una consideración (*interpretación*) del ente distinta al originario ocuparse de él en el mundo del trato. El Dasein humano gana para sí en esta situación la posibilidad de emprender un descubrimiento explícito del ente y un modo de acceso a éste, que lo aborda ya no como un útil a la mano inserto en un contexto pragmático, sino como una cosa que está-ahí y que puede ser determinada de este o aquel modo. Pero de suerte que, el desarrollo concreto de una actitud temática, por ejemplo en una investigación científica o en el conocimiento de cualquier “objeto”, requiere del cuidado autónomo del Dasein humano y de un dirigirse explícito y “despierto” hacia aquello que quiere abordar⁸⁴.

Ahora bien, si la comprensión y la efectiva aparición de aquello que es abordado cambian relativamente al modo en que es mirado y considerado, esto es, si la comprensión del ente (lo que *es*) se modifica en la “interpretación” temática ¿Qué ocurre con el *ser* y con la comprensión de ser que ya siempre se encuentra implicada en todo ocuparse de los entes? Lo que sucede en esta experiencia es algo mucho más *de fondo* que la simple ausencia de uso. Ahora tiene lugar un explícito y autónomo acceder al ente y un *verlo* como algo que está-ahí. Pero en este cambio de la mirada no se da simplemente un cambio óptico del modo de abordar y de mostrarse el *ente*, sino que a esta experiencia, en cuanto trato con el ente (*lo que es, lo siendo*), subyace una modificación en la *comprensión de ser*: la comprensión originaria que dirige el trato se ha trastocado y ahora comprende el ente y su ser *como lo que está-ahí presente para la mirada y como lo que amerita ser determinado y constatado*⁸⁵. Al cambio en la mirada, que implica un cambio fundamental en el aparecer originario del ente, subyace, pues, un cambio en la comprensión de lo que significa *ser*, de suerte que gracias a la proyección hacia las posibilidades de lo ente, constitutiva de este peculiar comprender, la ocupación, el ver y el modo de aparecer del ente se modifican en un estar-ahí y en una forma del estar-ahí. Si retomamos lo que expresamos hace un momento, a saber, que el modo de aparecer el ente es relativo a la forma en que el Dasein humano lo aborde y acometa, habría que agregar que el abordaje del ente y su aparecer, son relativos a la comprensión de ser subyacente y operante en el Dasein que se ocupa de esto o aquello.

⁸⁴ En esta línea nosotros interpretamos la intuición de Heidegger en *S y T*, § 13 p. 88, que éste deja sin desarrollar.

⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, § 69, p. 377.

Mas si la comprensión de ser puede experimentar en el ocuparse temático un vuelco y una modificación, es preciso que para el ocuparse cotidiano inmerso en el mundo del trato *ya se encuentre en alguna medida abierto aquello que quiere decir ser*. Esto, que fue señalado en páginas precedentes, ahora recibe una “constatación” fenoménica. El proyectar del comprender, que es constitutivo del ser del Dasein (de la estructura del “Ahí”), y los estados de ánimo que constituyen el encontrarse de este ente, son aquellos caracteres ontológicos en virtud de los cuales cada vez ya desde siempre le es abierto y despejado su mundo. El mundo accede a su comprensión y esta comprensión, que como veíamos es eminentemente histórica, posibilita el trato, el ocuparse, y toda “relación” de este ente con su mundo. Esta apertura previa de la comprensión de ser tiene en el saber hermenéutico su faz más patente, y en cuanto tal, es la condición de la posibilidad para que el viviente humano, de manera autónoma, elija y tome entre manos la vía de la actitud temática.

4.1.3. Comprensión de ser y génesis de la ciencia.

Con miras a la modificación de fondo que opera en la actitud temática, y que no consiste en un cambio óptico sino ontológico, se nos presenta una vez más la pregunta acerca de cómo se da la tematización no de un ente singular, teniendo en cuenta que hasta ahora hemos hablado enfáticamente *del ente* que falla, sino de un campo concreto de entes. Esta pregunta hace referencia a la posibilidad de una verdadera investigación científica, en cuanto ésta es siempre tematización de un dominio o de una región de lo que es. Aunque entre nuestras tareas no se encuentra la descripción del desarrollo concreto de una ciencia, sino más bien la indagación del origen ontológico del fenómeno del conocer y su estructura, el bosquejo de la constitución de la investigación científica sí arrojará luz sobre el fenómeno del conocer y sobre su carácter ontológico.

