

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

EDINSON MANUEL MALDONADO RUBIANO

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2019

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

EDINSON MANUEL MALDONADO RUBIANO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTOR:

PROFESOR ANDRÉS BOTERO BERNAL

DOCTOR EN DERECHO UNIVERSIDAD DE HUELVA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2019

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
1. ANTECEDENTES DE LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL MUNDO..	10
1.1 LA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DEL MUNDO.....	10
1.2 EL PROBLEMA DEL “MUNO EXTERIOR”	15
1.3 EL MUNDO DE LA VIDA	20
1.4 LA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO	23
2. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE MUNDO EN SER Y TIEMPO	30
2.1 EL METODO DE ANÁLISIS DEL FENÓMENO DEL MUNDO.....	30
2.2 EL MUNDO Y EL DASEIN	34
2.3 EL MUNDO CIRCUNDANTE Y EL ENTE INTRAMUNDANO.....	38
2.4 EL MUNDO Y EL ESPACIO	44
3. CONCLUSIÓN	48
BIBLIOGRAFÍA.....	50

RESUMEN

TÍTULO: El concepto de mundo en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger*

AUTOR: Edinson Manuel Maldonado Rubiano**

PALABRAS CLAVE: Mundo, Dasein, Cuidado, Espacio, Tiempo.

DESCRIPCIÓN:

El concepto de mundo (*Welt*) se desarrolla en el tercer capítulo de la primera sección de *Ser y Tiempo*. Allí Heidegger señala que la estructura fundamental del *Dasein* es el estar-en-el-mundo y que, por tanto, la analítica existencial del *Dasein* debe indagar por el fenómeno del mundo y específicamente por el fenómeno ontológico de la mundaneidad (*Weltlichkeit*), para así superar la interpretación teórica tradicional del mundo como la totalidad de los entes que están-ahí dentro del mundo simplemente “ante los ojos”.

Este trabajo aborda el concepto de mundo en dos momentos. En el primero se abordan los antecedentes de la concepción heideggeriana del mundo a partir de la crítica a la interpretación cartesiana del mundo; el problema kantiano de la existencia del mundo exterior; el concepto husserliano del mundo de la vida y la fenomenología del mundo. En el segundo, se aborda el análisis del concepto de mundo en *Ser y Tiempo* a partir del método para el análisis del fenómeno del mundo; la relación entre el mundo y el *Dasein*; la relación entre el mundo circundante y el ente intramundano y la relación entre el mundo y el espacio. Todo con el fin de mostrar el alcance que tiene el concepto de mundo en una obra que señala el vínculo entre el ser y el tiempo, pero que al mismo tiempo comprende el mundo como horizonte indispensable para alcanzar el objetivo ontológico de la pregunta por el sentido del ser en general.

* Trabajo de grado.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Dr. Andrés Botero Bernal.

ABSTRACT

TITLE: The concept of world in Being and Time of Martin Heidegger*

AUTHOR: Edinson Manuel Maldonado Rubiano**

KEY WORDS: World, Dasein, Care, Space, Time.

DESCRIPTION:

The concept of the world (*Welt*) is developed in the third chapter of the first section of the book "*Being and Time*", there Heidegger points out that the fundamental structure of *Dasein* is the being-in-the-world and that therefore the existential analytic of *Dasein* must investigate the phenomenon of the world and specifically the ontological phenomenon of worldliness (*Weltlichkeit*), in order to overcome the traditional theoretical interpretation of the world as the totality of the entities that are-there in the world simply "before the eyes".

This paper approaches the concept of the world in two moments. The first deals with the antecedents of the Heideggerian conception of the world from the critique of the Cartesian interpretation of the world; the Kantian problem of the existence of the external world; and the Husserlian concept of the world of life and the phenomenology of the world. In the second, the analysis of the world concept in "*Being and Time*" is approached from the method for the analysis of the world phenomenon; the relationship between the world and *Dasein*; the relationship between the surrounding world and the intramundane entity; and the relationship between the world and space. All in order to show the scope of the concept of the world in a book that points out the link between being and time, but at the same time understands the world as an indispensable horizon to reach the ontological objective of the question by the meaning of being in general.

* Undergraduate work.

** Faculty of Human Science, School of Philosophy. Director: Dr. Andrés Botero Bernal.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo indaga acerca del concepto de “mundo” en *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, pues el concepto de mundo (*Welt*) es fundamental para comprender de qué manera se diferencia la filosofía de Heidegger respecto a la tradición filosófica. Heidegger hace una crítica de la tradición metafísica, al señalar que en ella se ha confundido el ser con el ente, que la metafísica moderna ha sido simplemente una ciencia óptica y como tal ha ignorado la pregunta fundamental por el sentido del ser, pregunta que solo puede ser respondida por medio de la analítica del *Dasein*, y como el *Dasein* es un ser en el mundo, la analítica del *Dasein* debe indagar también por el fenómeno del mundo.

El concepto de mundo es trabajado en dos partes, en la primera se presentan los antecedentes que permiten hablar del mundo en *Ser y Tiempo*, y en la segunda se aborda el análisis y los diferentes significados que tiene el término mundo en la primera sección de *Ser y Tiempo*. En los antecedentes se incluye la concepción del mundo desde la perspectiva de Descartes, Kant y Husserl, además se desarrolla el concepto husserliano del *Lebenswelt* desde la interpretación de Eugen Fink y Klaus Held, pues este concepto es la base para la caracterización del fenómeno del mundo en el pensamiento de Heidegger. En el análisis del término “mundo” se aclara primero el método fenomenológico que utiliza Heidegger para la reflexión filosófica del fenómeno del “mundo” y luego se indaga por la relación entre el mundo y el *Dasein*, por la relación entre el mundo circundante en el que se encuentra el *Dasein* y los entes intramundanos que comparecen en la circunspección, y, por último, por la relación entre el mundo y el espacio.

El desarrollo de los antecedentes y el análisis del concepto de mundo mostrará que en *Ser y Tiempo*, Heidegger no concibe el mundo como la totalidad de entes, pues el mundo es entendido como el ámbito, el contexto o el horizonte donde el *Dasein* se encuentra originariamente, pues el *Dasein* es un ser-en-el-mundo. El

Dasein se encuentra conectado con un conjunto de entes que establecen entre sí una relación de sentido, este conjunto de entes conforma el mundo circundante, el mundo más inmediato en el que el *Dasein* comparece con otros entes y a partir del cual se origina el fenómeno de la mundanidad. El desarrollo del trabajo también mostrará que el concepto heideggeriano de mundo se relaciona directamente con el concepto de *Lebenswelt* de la fenomenología trascendental, ya que Heidegger parte de la idea de Husserl acerca del mundo como horizonte de toda posible experiencia y desde la analítica existencial, comprende la estructura fundamental del *Dasein* como un estar-en-el-mundo de forma cotidiana y en relación de significatividad con los entes que comparecen en el fenómeno del mundo. Se mostrará también cómo desde la perspectiva de la fenomenología del mundo desarrollada por Fink y Held, el concepto de mundo se presenta como el tema fundamental de la filosofía pues alrededor de él es posible la comprensión de los fenómenos o de los entes.

Finalmente, se presentan las conclusiones de cada una de las partes desarrolladas, se expone de qué manera se diferencia el concepto de mundo tradicional respecto del concepto heideggeriano de mundo, se señala las diferentes formas en que se puede hablar del término mundo, la forma en que lo entiende Heidegger y al final se muestra el papel que desempeña el concepto de mundo dentro de la obra de Heidegger.