Cuando páginas atrás apareció esta cuestión, señalamos que el ocuparse que *pasa* por la falla del útil y por la correlativa desmundanización del contexto en el cual se encontraba, quedaba puesto ante la posibilidad de «dirigirse-a» los demás entes de su previamente abierto mundo circundante. De manera que la nueva apertura que tiene

lugar aquí, no se restringe al útil que presenta el desperfecto. Por el contrario, la desmundanización *del contexto de la acción* abre para el ocuparse la posibilidad de elegir abordar los otros entes que conforman el mundo circundante. ¿Cómo se da la constitución del campo de cosas sobre el que versará una tematización explícita, una investigación científica?

Cuando tiene lugar el desarraigo del carácter originariamente pragmático del ser-en-el-mundo, en la desmundanización del entramado de remisiones, el mundo circundante queda “*despejado*” en el sentido de que las remisiones constitutivas de la significatividad carecen de relevancia para la actitud temática que aborda de este modo al ente. Sobre la base del mundo así explanado y despejado, en virtud de la comprensión de ser como estar-ahí, se abre la posibilidad para que la actitud temática elabore una delimitación de las “regiones” del ente⁸⁶. Ésta consiste en una “sectorización” en campos temáticos y en *regiones de cosas* del ente así comprendido. Y sobre la base de esta delimitación, obra de un desarrollo autónomo y explícito del Dasein, es posible el surgimiento de *conceptos fundamentales* que abren la región de cosas y posibilitan la investigación científica. Desglosemos estas cuestiones para que en verdad sean accesibles. Preguntémonos: ¿Qué quiere decir “región de cosas” [*Sachgebiete*]? ¿Cómo se lleva a cabo la delimitación de tales “regiones de cosas”? ¿En qué consisten los “conceptos fundamentales” que dan pie a la ciencia? ¿Qué carácter tienen estos “conceptos” y cuál es su papel con respecto a la tematización del ente y a la subyacente comprensión de ser?

El § 3 de *Ser y Tiempo* es el lugar en el que debemos buscar, pues es allí donde nuestro autor intenta una aclaración de lo puesto en cuestión en las anteriores preguntas. Como ejemplo de regiones de cosas Heidegger menciona las siguientes: la naturaleza, la historia, el espacio, el existir, la vida y el lenguaje⁸⁷. Estos ejemplos invitan a pensar la región de cosas como el campo de “asuntos”, o el campo temático, que se propone dilucidar una determinada investigación científica. Sin embargo, este acercamiento da sólo parcialmente en el punto central de lo que significa una región de cosas, pues lo fundamental en la consideración heideggeriana es que las regiones de cosas de la investigación científica, consisten en una elaboración de un sector del ente hecha al hilo

⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, § 69, p. 377.

⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, § 3, p. 32.

de la experiencia originaria del mundo que se da en el ocuparse. La delimitación y demarcación primaria de aquello acerca de lo cual versa una ciencia (región de cosas), se lleva a cabo a partir de una experiencia *pre-científica* del ente, cabe decir, a partir de una experiencia en la que se pone en juego una peculiar proyección de la comprensión de ser. De esta manera, el filósofo alemán puede afirmar que «la investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones de cosas»⁸⁸, en la medida en que la constitución de la región de cosas supone una experiencia pre-científica del ser del ente que ha de ser tematizado. Esta experiencia pre-científica es una experiencia del «dominio de ser» que *funda* la región en cuanto tal. Nos hallamos así ante una experiencia ontológica (del dominio de ser), que funda una experiencia óptica (de la región de cosas)⁸⁹.

Ahora bien, desde esta experiencia pre-científica y ontológica del dominio de ser, surgen «conceptos fundamentales». Éstos posibilitan la apertura de la región a la investigación científica. ¿Cómo podemos entender de un modo más diáfano en qué consisten los “conceptos fundamentales”? Pongamos atención al siguiente texto de *Ser y Tiempo* para emprender desde allí una dilucidación: «Conceptos fundamentales, dice el autor, son aquellas determinaciones en las que la región de cosas a la que pertenecen todos los objetos temáticos de una ciencia logra su comprensión preliminar, que servirá de guía a toda investigación positiva»⁹⁰. Así pues, desde la *interpretación* pre-científica del dominio de ser respectivo a la región de cosas, esto es, desde la previa “visualización” del ser del ente que posteriormente será tema de una investigación explícita, *surgen comprensiones previas y directivas* que posibilitan el abordaje temático del ser del ente y su apertura a la investigación positiva. Por ejemplo, a la investigación científica de la naturaleza o de la historia, a la tematización y estudio de la estructura y contenido de “hechos” naturales e históricos, subyace una comprensión de lo que significa *ser-naturaleza* y *ser-histórico*, que no procede de la labor científica misma, sino de una experiencia *previa* del ser del ente que propicia el acceso temático de la investigación. Esta experiencia del ser del ente, en cuanto desarrollo de lo proyectado en el comprender sobre la base de la estructura del en-cuanto-qué, es una *interpretación*.

⁸⁸ *Ibíd.*

⁸⁹ Cfr. *Ibíd.* y nota (**) del traductor a la p. 32.

⁹⁰ *Ibíd.*, § 3, p. 33. Véase también la traducción de José Gaos de *El Ser y el Tiempo*, § 3, ps. 18-21.

Cabe, sin embargo, hacer la salvedad de que no se trata, al hablar de interpretación, de una dilucidación teórica. Se trata, más bien, de una comprensión pre-científica y pre-reflexiva que logra asir preliminar y previamente el ser del ente que es el caso. En cuanto interpretación del ser del ente, se trata de una interpretación *ontológica* y no de una captación *óntico-científica*. En este sentido, puede sernos de utilidad la otra parte del texto recién citado. Reza como sigue:

Estos conceptos –afirma Heidegger- reciben, pues, su genuina justificación y “fundamentación” únicamente a través de la previa investigación de la región de cosas misma. Ahora bien, puesto que cada una de estas regiones se obtiene a partir de un determinado sector del ente mismo, esa investigación preliminar que elabora los conceptos fundamentales no significa otra cosa que la interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser⁹¹

Los conceptos fundamentales resultan ser, así, aquello que se obtiene preliminarmente del acceso ontológico al ente. Su origen es *ontológico*, y esto quiere decir que a la base de la ciencia no hay, en sentido estricto, una experiencia temática y científica, ni una experiencia *óntica* del objeto temático, sino un acceso al ser del ente mismo, en el modo de una interpretación, sobre el cual versa la investigación. De esto debemos concluir con necesidad que la ciencia en su fundamento es *interpretación ontológica*, en un sentido amplio.

4.2. “Ver por ver” y conocer: La «curiosidad» y el saber hermenéutico.

El anterior análisis de la constitución de una investigación científica es, a la vez, lo suficientemente profundo y prudente como para permitirnos mostrar el sentido de dicha constitución, sin que nos alejemos de nuestro propósito inicial. Es preciso que nuestra investigación acometa un último desarrollo en la cuestión del origen del ocuparse temático y cognoscitivo, que a su vez nos permita retrotraer la exposición a las

⁹¹ *Ibíd.*, § 3, p. 33.

consideraciones hechas, sobre todo, al final de la Primera Parte. Con esto alcanzamos, por un lado, la exposición de un elemento tan importante en el surgimiento del conocer, hasta ahora no mencionado, como lo es el *reposito*, y por el otro, darle a la dilucidación que se pretendió llevar a cabo en estas páginas un carácter unitario y compacto. Para introducirnos en la cuestión que aquí se intenta desarrollar, es preciso que traigamos a la memoria algunos de los elementos señalados hace una cuantas páginas.