1. ANTECEDENTES DE LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL MUNDO

1.1 LA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DEL MUNDO

El primer aspecto que es necesario mencionar acerca de la concepción heideggeriana del mundo es la crítica a Descartes, pues este último distingue la *res cogitans* de la *res extensa*, distinción que implica la de espíritu y naturaleza, al igual que la dualidad entre sujeto y objeto. A partir de esta distinción Descartes identifica el mundo con la *res corpórea*, esto es, con la extensión. La *res corpórea* se explica desde el concepto de substancia (Οὐσία). A través de este término se entiende el ser-en-sí-mismo de la extensión. Para Descartes según Heidegger “la extensión a lo largo, ancho y profundo constituye el ser propiamente dicho de la sustancia corpórea que llamamos mundo”¹, de tal forma que una cosa corpórea puede cambiar y presentarse de distintas maneras, pero en definitiva es la misma sustancia, puesto que las determinaciones como el peso, la dureza o el color no constituyen el ser propio de la sustancia. La posición de Descartes es evidente al señalar que:

La extensión tridimensional constituye la naturaleza de la sustancia corporal y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia que piensa. Pues todo lo que podemos atribuir al cuerpo, presupone la extensión y mantiene relación de dependencia de que es extenso; de igual modo, todas las propiedades que constatamos de la cosa que piensa, sólo son diversos modos de pensar².

Descartes defiende la existencia de tres sustancias, la *res divina*, la *res cogitans* y la *res corpórea*. Por sustancia entiende aquella “cosa que existe en forma tal que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”³; de modo que la sustancia por excelencia es la *res divina* pues tal sustancia infinita no está necesitada de

¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2014. pág. 117.

² DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Alianza Editorial, 2002. pág. 53.

³ *Ibid.* pág. 52.

producción y de conservación. Por el contrario, la *res cogitans* y la *res extensa* como sustancias finitas si necesitan de la producción y la conservación. De cualquier forma, Descartes habla de sustancia y afirma el ser en los tres casos. Pero como señala Heidegger no aclara el sentido del ser que comparten las tres sustancias, y no es aclarado porque tradicionalmente ha sido entendido como cosa obvia. La no aclaración del sentido del ser en la idea de sustancialidad impide aclarar el fenómeno del mundo, pues se identifica al mundo con la *res extensa* y la *res extensa* con la sustancialidad. “Descartes no solo elude completamente la pregunta ontológica por la sustancialidad, sino que también afirma explícitamente que la sustancia como tal, es decir, la sustancialidad, es inaccesible en sí misma y por sí misma”⁴. No se precisa la idea de sustancialidad, ni su sentido de ser y se confunde la sustancia en sentido ontológico con la sustancia en sentido óntico como la característica más importante del ente en cuestión.

Ahora bien, a partir de la distinción entre Dios, yo y mundo. Descartes plantea una nueva distinción entre una sustancia infinita creadora «Dios» y dos sustancias finitas creadas «yo y mundo». El mundo es la *res extensa* o la naturaleza para Descartes. El yo y el mundo implican la dualidad sujeto y objeto, que caracteriza la teoría del conocimiento. En *El discurso del método* se sostiene que el modo correcto de aprehensión de las cosas es la intelección, específicamente aquella que corresponde al conocimiento matemático. Descartes critica a los empiristas por confiar solo en los sentidos y por el contrario exalta el papel de la intelección como facultad del pensamiento, también señala que durante su época de estudios “gustaba, sobre todo, de las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones”⁵, de manera que la matemática se convertiría en la base de su método de conocimiento. La intelección está contrapuesta a la sensación, pues se considera que los sentidos engañan al intelecto e impiden el conocimiento de las

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit. pág. 115.

⁵ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid: Alianza Editorial, 1995. pág. 73

cosas externas. El conocimiento es entendido como la aprehensión de aquello que esta-ahí ante los ojos, así el ser es entendido como simple presencia. Para Heidegger el análisis de la *res extensa* conlleva a pasar por alto el fenómeno del mundo y el ser del ente intramundano inmediatamente a la mano, pues Descartes considera que el ente es aquel que siempre es eso que él es, es decir, su característica fundamental es ser permanente, ya que así es posible conocerlo por medio del intelecto o, más exactamente, por medio del conocimiento matemático.

Descartes en su método decide dudar de todo, pues considera que todo lo que ha considerado como verdadero puede ser falso. Dice: “todo lo que hasta ahora he admitido como los más verdadero lo he recibido de o por medio de los sentidos; pero he descubierto que estos me engañan a veces, y es prudente no confiar del todo en quienes nos han engañado, aunque solo fuere una vez”⁶. Descartes empieza dudando de todo, de la existencia de Dios, de la existencia de él mismo y de la existencia del “mundo” como *res extensa*. Pero señala que, así como él tiene en su pensamiento la idea de su existencia, igualmente tiene la idea de la existencia del mundo externo y tales ideas solo pueden ser pensadas porque un Dios verdadero y bueno las ha puesto ahí, de modo que Dios no puede engañar a Descartes con ideas falsas, por tanto, la existencia del mundo externo se justifica desde el argumento teológico en el que Dios explica la existencia del mundo externo y la idea del mundo en el pensamiento.

Así, Descartes reduce la ontología del mundo a la ontología de un determinado ente intramundano, por esta razón Heidegger señala que para llegar a alcanzar una comprensión positiva de la problemática del mundo es necesario aclarar primero por qué la tradición filosófica no aborda el fenómeno del mundo y por qué el ente intramundano reemplaza como tema ontológico al fenómeno del mundo. Heidegger resalta que Descartes ha puesto el fundamento para la caracterización ontológica del ente intramundano, pues el planteamiento del ente como cosa

⁶ DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Trad. López, E. y Graña, M. Madrid: Editorial Gredos, 1997. pág. 16.

extensa y el de su naturaleza material posibilita que una cosa natural se caracterice como cosa usual y así se pueda señalar la estructura de lo “a la mano”⁷. Sin embargo, el análisis de la extensión es insuficiente para aclarar las estructuras del fenómeno del mundo, del *Dasein* y del ente intramundano.

Ahora bien, la consecuencia de la interpretación cartesiana del mundo en la que el ser es entendido a partir de la sustancia y desde la dualidad de sujeto y objeto, es que tal interpretación se convierte en la base metafísica que caracteriza la época moderna. De manera que esta interpretación de lo ente determina toda relación con el ente mismo. La relación con el ente se basa en la comprensión teórica de los entes. Esto permite que en la modernidad la ciencia, a diferencia de la *episteme* griega, se conciba fundamentalmente como investigación y que ella implique una relación con el ente como experimentación, de modo que por medio del método y de la matemática la ciencia como investigación se ocupa del estudio y la representación de determinados objetos con el objetivo fundamental no de conocer por placer, sino de encontrar en ellos alguna utilidad respecto al hombre.

Con la interpretación moderna del mundo, la naturaleza y los entes se convierten en objetos para la representación de un sujeto. La relación con los entes se convierte en una relación teórica y no práctica y existencial como propone Heidegger. El hombre se convierte en sujeto y como tal en aquello que representa y da fundamento a los entes del “mundo”. El sujeto configura una imagen del mundo como totalidad, pues para la metafísica moderna “el mundo es el nombre que se le da a lo ente en su totalidad”⁸. Esta forma moderna de concebir el mundo se diferencia precisamente del concepto heideggeriano de mundo que propone Heidegger por ejemplo en *El origen de la obra de arte*, pues allí se rechaza precisamente la idea del mundo como el conjunto de los entes existentes. Heidegger considera que:

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit. pág. 120.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. Arturo Leyte Coello. Madrid: Alianza Editorial, 2010. pág. 73.

Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. (...) Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser⁹.

El mundo desde la perspectiva ontológica señalada por Heidegger se concibe como el mundo originario o entrañable que se diferencia de la concepción moderna que comprende el mundo como la totalidad de los entes representados por el hombre y para el hombre. En la modernidad el mundo es concebido como imagen. Con ello se pierde la esencia de lo ente, pues el ser se comprende como la representación o imagen del ente y no como el ser propio del ente. Así, Con la interpretación moderna del mundo se cambia el ser de lo ente por la representación de lo ente. Pero para Heidegger “lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él”¹⁰. De esta forma lo comprendían los griegos y por eso según Heidegger, el griego no concebía el mundo como imagen; el griego se relacionaba de manera directa con el ente y tenía que atrapar o preservar el ser del ente en su aparición o desocultamiento.