En particular es menester que recordemos los argumentos que mostramos a propósito del *comprender*. En esas páginas pusimos de presente la *apertura* del Dasein en cuanto encontrarse y comprender. Con respecto a éste último, se señaló que la apertura que proyecta hacia el ser-en-el-mundo es doble: de una parte, lanza y proyecta comprensivamente de tal manera al ser del Dasein hacia el ente y el mundo, que éste ya cada vez le es abierto y despejado en *posibilidades*, y a la par, su proyección es también una proyección hacia el ser mismo del Dasein, de suerte que éste “sabe” y le es abierto ya desde siempre lo que pasa consigo y con su situación. La unidad de esta doble proyección constituye para Heidegger el fenómeno del comprender. Pero a su vez, hay que señalar que esa apertura en cuanto apertura del Dasein al mundo, constituye el fenómeno de la *visión* de este ente, y en cuanto apertura de sí mismo a sí mismo, la posibilidad de su *transparencia*⁹². Si pensamos ahora en la circunspección y en la previa comprensión del saber hermenéutico, cabe que nos preguntemos cuál es la conexión entre la *visión* del comprender y el “ver” del mundo en torno de la circunspección, entre el comprender como estructura ontológica del Dasein y la comprensión en cuanto fenómeno concreto (óptico). En particular queremos desarrollar la pregunta que sigue: ¿En qué sentidos se emplean aquí los términos “ver” y “visión”, y por qué se habla acerca de la comprensión en términos de una experiencia óptica? Al hilo del fenómeno de la *curiosidad* [Neugier] podremos abordar esta cuestión.

Sin duda, ya el término *curiosidad* tomado en su acepción más común nos lleva a pensar en un cierto buscar y “ver”. Y dentro del fenómeno analizado por Heidegger, esto es, dentro de lo que puede circunscribirse ontológico-existencialmente a dicho concepto, hay en efecto una referencia a la tendencia al “ver” que reside en la cotidianidad de término medio del Dasein. No obstante, y como veremos en lo que

⁹² Véase arriba, Cap. II, 2.1.2 y *S y T*, § 31.

sigue, la experiencia que constituye la curiosidad no se restringe al “ver”, entendido como percepción por el “sentido de la vista”, sino que hace referencia en general a «un encuentro perceptivo con el mundo»⁹³. ¿En qué medida es la *curiosidad* la manera en la que el Dasein “sale” al encuentro de su mundo?

Para empezar es preciso que apartemos en lo que concierne a nuestra exposición, aquellas significaciones de “curiosidad” que la restringen al campo del conocimiento, como curiosidad que busca conocer, curiosidad investigativa, inquietud intelectual, entre otras. No obstante, no deja de haber relación –y esa es una de las cuestiones que aquí se pretenden mostrar- entre el “ver” de la curiosidad y el conocimiento, que como se sabe, desde la antigüedad es asociado con la mirada y con la visión. Aristóteles, quien en su *Metafísica*, a juicio de Heidegger, emprende la búsqueda del origen, de la génesis, de la investigación ontológica del ente, da inicio a su tratado con la siguiente expresión: «**πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει**»⁹⁴. Esta primacía del ver en la filosofía griega, y en la historia de la filosofía, parte de la idea de que el ser del ente es accesible del modo más propio a través de la percepción intuitiva puesta en conexión con la *visión* y con el ver: «La verdad originaria y auténtica se halla en la pura intuición»⁹⁵, afirma Heidegger al hacer referencia a esa concepción.

Sin embargo, la primacía del ver y el mirar no ha venido a ser parte tan sólo del desván de los lugares comunes de la filosofía, sino que inclusive en lo más concreto de nuestro hablar cotidiano se pone de manifiesto esta preponderancia de la experiencia óptica. En efecto, usualmente no decimos oye como huele, gusta como brilla o toca como suena, mas sí decimos *mira* como huele, *mira* como brilla, *mira* como sabe, etc. Esta amplitud y dinamismo en la significación de la experiencia del mirar, se lleva a cabo, como señaló Agustín de Hipona en *Confesiones*, a partir de una *analogía* que posibilita la pertinencia del ver a la experiencia de todos los demás sentidos, de tal manera que se llama “concupiscencia de los ojos” a esta experiencia de los sentidos en general⁹⁶. Pero ¿A qué se debe esta primacía del ver y cuál es su conexión con la *visión* del Dasein y con el ver de la cotidianidad?