A partir de la interpretación cartesiana y moderna del mundo, el hombre comprende el mundo desde la idea de sustancia como un ente que está ahí a la vista para ser no solo contemplado, sino manipulado y explotado al servicio del sujeto humano. Desde la dualidad de sujeto y objeto, se comprende el ente como objeto separado del sujeto que representa. El mundo se convierte en imagen del representante y el hombre se convierte en sujeto que representa al ente como

⁹ Ibid., pp. 31-32.

¹⁰ Ibid., pág. 74.

objeto. Así se concibe los entes del mundo como objetos que están-ahí disponibles para ser representados y utilizados. El hombre se convierte en el sujeto que establece un dominio sobre lo ente en su totalidad.

1.2 EL PROBLEMA DEL “MUNDO EXTERIOR”

El proyecto heideggeriano que se desarrolla alrededor de la pregunta por el sentido del ser deja de lado la tradición filosófica que interpreta al ser como simple presencia y emprende el camino de la interpretación del *Dasein* como aquel ente a partir del cual es posible responder a la pregunta por el sentido del ser. En la analítica del *Dasein*, se aclara que la interpretación del ser se orienta siempre a partir del ente intramundano. El detalle está en el modo en que se comprende el ser del ente intramundano, pues para Heidegger hay dos niveles de comprensión del ente intramundano, a saber: la comprensión del ser como aquella cosa que esta-ahí «*Vorhandenheit*» y la comprensión del ser como el ente a la mano «*Zuhandenheit*». Heidegger insiste en que la comprensión del ser como el ente que se encuentra a la vista (*estar-ahí*), conlleva a entender el ser en el sentido de realidad y a identificar la esencia del ente con la sustancia. Considera que para la tradición metafísica:

La interpretación del ser se orienta, en primer lugar, por el ser del ente intramundano. El ser de lo inmediatamente a la mano se pasa por alto, y el ente es concebido primero como un conjunto de cosas (*res*) que están-ahí. El ser cobra el sentido de realidad [Realität]. La sustancialidad se convierte en la determinación fundamental de ser. Correspondiendo a este desplazamiento de la comprensión del ser, también la comprensión ontológica del *Dasein* entra en el horizonte de este concepto de ser. El *Dasein*, al igual que cualquier otro ente, también *está realmente ahí*. De esta manera, el ser en general adquiere el sentido de *realidad*¹¹.

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit. pág. 218.

La comprensión de los entes desde este punto de vista que identifica la esencia del ente con la sustancia hace imposible la tarea de desarrollar la analítica del *Dasein* y de la pregunta por el sentido del ser. El punto clave en la argumentación de Heidegger es que el modo de comprensión del ser determina todo el proyecto filosófico, pues si se parte de la comprensión del ser como realidad no se puede acceder al aspecto ontológico en que el ser cobra sentido en relación con la significatividad del mundo y el *Dasein*.

El problema que presenta el ser comprendido como realidad, es el mismo problema cartesiano que implica la dualidad de la conciencia y la realidad. Si se considera que la realidad es independiente de quien accede a ella, como es posible la trascendencia de una esfera a otra, claramente no es por medio de la glándula pineal como creyó Descartes, pero el problema no es encontrar el punto que une la realidad y la conciencia, porque como señala Heidegger, aquello que la tradición filosófica toma por separado está unido desde siempre. El *Dasein* y el mundo están vinculados originariamente, ya que la estructura fundamental del *Dasein* es su estar-en-el-mundo¹². Por esta razón no hay lugar para plantearse el problema de la existencia de un “mundo exterior”, porque para Heidegger el existir del *Dasein* es necesariamente un ya estar-en el-mundo.

La pregunta acerca del mundo exterior desde la perspectiva de Kant es abordada a partir de la relación entre el sujeto y el objeto. El objeto o el ente intramundano es para Kant también el mundo, es la totalidad de los entes. Kant se pregunta por qué la filosofía no ha ofrecido una prueba rigurosa de la existencia del mundo exterior, y, por qué desde el idealismo material se ha afirmado que la existencia de las cosas fuera de nosotros es indemostrable. Por ejemplo, Descartes considera que solo la afirmación “yo existo” es verdadera. En *El discurso del método* escribe: “al advertir que esta verdad “pienso, luego soy” era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgue que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de

¹² Ibid., pág. 76

la filosofía que buscaba”¹³. Así llega Descartes a la primera certeza de su pensamiento de la cual no es posible dudar, afirmando la existencia del pensamiento, pero manteniendo aun la duda acerca de la existencia del mundo externo. Ahora bien, para justificar la existencia del mundo externo Kant señala que “la mera conciencia, aunque empíricamente determinada de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”¹⁴. Kant intenta justificar la existencia del mundo exterior a partir del concepto de tiempo, considera que en el tiempo se da el cambio y la permanencia. De modo que si se presentan múltiples representaciones cambiantes «en mí» de aquello que está-ahí, aquello que está-ahí es algo que permanece «fuera de mí», pues el tiempo implica algo cambiante y algo permanente. Así, para Kant, “la conciencia de mi existencia en el tiempo se haya, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí”¹⁵. Pero Heidegger considera que Kant “usa el término «Dasein» [«existencia»] para designar el modo de ser del «estar-ahí» [«*Vorhandenheit*»]. «Conciencia de mi existencia» significa para Kant la conciencia de mi estar-ahí, en el sentido de Descartes. El término «existencia» significa tanto el estar-ahí de la conciencia como el estar ahí de las cosas”¹⁶. Pero no es lo mismo el estar-en-el-mundo del *Dasein* que el estar en el «mundo» de la cosa. El modo de ser del *Dasein* es diferente de las cosas que están dentro del «mundo», el modo de ser que caracteriza al *Dasein* es la *existencia*.

Con esta argumentación Kant muestra el estrecho vínculo que mantiene con Descartes al concebir un sujeto con representaciones cambiantes que trasciende hacia una realidad permanente en el ámbito de los objetos. La concepción de Kant de un sujeto cambiante que está-ahí y de un objeto permanente que está-ahí, no

¹³ DESCARTES, René. *Discurso del método*. Op. cit. pág. 94.

¹⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas. Taurus. 2005. pág. 179.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 180.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit. pág. 221.

señala el estar-ahí juntos del sujeto y el objeto, porque es el sujeto quien trasciende a un plano diferente en el que se encuentran los objetos. Heidegger por su parte considera que estos dos elementos siempre están unidos, pues el *Dasein* está siempre en un mundo. Para Heidegger, que el sujeto y el objeto estén juntos, “que lo físico y lo psíquico estén-ahí juntos es, desde un punto de vista óntico y ontológico, enteramente diferente del fenómeno del estar-en-el-mundo”¹⁷.

La pregunta acerca de la existencia del mundo exterior es para Heidegger innecesaria, pues desde la perspectiva ontológica el *Dasein* implica necesariamente un mundo en el que se encuentra. Pero considerando que la tradición filosófica desde la cual se plantea la pregunta concibe el mundo y el modo de ser del ente que pregunta en sentido óntico, no se puede exigir que llegue a concluir que el mundo y el sujeto están unidos desde siempre, porque desde el punto de vista óntico es necesaria la demostración de la existencia del mundo externo. Mientras que, desde el punto de vista ontológico, sujeto y mundo son una misma estructura en la que la existencia del mundo no necesita ser demostrada. La necesidad de demostrar la existencia del mundo externo tiene su origen en el modo en que se concibe aquello de lo cual el mundo es independiente y exterior. El *Dasein* comprendido como simple estar-ahí exige que se demuestre la existencia de los entes del mundo que también están-ahí, mientras que el *Dasein* comprendido como el ente en cuyo ser está necesariamente el «estar-en-el-mundo» precisamente no exige que se demuestre la existencia del mundo exterior, porque en su ser el *Dasein* está originariamente vinculado con el mundo.

Los intentos de demostrar la existencia del mundo externo suponen un sujeto sin mundo a partir del cual se debe justificar la relación con el mundo, ignorando la estructura fundamental del «estar-en-el-mundo». La demostración de la realidad se desarrolla desde las teorías del conocimiento que proponen o bien que el mundo existe realmente fuera de la conciencia o bien que el mundo solo existe realmente en la conciencia. Las tesis realista e idealista conciben las dos

¹⁷ Ibid., pág. 222.

realidades por separado y si en determinado momento las unifican, lo hacen señalando que una es originada por la otra, ignorando nuevamente la vinculación originaria de dos elementos inseparables.

La realidad desde la perspectiva óptica se refiere al puro «estar-ahí» de las cosas y desde la perspectiva ontológica se refiere al ente intramundano «a la mano» que como tal esta necesariamente vinculado al *Dasein**. Los modos de ser del ente intramundano están fundados en la mundaneidad del mundo y en el fenómeno del estar-en-el-mundo como estructura del *Dasein*. De modo que la realidad se funda en el ser del *Dasein*, no de manera tal que lo real solo pueda ser aquello que es si primero existe el *Dasein*, sino que, aunque lo real sea fácticamente de manera independiente del *Dasein*, solo es comprensible en la medida en que existe el *Dasein*. Porque para Heidegger:

Ciertamente tan solo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, «hay» ser. Si el *Dasein* no existe, la «independencia» tampoco «es», ni tampoco es el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. En tal caso no se puede decir que el ente sea ni que no sea¹⁸.

A partir de lo anterior, se comprende por qué la pregunta por la existencia del mundo exterior es innecesaria, si se concibe el vínculo directo que se establece originariamente entre el mundo y el *Dasein*, además se comprende por qué el modo de ser del *Dasein* no puede ser concebido desde la idea de realidad como el puro estar-ahí de la sustancia, pues este concepto de realidad no puede

* El sentido óptico y ontológico que tiene el concepto de realidad puede ser comparado con la idea que desarrolla Heidegger en *El origen de la obra de arte*. Allí se presenta una dicotomía entre la Tierra (physis) y el mundo (Lebensraum), la tierra y el mundo se comprenden en sentido óptico y ontológico como dos elementos que por medio de la obra de arte están en combate, de manera tal que este combate posibilita el desocultamiento de la verdad entendida como alétheia, es decir, como lo efectivamente real y originario. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque, El origen de la obra de arte*. Trad. Arturo Leyte Coello. Alianza Editorial. 2010

¹⁸ Ibid., pág. 229.

caracterizar ontológicamente de forma adecuada el modo de ser del *Dasein* como existencia.

1.3 EL MUNDO DE LA VIDA

La idea fundamental de Husserl acerca del concepto de «*Lebenswelt*» es que el hombre y el mundo están siempre relacionados, de modo que la comprensión del mundo implica la comprensión del hombre y la comprensión del hombre implica necesariamente la comprensión del mundo en el que se encuentra. La investigación fenomenológica de la relación del hombre con el mundo supera el problema acerca de la primacía del sujeto o del objeto en la comprensión del mundo y, presenta el mundo como horizonte pre-dado en la relación de la conciencia con los objetos del mundo. Husserl afirma que “el mundo es para nosotros. los despiertos, los sujetos siempre de algún modo prácticamente interesados, pre-dado como horizonte no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal de toda practica efectiva y posible”¹⁹. Husserl concibe el mundo como el horizonte de las posibles experiencias de la conciencia al dirigirse a los objetos. Ya que, antes de cualquier comprensión de los objetos a los que se refiere la conciencia se tiene siempre la certeza de que los objetos se comprenden desde un mundo u horizonte de sentido pre-dado.

Ahora bien, para Husserl la conciencia es una conciencia intencional que siempre se mantiene en relación con el mundo. La intencionalidad es el estar referido del sujeto siempre a un objeto, es la característica por la cual la conciencia es siempre conciencia de algo. Por esto dice Husserl que, “el obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijar a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él”²⁰. Husserl supera el problema de las

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. IRIBARNE. Buenos Aires: Prometeo. 2008. Pág. 184.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. pág. 199.

posiciones subjetivista y objetivista que consideran el sujeto y el objeto como punto de partida para el conocimiento del mundo. Para Husserl la relación entre el hombre y el mundo es anterior a la manera en que puedan pensarse ambos elementos, uno con independencia del otro. De manera que no hay planteamiento posible en el que un elemento pueda ser el punto de partida de la comprensión, porque la correlación hombre-mundo o conciencia-mundo antecede toda comprensión del mundo.

El problema entre la posición objetivista, que considera el objeto como punto de partida para el conocimiento, y la posición subjetivista, que considera el sujeto como punto de partida del conocimiento, es afrontado por Husserl, antes de alcanzar la idea del mundo de la vida. Husserl, a partir de Brentano, resalta el carácter intencional de la conciencia por estar referida siempre a un objeto, y explica las diferentes formas en que puede presentarse un objeto a la conciencia como percibido, imaginado o recordado, para mostrar que hay una unidad o una esencia del objeto a la que la conciencia se refiere en cada vivencia. Pues como señala Daniel Herrera, Husserl considera que “el objeto presenta un sentido que excede el del contenido concreto de cada vivencia particular. Cada aspecto concreto y parcial de un objeto se unifica intencionalmente en la significación ideal en la esencia de ese objeto como aquello a lo que tiende toda vivencia particular”²¹. Pero el captar la esencia de los objetos en las diversas vivencias, no es suficiente para aclarar la correlación entre hombre y mundo, pues hay que tener claro que la significación se da en un horizonte o contexto en el que se presentan los objetos. Ahora bien, además de la explicación de la correlación hombre-mundo a partir del objeto, Husserl también aborda el aspecto subjetivo de la correlación al señalar que por medio de la *epoché* se puede suspender el juicio sobre la realidad en sí misma, para luego indagar acerca de la conciencia en sí misma o el yo trascendental que establece una relación con el mundo. De manera que el mundo, como conjunto de significaciones de la conciencia intencional,

²¹ RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. 52.153. 2010, 247-274. pág. 252.

puede ser conocido por el yo trascendental y a partir del análisis fenomenológico de las significaciones, es decir, de las vivencias, se puede llegar a la subjetividad como el origen de toda significatividad del mundo.

Pero, ni el análisis objetivo ni el análisis subjetivo aclaran de manera suficiente la correlación hombre-mundo. Esta relación solo se esclarece en la concepción del mundo de la vida. Es por ello, que Husserl, en las lecciones acerca de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, a partir de la idea según la cual la experiencia o la vivencia de los objetos se da en determinado tiempo presente, en relación con experiencias pasadas y anticipando nuevas experiencias de los objetos, llega a la conclusión de que “la conciencia de un objeto, implica al mismo tiempo, la conciencia del horizonte de donación del objeto, es decir, del contexto dentro del cual este se allá situado”²². De manera que el contexto en que se da un objeto es un contexto temporal, que implica, como ya se dijo, las experiencias pasadas y futuras.

Ahora bien, el concepto de «*Lebenswelt*» es la base para el planteamiento heideggeriano de la comprensión del ser no solo desde el horizonte del tiempo, sino desde el horizonte del mundo como contexto de significaciones. El mundo de la vida es el horizonte o contexto de sentido en el cual es posible la experiencia de los objetos, es el ámbito de las diferentes experiencias y significaciones acerca de los entes, que no son experimentados solo como aquello presente, sino que implican también la estructura de sentido en la que se dan estos entes. El mundo de la vida es diferente del mundo de la ciencia, ya que este último se reduce a la experiencia sensible constatada, mientras que aquel incluye la experiencia de las significaciones o vivencias.