⁹³ *Ibid.*, § 36, p. 193.

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* A, 1, 980 a 21. Citado por Heidegger en *S y T* § 36, p. 193. «En el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver» (Traducción de Heidegger, *Ibid.*).

⁹⁵ *Ibid.* § 36, p. 193-4.

⁹⁶ Cfr. AGUSTÍN, *Confesiones*, Lib. X, cap. 35. Citado por Heidegger en *S y T* § 36, p. 194.

El Dasein, en cuanto ser-en-el-mundo, se encuentra absorto en la ocupación con lo a la mano. La circunspección (el *mirar* en torno de lo que constituye el mundo circundante), guía el ocuparse y abre el mundo posibilitando la ejecución y los modos del trato con éste. Sin embargo, a pesar de esta constitución ontológica la ocupación no es un incesante y perpetuo manipular entes, sino que también puede *detenerse* al terminar su actividad o pararse a *descansar* para poder recobrar fuerzas. La experiencia del *reposo* viene a ser relevante, no en la medida en que signifique una desaparición del ocuparse – cosa que no tiene lugar-, sino en tanto que *libera* la ocupación y la *desliga* de su sumisión y absorción en el mundo del trato cotidiano. El descubrimiento del mundo, la apertura al hilo de la significatividad en que consiste la circunspección, puede de esta forma dirigirse liberada a la apertura del mundo y al ente que comparece, de manera que la circunspección, de este modo desligada del mundo inmediato del trato con útiles a la mano, *no* tiene ya nada a la mano de lo cual pudiera ocuparse. Pero ¿Acaso con esto deja el Dasein de ocuparse de su ser-en-el-mundo? ¿A qué se dirige, entonces, el ocuparse y la circunspección que se hallan liberados de este modo? Para la circunspección ya no tiene relevancia lo cercano e inmediato, esto es, el útil a la mano, pero, no obstante, busca abrir el mundo y el ente que comparece en otro sentido, a saber, «tan sólo en su *aspecto*, reposando y demorando [junto a él]»⁹⁷. Pongamos por caso un trabajador que acaba de reparar un mueble, una silla por ejemplo, y que, haciendo una pausa en la extenuante jornada de un día de trabajo, ahora descansa y reposa junto a ella. En tanto que reparaba la silla no le interesaba ésta en sí misma, sino la pieza que debía colocar, los clavos que había que poner, el acabado final del trabajo, etc. Lo fundamental aquí, en cualquier caso, es que no reparaba en las herramientas, en el trabajo, ni en la silla, sino en tanto que implicados en su ocupación y en su trato básica y primariamente pragmático. Ahora, en el descanso y en el reposo, la circunspección liberada de su absorción en lo que realizaba, permite que el Dasein exprese: “¡Qué bonita quedó!”, “Esta silla ya no puede repararse”, “Será mejor hacer otra”, “El color que le puse le va muy bien”, etc. La silla comparece ahora de un modo completamente diferente, y a partir de este modo de comparecencia *puede* surgir una experiencia temática o “artística” del ente.

⁹⁷

Ibíd.

Esta consideración, así como las anteriores, nos muestra qué tan lejos se encuentran tanto el origen del ocuparse temático, como éste en cuanto tal, de la *abstracción* en la que usualmente solemos concebirlo (desde la “teoría del conocimiento” y “epistemología” tradicionales). La tematización, el origen de la ciencia y el arte, si es preciso que señalemos aquí situaciones extremas, no es un fenómeno abstracto, separado o alejado del vivir, sino que más bien es una posibilidad *latente* y constitutiva de nuestro ser-en-el-mundo. No es, según esto, la tematización científica o filosófica la experiencia que funda la posibilidad del conocer, sino que esta experiencia, en cuanto constitutiva, ya cada vez ha sido y es vivida.