Para Husserl, el mundo no es objeto de duda como lo es para Descartes. Pues la experiencia humana solo es posible a partir de la certeza de un mundo de significaciones previamente dado, es decir, del mundo de la vida como contexto de las posibles experiencias. El mundo es anterior a toda actividad práctica o teórica.

²² Ibid. pág. 254.

Es el medio que está antes de cualquier acercamiento al ente y en el que los entes poseen ya un sentido. En el mundo hay una comprensión previa de los entes y a partir de él es posible una nueva comprensión de los entes.

En el análisis del fenómeno del mundo, Husserl no identifica el mundo con la extensión, pues considera que evidentemente hay un espacio físico, pero tal espacio no es solo la suma de las cosas extensas, es también la relación entre las cosas y su relación respecto al hombre como aquel elemento al que están referidas en su significatividad y a partir del cual se origina el horizonte de experimentación y comprensión. El mundo está siempre vinculado al hombre y como tal tiene un sentido que es comunicado en el lenguaje y se convierte en tradición para ser transmitida de una generación a otra. El mundo de la vida es generado intersubjetivamente por la conjunción de las múltiples vivencias que se transmiten entre los hombres. A partir del mundo como campo global de sentido surgen diversos mundos especializados que se delimitan a través del conjunto de saberes que comprenden, por ejemplo, el mundo universitario, el mundo empresarial o el mundo religioso.

El mundo es, en concreto el horizonte y el contexto que posibilita la experiencia humana y, por lo mismo, el prerequisite de toda conciencia de mundo y “la fenomenología es, un método descriptivo cuyo objeto es un saber sobre el mundo de la vida como el verdadero *a priori* universal concreto de nuestra experiencia, sobre cuyo suelo no es dado construir muchos mundos especializados”²³.

1.4 LA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO

El concepto husserliano del mundo de la vida es desarrollado por fenomenólogos como Eugen Fink y Klaus Held. La interpretación del mundo por parte de Fink, uno de los discípulos más cercanos a Husserl, permite comprender la base y el desarrollo filosófico de la investigación acerca del concepto de mundo, pues Fink

²³ Ibid. pág. 263.

desarrolla una fenomenología del mundo que, aunque parte de Husserl, incorpora también elementos heideggerianos. Igualmente, la interpretación del mundo por parte de Held, permite comprender la caracterización del mundo como infinito en el pensamiento de Husserl y como finito en el pensamiento de Heidegger. Las investigaciones de Fink y Held permiten comprender la transición de la filosofía de Husserl a Heidegger a partir del concepto de mundo.

La fenomenología trascendental de Husserl parte del *ego cogito* cartesiano, pero intenta superar el dualismo entre *res cogitans* y *res extensa* mediante la reducción del *ego* a la esfera de la subjetividad trascendental. Husserl se cuestiona cómo es posible el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica, pues en la actitud natural el mundo está dado frente a la subjetividad y no es problematizado, mientras que en la actitud fenomenológica se cuestiona la naturalidad del mundo y se indaga más allá de lo simplemente dado. Considera que el paso de una actitud a otra se da en la eliminación de todos los prejuicios acerca del mundo, es decir en la *epoché* precisamente como base del método fenomenológico. La actitud natural es superada a través del camino cartesiano, el camino psicológico y el camino del mundo de la vida. En el camino cartesiano no se acepta ningún juicio que no sea evidente en el *ego cogito* como la base de todo conocimiento. En el camino psicológico la *psyqué* se libera de sus presupuestos hasta el punto en que la vida subjetiva pierde su naturalidad y solo queda la conciencia trascendental. Y en el camino del mundo de la vida se busca llegar a las estructuras a priori del mundo, pero no a partir de un *ego cogito* cartesiano aislado del mundo, ni a partir de la subjetividad psicológica, sino desde la vida práctica en el mundo, desde la correlación hombre-mundo en la que el «*Lebenswelt*» es el fundamento de toda experiencia.

El objetivo de la fenomenología trascendental es describir el sentido que tiene el mundo pre-dado, el mundo intersubjetivo que antecede toda experiencia. La fenomenología pretende captar las esencias de los entes que se dan en el mundo y captar la estructura a priori, para describir el modo en que los entes se presentan

a la conciencia antes de ser objetos de la experiencia. El «*Lebenswelt*» es para Fink igual que para Husserl “el mundo inter-subjetivo circundante, es algo que acontece, por principio, en el marco de una tradición: el *Lebenswelt* es mi mundo circundante, histórico-tradicional, en el cual me siento en casa y que reconozco en sus estructuras de sentido”²⁴. Las estructuras de sentido configuran el horizonte tradicional en que se desarrolla la vida que vive el mundo. El carácter histórico-tradicional del mundo de la vida, es decir, el conjunto de su tradición y de estructuras de sentido, es un presupuesto de costumbres e interpretaciones que nunca se cuestionan, que se transmiten de sujeto a sujeto manteniendo la tradición. Fink afirma que:

Vivimos en grupos organizados que en cierto modo, con su maciza doctrina vital, con sus dogmas e ideologías, detienen y aplacan el proceso de autoentendimiento vital, confiriéndole a la socialidad un orden de sentido rígido. Y, pese a ello, irrumpe siempre de nuevo en el hombre con violencia elemental la pregunta, el problema, la admiración y nos expulsa de todos los puertos y seguridades hacia el mar abierto. Por de pronto, nadie inicia la existencia por primera vez, la costumbre tradicional traza ya las vías y andenes de la interpretación vital. Y, sobretodo, la costumbre no tiene sólo un carácter informativo; no informa solamente cómo es la vida en todas sus alturas y profundidades, cómo el hombre es cazado por sus instintos y pasiones, cómo lo mueve el anhelo de lo noble y bello. La costumbre exige; tiene muchas figuras para sus exigencias, la suave obligación de las leyes implícitas del decoro y las configuraciones de sentido sancionadas por el derecho humano y divino como propiedad, familia, Estado, etc. La costumbre prescribe como se debe vivir²⁵.

La propuesta filosófica de Fink es la de desprenderse completamente del horizonte tradicional del mundo de la vida. Con ello se busca superar cualquier

²⁴ GIUBILATO, Giovanni Jan. *El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología*. Franciscanum 167, Vol. 59. 2017. pp 23-50. pág. 39.

²⁵ FINK, Eugen. *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Trad. Cristóbal Holzapfel, con la asesoría de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkenmeyer, Carlos Calvo y Gonzalo Parra. Revista Observaciones Filosóficas. Nº 12. 2011. pág. 27-28.

prejuicio establecido por la tradición. Fink considera que, “si la filosofía trascendental quiere perseguir su ideal de fundación autónoma e independiente de cualquier perjuicio y pre-suposición mundana, es necesario que ella se libere de todos los «vínculos y de las fijaciones (internas y externas)» que la ligan a la tradicionalidad del mundo de la vida, incluyendo en esta *epojé* radical también las ciencias y el saber filosófico”²⁶. El principio de la filosofía es el de cuestionar toda la tradición transmitida y así liberarse de los presupuestos nunca cuestionados. La actitud fenomenológica que propone Fink es trabajada por Heidegger en *Ser y Tiempo*. Esta actitud puede denominarse «deconstrucción», pues en ella no se niega ni se elimina por completo la tradición. En la «deconstrucción» hay una apropiación crítica del pasado y una interpretación de aquello para el presente. Con la aplicación de la *epojé* la filosofía se desvincula de las comprensiones previas y del sentido del mundo establecido para asumir la responsabilidad de relacionarse con el mundo de forma propia. Según Fink, en la actitud fenomenológica el hombre se vuelve libre y puede trascender más allá del mundo de la tradición hacia una comprensión autónoma del mundo.

Por su parte, Klaus Held explica la transición existente entre la concepción del mundo en Husserl y Heidegger. Considera que la determinación del mundo en Husserl es su infinitud, mientras que para Heidegger es su finitud. Estas dos concepciones del mundo no se excluyen, pues el sentido de la finitud del mundo en Heidegger posibilita su infinitud en el sentido de Husserl²⁷. El mundo finito o mundo particular se presenta como el horizonte en el que aparecen determinados entes, un campo de visión que el ser humano establece por el interés hacia un grupo limitado de entes, en relación con la infinitud de posibilidades de elección. Para Husserl el mundo en la actitud natural es infinito, por esto escribe: “tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a

²⁶ Ibid, pág. 40.

²⁷ HELD, Klaus. *La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger*. Anuario Colombiano de fenomenología. Vol I. Universidad Tecnológica de Pereira. 2007. pp 27-37. pág. 28.

ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”²⁸. En la actitud natural el mundo es aquello que esta “ahí delante” y se extiende hasta el infinito. El mundo infinito se presenta como el horizonte universal en el que hay infinitas posibilidades de orientar el interés del ser humano hacia un ente o entes particulares.

Para Held el mundo es un asunto propio de la fenomenología, pero antes de ser abordado desde la fenomenología, el mundo es también asunto de la vida prefilosófica. Fenomenología y vida prefilosófica se diferencian en la actitud con la que se relacionan con el mundo. La fenomenología de Husserl se presenta como un método de abordar el mundo que no se guía ya por una actitud natural ante el mundo, sino desde una actitud fenomenológica que hace al mundo temático, es decir, lo convierte en su objeto de análisis, mientras que en la actitud natural el mundo no puede hacerse temático. En la fenomenología el mundo es temático porque indaga por la manera en que el ente del mundo aparece en la conciencia, a partir del principio husserliano de la correlación entre el hombre y el mundo. El paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica se encuentra precisamente en la relación del hombre con el mundo, pues el mundo en la actitud natural se presenta como horizonte universal atemático, porque el ser humano se enfrenta al mundo sin asumir una relación con él, mientras que en la actitud fenomenológica el hombre asume su relación con el mundo como horizonte universal y como tema de su pensamiento.

Ahora bien, el mundo para Husserl se caracteriza por su infinitud, porque si bien en la actitud natural se fija el interés hacia determinados objetos y se establecen límites que dan origen a horizontes particulares o mundos especiales que son finitos por referirse a ciertos objetos en particular; estos horizontes son finitos, pero hacen parte de un horizonte universal infinito a partir de cual son posibles los

²⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Op. cit. pág. 64.

horizontes finitos. De manera que el mundo desde la fenomenología es el horizonte universal infinito en el que son posibles los mundos finitos de la actitud natural. La manera de hacer temático el mundo infinito desde los mundos finitos es por medio de la *epojé*, como suspensión del juicio y de la actitud de interesabilidad propia de la actitud natural. En la fenomenología el objeto de interés de la actitud natural se reemplaza por el mundo infinito: “la *epojé* sustituye así el interés del objeto mediante uno nuevo. En lugar de los objetos que nos interesan en la actitud natural, aparece el nuevo objeto, el mundo como horizonte universal”²⁹. Es por esta razón que en la actitud natural el mundo es atemático y en la actitud fenomenológica es temático.

Con la explicación de la actitud natural y la actitud fenomenológica, se hace evidente la posición de Husserl, que también comparte Fink y Heidegger, al considerar que originariamente el ser humano se relaciona de manera intencional con el mundo, pero esta intencionalidad no se origina por una actitud de interés de la conciencia hacia los objetos. Esta intencionalidad se presenta porque el mundo se abre al ser humano antes de cualquier interés intencional del hombre en los objetos. Esta apertura originaria del mundo está encubierta por la relación determinada por el interés de los objetos y la constitución de mundo especiales, pero es posible superar este encubrimiento por medio de la *epojé* de la actitud fenomenológica.

El mundo de la vida como horizonte universal de la experiencia posible se caracteriza por la infinitud. A partir de este mundo infinito se constituyen mundos especiales o regionales que son finitos. Estos mundos especiales se constituyen por el interés hacia determinados objetos, el interés se presenta porque hay una disposición afectiva o disposición de ánimo previa. Las posibilidades de orientar el interés hacia determinada dirección u horizonte de los objetos se encuentran en esta disposición afectiva. El interés puede ser despertado no por medio de una elección subjetiva, sino por una afección que se produce en la relación de la

²⁹ Ibid. pág. 31.

conciencia con los objetos que se presentan en el mundo. Los objetos aparecen o se presentan a la conciencia por cuenta de la correlación conciencia-mundo y la disposición afectiva previa del ser humano se presenta de forma tal que hace posible la configuración del mundo precisamente en la correlación que siempre se mantiene entre hombre y mundo.

Las consideraciones anteriores acerca de la interpretación del fenómeno del mundo por parte de Fink y Held, permiten ver la manera en que se concibe el mundo en la fenomenología y son la base para el desarrollo de la segunda parte de este trabajo que indaga por el concepto de mundo en *Ser y Tiempo*. La reflexión de Fink permite ver el concepto del «*Lebenswelt*» en relación con la concepción del mundo en Heidegger y la posición compartida que tienen acerca de la necesidad de cuestionar el estado interpretativo establecido en el mundo de la experiencia humana. Igualmente, a partir de la reflexión de Held se hace evidente la influencia de la concepción husserliana del mundo como horizonte infinito y de los posibles horizontes finitos, en la concepción del mundo de Heidegger como el horizonte finito de entes que comparecen y se relacionan con el *Dasein* por cuenta de su originaria disposición afectiva y dan origen al fenómeno de la mundaneidad.

2. ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE MUNDO EN SER Y TIEMPO

2.1 EL METODO DE ANÁLISIS DEL FENÓMENO DEL MUNDO

El objetivo principal de la ontología propuesta en *Ser y Tiempo* es la investigación acerca del sentido del ser en general. Este objetivo se desarrolla junto a la investigación existencial del *Dasein* y del fenómeno del mundo. La manera en que se abordan estos asuntos, es decir, el método que sigue la investigación queda claro cuando Heidegger afirma que “la fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología, pues la ontología solo es posible como fenomenología”³⁰. Este método fenomenológico se ocupa de la manifestación de los fenómenos tal como se muestran en sí mismos. Pero el método de la ontología heideggeriana se distingue del método fenomenológico de Husserl pues como indica Heidegger, la fenomenología trascendental está ligada a la tradición epistemológica que convive con la dualidad de sujeto-objeto, mientras que “la fenomenología del *Dasein* es hermenéutica”³¹, es decir, es un método de interpretación que indaga por el ser del ente mismo tal como este se manifiesta, sin la actitud simplemente contemplativa del ente concebido como un objeto. Así, la propuesta filosófica de Heidegger parte de la fenomenología, pero al indagar por la manifestación y el descubrimiento del ser del ente mismo y no por alguna esencia detrás del ente entendido como objeto, se convierte en una disciplina que se puede denominar como ontología fenomenológica, precisamente por seguir en parte la fenomenología de Husserl y unirla con una nueva concepción de la ontología que se diferencia de la ontología aristotélica que indaga por las causas y los principios del ente. Así, la ontología fenomenológica no es una (*arqueología*), pues no se ocupa del estudio del *arché*; antes bien, es una (*aleteología*) que se ocupa de la verdad entendida como

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Op. cit. pág. 55.