Pero con esto surge una objeción *de fondo* a todo el análisis que hemos realizado en esta tesis, pues, según mostramos al final del Capítulo I, lo que caracteriza al saber cotidiano que se plasma en el *uno* es, justamente, el no estar constituido por una indagación explícita de lo abierto en el saber hermenéutico, sino el moverse en un saber de oídas y en lo que meramente *se dice*. Cabe poner en duda, según esto, la posibilidad del conocimiento explícito y, aún más, el que el Dasein *de facto* acoja esta *posibilidad*. Si esta posibilidad es “verdadera”, cabe que nos preguntemos ¿Por qué el Dasein en su cotidianidad vive en el saber impropio? ¿Por qué no emprende una dilucidación explícita de su ser y del mundo, y por qué, por el contrario, se sumerge y se deja llevar por el estado interpretativo del uno, por el saber de oídas y por lo que simplemente “*se dice*”? Planteado en términos heideggerianos habría que decir: ¿Por qué el Dasein fáctico no lleva a realización la posibilidad existencial de la *trasparencia* y la *visión* bosquejada en el comprender en cuanto proyecto? Al acometer estas cuestiones daremos una razón negativa de la génesis del ocuparse temático y podremos acreditar la relevancia de lo expuesto, páginas atrás, en el Capítulo I.

El meollo del asunto radica en que, por ser el Dasein constituido ontológicamente por el *ser-con* y por la *co-existencia*, actualiza la proyección hacia las posibilidades del ser-en-el-mundo del comprender, bajo la orientación de estas estructuras y desde la cotidianidad de término medio. El por-mor-de, desde el cual este ente se proyecta y abre su mundo, es acogido por el modo de ser del uno y esta apertura se realiza entonces, no por-mor-de sí mismo, sino *por-mor-del-uno*. Y en este sentido, el Dasein liberado de su referencia a la ocupación con lo inmediatamente a la mano en el *reposo y descanso*, en virtud de su constitución ontológica como ser-con y co-existir, no se dirige en la

posibilidad que aquí se abre para él hacia un ver explícito, esto es, hacia una dilucidación propia de lo que comparece a la circunspección que reposa, sino que tomando la forma de la *curiosidad* busca el ver sólo por el ver y el saber por saber algo, por enterarse⁹⁸. Así las cosas, la posibilidad positiva que se abre en la experiencia del reposo y del descanso *junto al* ente, así como en la falla del mundo, es cubierta por la estructura impropia constitutiva del Dasein, de modo que éste no sigue explícita y propiamente la posibilidad, ni se preocupa por hacerlo, sino que se entrega inmediatamente a las comprensiones comunes abiertas por el uno y puestas a su disposición para ser empleadas, justamente, en estas posibilidades de acceder al mundo y a sí mismo de un modo propio. En tal sentido, la posibilidad positiva es capturada por la curiosidad y la apertura del trato propia del ser-en-el-mundo, *es cerrada* por el ver por la simple curiosidad de mirar, por el decir por hablar sobre algo, por el tocar para no quedarse quieto, y en general, por el percibir y el manifestarse que *se hace* por hacerlo. Y arrastrada por esta orientación impropia, la curiosidad va de un lado para otro, sin pararse en ningún ente, en ningún fenómeno, sino más bien, recorriendo todo lo abierto por el simple deseo de enterarse, de estar al tanto de lo que *se dice* y de “saberlo” todo⁹⁹.

⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, § 36, p. 195.

⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*

CONCLUSIÓN GENERAL

En la conclusión de una investigación, así como en su introducción, puede decirse que se juega la investigación misma, en la medida en que allí se manifiesta la orientación general del trabajo, así como la posible interpretación que el autor considera que debería hacerse de la labor que él ha realizado. Nosotros no dedicaremos tiempo excesivo a este tipo de consideraciones, pues lo esencial ya fue señalado en la Introducción y durante el desarrollo de la tesis. En cambio, sí quisiéramos permitirnos señalar los dos aspectos que, a nuestro entender, son los más importantes una vez que hemos concluido nuestro trabajo, y, finalmente, realizar una pequeña referencia acerca del curso que ha abierto esta investigación.