³¹ *Ibid.*, pág. 57.

alétheia, como desocultamiento del ser^{**}. La disciplina que inaugura Heidegger y que investiga por el sentido del ser, el *Dasein* y el fenómeno del mundo, es la ontología fenomenológica, y el método que sigue se puede caracterizar como el método fenomenológico-hermenéutico.

Ahora bien, al abordar el fenómeno del mundo (*Welt*), Heidegger resalta el aspecto ontológico, es decir, la mundaneidad del mundo (*Weltlichkeit*). El modo de acceso a este fenómeno es a través del *Dasein* y del ente intramundano, pero de tal forma que el ente pueda mostrarse en sí mismo en su modo de ser inmediato en la cotidianidad. Tal acceso originario a los fenómenos es imposible en la fenomenología trascendental, porque Husserl no logra superar el problema de la dualidad sujeto-objeto, porque, aunque en la fenomenología se concibe un yo puro que esta siempre referido a los fenómenos, esta intencionalidad se orienta a partir de la relación teórica de la conciencia con el mundo. En esta forma tradicional de concebir la intencionalidad el sujeto no se relaciona con el mundo directamente, pues se comprende a sí mismo como un sujeto separado de los objetos del mundo, mientras que para Heidegger el *Dasein* y el mundo están originariamente vinculados, no en modo teórico porque el *Dasein* no es un sujeto y el mundo no es un objeto, sino de un modo existencial. Heidegger insiste en que para poder llevar a cabo un análisis del fenómeno del mundo es necesario partir de un método adecuado que no oculte los fenómenos como ocurre en la tradición prefenomenológica y en la fenomenología misma.

Al preguntarse por el modo adecuado de acceso al fenómeno del mundo, Heidegger critica dos posiciones contrarias que pretenden hacer un análisis del mundo, pero no consiguen su objetivo porque parten de un mal planteamiento del problema. Por un lado, la posición “objetivista” que parte de los objetos presentes en el mundo y, por otro, la posición “subjetivista” que parte del sujeto en relación

^{**} Para ver la diferencia entre la concepción de la ontología en Aristóteles y en Heidegger, véase: Vigo, Alejandro. *Arqueología y aleteiología, la transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología*. Arqueología y aleteiología. Y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Biblos, Estudio 5, pp. 117-142.

con los objetos del mundo. La propuesta objetivista pretende acceder al mundo a través del ente intramundano, pero sin atender al fenómeno del mundo mismo, puesto que solo lo presupone de manera óptica. Por el contrario, la propuesta subjetivista interpreta al *Dasein* como sujeto y, por tanto, tiende a concebir el mundo como un fenómeno subjetivo. Así, ni la posición objetivista, ni la posición subjetivista permiten acceder al fenómeno del mundo. La propuesta de Heidegger pretende superar estas dos posiciones señalando que el mundo está necesariamente vinculado al *Dasein*, pues antes de cualquier relación teórica con respecto al ente intramundano, el *Dasein* por su constitución ontológica es un ser-en-el-mundo.

La posición objetivista que intenta acceder al mundo a partir de la enumeración de los tipos de entes intramundanos es rechazada por Heidegger, por ser propia de una actitud prefenomenológica que concibe el mundo y los entes solo de forma óptica. Igualmente, rechaza aquella posición tradicional que intenta acceder al mundo a partir del ente natural como ente presente “ante los ojos” (*Vorhandenheit*), pues el ente a sí considerado desde el conocer teórico (*Erkennen*) no permite el acceso al fenómeno del mundo de la forma en que sí lo permite la consideración del ente en el trato práctico-operativo como “ente a la mano” (*Zuhandenheit*). El acceso al mundo a partir del ente a la mano resalta el carácter ontológico del mundo, mientras que el acceso teórico a partir del ente natural se ocupa solo del aspecto óptico y conlleva a una desmundización del mundo. A diferencia de las posiciones señaladas, el análisis de Heidegger no considera el mundo como un fenómeno subjetivo y tampoco como un fenómeno objetivo, sino como la estructura ontológica de referencias significativas entre los entes que constituyen precisamente la mudaneidad del mundo que es el horizonte de posibilidad de manifestación de los entes. La deficiencia de la posición subjetivista y objetivista consiste en que las dos se refieren únicamente al ente intramundano y olvidan el horizonte de manifestación del ente que, como tal, es el fenómeno del mundo, desconociendo la unidad estructural «ser-en-el-mundo» y

orientándose simplemente a partir de la relación dual teórico-cognitiva entre sujeto y objeto³².

La crítica de Heidegger a la posición objetivista y subjetivista del mundo va igualmente dirigida a la concepción de la intencionalidad elaborada por Husserl en la que este establece la relación entre la conciencia intencional y el mundo. En su lugar Heidegger desarrolla la idea de la trascendencia del *Dasein* que, como señala Alejandro Vigo, se caracteriza por la bidimensionalidad y la horizontalidad:

En la concepción heideggeriana deben distinguirse tres planos o niveles diferentes, a saber: 1) el nivel correspondiente al acceso teórico-cognitivo al mundo, es decir, a la relación entre el “sujeto” cognoscente y el “objeto” conocido; 2) el nivel correspondiente al acceso práctico-operativo al mundo, correspondiente al trato con los entes “a la mano”, en el cual la relación “sujeto”-“objeto” solo puede aplicarse en un sentido impropio, ya que no hay aquí propiamente un “sujeto” confrontado con objetos; y, por último, 3) un nivel aún más básico, que corresponde a la referencia del *Dasein* no ya al ente intramundano, sino, más bien, al mundo como tal, nivel en el cual ya no hay lugar alguno para la aplicación del modelo “sujeto”-“objeto”, pues se trata precisamente del nivel que corresponde a la referencia trascendente y no objetivante al horizonte de manifestación de los entes intramundanos, más allá de estos mismos entes³³.

En estos tres niveles de referencia, los dos primeros se refieren específicamente al ente intramundano, mientras que el último se refiere al horizonte de manifestación de los entes intramundanos. De manera que así se distinguen dos planos de trascendencia del *Dasein*: el de la referencia al ente intramundano que se caracteriza por la bidimensionalidad y el de la referencia al horizonte de manifestación del ente intramundano que se caracteriza por la horizontalidad.

³² VIGO, Alejandro. *Mundo como fenómeno, Aspectos metodológicos en el análisis Heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit*. Arqueología y aleteología. Biblos. Estudio 3, pp. 59-86. pág. 71.

³³ Ibid. pág. 73.

La aclaración del método o el modo de acceso al fenómeno del mundo pasa primero por la crítica al primer nivel de acceso por medio del conocer teórico, para luego resaltar el nivel dos del acceso práctico-operativo en que el ente a la mano, al ser un útil, está referido a una totalidad de útiles y remite a una estructura de referencias significativas que constituye el horizonte de manifestación del ente. De manera que, partiendo del nivel dos, se alcanza el nivel tres, en donde el modo de acceso no se refiere solamente al ente intramundano sino al horizonte de manifestación que constituye el fenómeno del mundo. Así, como señala Alejandro Vigo, el paso más significativo en la concepción del mundo que elabora Heidegger no consiste en el paso del acceso teórico-cognitivo al acceso práctico-operativo, sino en “la referencia no objetivante al mundo como horizonte de manifestación del ente intramundano”³⁴.

2.2 EL MUNDO Y EL DASEIN

En la exposición acerca de la primacía óntico-ontológica que tiene el *Dasein* frente a otros entes con respecto a la pregunta por el sentido del ser, Heidegger explica que el *Dasein* es el ente privilegiado que debe ser primeramente interrogado acerca del sentido de su ser, porque es aquel ente que puede preguntarse por el ser de sí mismo y porque ya en él hay una comprensión preontológica acerca de su ser. Así, la pregunta ontológica por el sentido del ser debe comenzar por la analítica existencial del *Dasein*. Esta analítica solo puede ser llevada a cabo si se tiene en cuenta que al *Dasein* le es inherente *estar en un mundo*, así que la comprensión del *Dasein* implica necesariamente la comprensión de un mundo, un mundo propio del *Dasein* que lo determina en su totalidad y a partir del que se puede alcanzar una auténtica comprensión no solo del sentido del ser del *Dasein*, sino también del sentido del ser en general.