En primer lugar, la investigación nos ha guiado hacia una intelección fundamental de aquello que se encuentra implicado en el surgimiento de una actitud cognoscitiva. De la mano de un desarrollo de ideas que fueron esbozadas por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*, nos fue posible elaborar una interpretación original de ese fenómeno, al margen de las trilladas “epistemologías” y “teorías del conocimiento”. Aunque no entraba en nuestros propósitos emprender una confrontación con ninguna “corriente” o autor en particular, sí es claro para el lector promedio de filosofía que lo que aquí ha sido puesto de manifiesto trae consigo un cuestionamiento de fondo acerca del fundamento de semejantes “ideas”, que generalmente hacen las veces de comentarios de pasillo en las “facultades de filosofía”. Ese fenómeno puntual del conocer debe despertar en nosotros la inquietud filosófica acerca de los cimientos mismos de las concepciones que usualmente estamos acostumbrados a escuchar.

Esto fue posible, en segundo lugar, gracias a un análisis de la constitución ontológica del ente que somos. La aperturidad radical de su ser-en-el-mundo, en cuanto fenómeno principal, posibilitó el cumplimiento de nuestro propósito. Sin embargo, este fenómeno no da sólo para un bosquejo del origen ontológico del conocer, y si se quiere, no da sólo para presentar un “trabajo de grado”. En la medida en que es un fenómeno principal, ha de constituirse en la piedra de toque de toda investigación filosófica en torno al mundo y al hombre, así como de la comprensión que acompaña ese ser-en-el-mundo, y ha de tomarse en toda su radicalidad.

Estos dos aspectos indican que la tarea para la filosofía que aquí se ha abierto debe ser seguida en una doble dirección. Por un lado, se trata de tomar entre manos el carácter crítico de la filosofía, y esto quiere decir: de la posibilidad de pensar por sí mismo que en ella reside. En este sentido, la posibilidad de la filosofía puede ser interpretada, de acuerdo a lo que aquí expusimos, como un cierto tipo de actitud cognoscitiva que en cuanto pensamiento propio (llevado a cabo en cada caso por sí mismo) permite el distanciamiento de las comprensiones comunes del uno y de lo que simplemente *se* dice. En el contexto de esta tesis, esta labor crítica ha de asumirse de un modo explícito y profundo con respecto a las “teorías” que día a día circulan, inclusive, en los cursos universitarios acerca de “epistemología”. Por el otro lado, la filosofía, a nuestro modo de ver, ha de hacer justicia a ese fenómeno de ser-en-el-mundo, desplegándolo en sus diferentes posibilidades y modos de ser, y resaltando en cada caso su preeminencia y originariedad fenoménicas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Martin Heidegger.

- HEIDEGGER, Martin, *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*, 1927]. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Editorial universitaria: Chile, 1998.
- _____, *El Ser y el Tiempo*. Traducción de José Gaos, FCE: Santa fe de Bogotá, 1995.
- _____, *Sein und Zeit*. Edición de Max Neimeyer Verlag: Tübinga, 1967.
- _____, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología* [*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927]. La traducción al castellano es de Juan José García Norro, Editorial Trotta: Madrid, 2000.
- _____, *Seminarios de Zollikon* [*Zollikoner Seminare*, 1987]. Traducción de Ángel Xolocotzi, Morelia Editorial: México, 2007.
- _____, *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo* [*Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, 1925]. Traducción castellana por Jaime Aspiunza. Alianza Editorial: Madrid, 2006.

2. Obras de otros autores

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método* [*Wahrheit und Methode*, 1960]. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, 1977. Ediciones Sígueme: Salamanca, 1988.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas (II)* [*Logische Untersuchungen*]. Traducción de Manuel G. Morente y José Gaos, Altaya: Barcelona, 1995.
- ORTEGA y GASSET, José, *El Hombre y la Gente*. En Obras completas, vol. VII, 1983. Alianza: Madrid.