³⁴ Ibid. pág. 73.

El análisis del *Dasein* del que se ocupa la ontología es, para Heidegger, fundamentalmente diferente del análisis que lleva a cabo cualquier disciplina científica como la antropología o la psicología. A diferencia de estas ciencias que comprenden al ser como un “ser ante los ojos” o un “estar a la vista”, es decir, desde la comprensión tradicional del ser como simple presencia; la ontología plantea la pregunta por el ser, interrogando por su estructura fundamental, esto es, por la “existencia” del *Dasein*. Este *Dasein* no es cualquier ente dentro del “mundo”, si bien el *Dasein* es un ente que está en el mundo, no lo está de la misma manera como está en el mundo una casa o un árbol, el «estar-en-el-mundo» del *Dasein* consiste esencialmente en su «existencia». Así, mientras las ciencias positivas realizan una investigación óptica, para Heidegger la filosofía debe desarrollar la investigación ontológica acerca del *Dasein*, investigación que debe tener presente el fenómeno del mundo, puesto que el mundo es un elemento constitutivo del *Dasein* y, como tal, es un elemento que exige ser interpretado, si se pretende llevar a cabo y de manera eficiente una analítica existencial del *Dasein*.

La comprensión del *Dasein* a partir de la interpretación de aquella estructura fundamental que lo determina, es decir, de la interpretación del fenómeno unitario del «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*)^{***}, se desarrolla desde tres enfoques: (1) Desde el análisis de la estructura del “mundo” y por tanto de la idea de la mundaneidad; (2) desde el ente que es en el modo del estar-en-el-mundo, es decir, desde el *Dasein*; y, (3) desde el «*estar-en*» como tal. Esta última estructura del «*estar-en*», es de relevancia porque, por una parte, explica la forma en que un ente es en otro, desde el punto de vista óptico, y por otra, muestra una estructura ontológica propia del *Dasein*, pues un ente puede estar dentro de otro y así ambos están ocupando un lugar en el espacio. Así, según el ejemplo de Heidegger: “el banco [está] en el aula, el aula en la universidad, la universidad en la ciudad, y así

^{***} Esta estructura supera la dualidad moderna entre *res cogitans* y *res extensa*, entre sujeto y objeto. Pues para Heidegger el *Dasein* está originariamente en relación con el mundo.

sucesivamente hasta: el banco «en el espacio universal»³⁵. A diferencia de esta estructura del estar-en de los entes que están unos dentro de otros, el *estar-en* muestra primeramente una estructura existencial propia del *Dasein*, en la que el estar-en no se refiere a una relación espacial de un ente que está en otro. La estructura ontológica del estar-en se refiere al estar familiarizado con, el estar acostumbrado a, el habitar en. Por esta razón, el fenómeno del «estar-en-el-mundo» no se refiere al estar colocado dentro del espacio; se refiere al estar-en-el-mundo en el sentido de habitar en el mundo cotidiano, es decir, se refiere de manera más acertada, al concepto husserliano del mundo de la vida como el mundo de las significaciones o las vivencias del *Dasein*.

Ahora bien, atendiendo a la diferencia ontológica entre ser y ente y, desde ella, la manera en que el *Dasein* se relaciona con el mundo, se comprende por la diferencia ontológica entre el «estar-en» como existencial y el «estar-dentro-de» de un ente que está-ahí como categoría propia de la dimensión óptica. Así, el estar-en-el-mundo, como fenómeno existencial fundamental del *Dasein*, es un estar absorbido en el mundo. No es un simple estar del *Dasein* junto al mundo, o en el mundo solo de forma óptica. Este fenómeno no se caracteriza por el simple estar-juntos de los entes que están-ahí; el ente *Dasein* y su esencial estar-en-el-mundo, no se presentan como el estar-juntos de los entes que no son como el *Dasein*. “No hay algo así como un «estar-juntos» del ente llamado «Dasein» con otro ente llamado «mundo»³⁶. El estar-en el mundo propio del *Dasein* es un estar ontológico en el que se establece una relación de sentido con los entes que se encuentran en la cotidianidad del *Dasein*. De la argumentación de Heidegger resulta fundamental la idea de que los “entes” por sí carecen de “mundo”, pues si bien están presentes en el mundo en el sentido tradicional en que se entiende este término, en sentido ontológico solo el ente *Dasein* puede estar-en-el-mundo de modo tal que es quien le da sentido al mundo para sí mismo.

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit. pág. 75.

³⁶ *Ibid.*, pág. 76.

Desde la comprensión de la estructura del estar-en-el-mundo se puede explicar la espacialidad existencial del *Dasein*, para esto es necesario determinar las formas en que el *Dasein* está-en-el-mundo. Producir, cultivar, cuidar, usar, abandonar, emprender, averiguar, interrogar y contemplar son algunas de las formas en que el *Dasein* se encuentra en relación con su mundo.³⁷ Estas diferentes formas de encontrarse o de estar-en-el-mundo pueden encerrarse o ser abarcadas desde el modo de ser del ocuparse (*Besorgen*)*. Este elemento de la ocupación del *Dasein* es uno de los más valiosos de *Ser y tiempo*, pues hace referencia al modo en que el *Dasein* asume o se enfrenta a su mundo. Teniendo en cuenta que el *Dasein* se relaciona con el mundo desde múltiples posibilidades, el modo de ocuparse lo determina en el espacio, en el tiempo y en cierto sentido lo define. Aquello que el *Dasein* es y el modo en que lo es se explica a partir de la forma en que se ocupa del mundo y de los entes que se encuentran en su mundo.

Heidegger señala que el *Dasein* se comprende a sí mismo y, al mismo tiempo, comprende su estar-en-el-mundo a partir del ente intramundano que comparece para él dentro de su mundo. Sin embargo, aclara que el comprender, o el conocimiento acerca del *Dasein* y de su mundo, no se piensa como el conocimiento teórico de la relación entre un sujeto y un objeto, pues sujeto y objeto no coinciden con *Dasein* y mundo³⁸. Además, el conocimiento entendido de forma moderna presenta problemas, pues, por ejemplo, Descartes no explica de qué manera el sujeto cognoscente puede salir de su esfera interna hacia la esfera externa, ni explica cómo el conocimiento puede tener un objeto, ni cómo debe ser pensado tal objeto; tampoco indaga por el modo de ser del sujeto cognoscente. El conocer entendido de forma tradicional involucra un ente que es quien conoce y un ente que es aquello conocido; pero, para Heidegger, el fenómeno del conocimiento no es algo que se origina en uno de estos dos elementos por

³⁷ Ibid., pág. 78.

* El ocuparse, como traducción de *besorgen* está ligado a la palabra *Sorge* que es traducida por cuidado; de tal manera que, el *Dasein* que por esencia está en el mundo, se ocupa del mundo y se procura para sí el cuidado.

³⁸ Ibid., pág. 81.

separado, pues entender al sujeto separado del objeto es en sí mismo un error. El conocimiento no se encuentra en aquel ente que conoce como un trascender de este hacia aquello conocido ni se encuentra en un actuar de aquello conocido sobre quien conoce. El conocimiento es un modo de existir del *Dasein* que está-en-el-mundo; el conocimiento no es el proceso donde se establece la relación entre un sujeto y un objeto, porque ni el *Dasein* es un sujeto ni el mundo es un objeto. El conocimiento es para Heidegger una modalidad de ser del *Dasein*, es decir, es uno de los diferentes modos de existir del *Dasein*, de ocuparse del mundo o de estar-en-el-mundo.³⁹

2.3 EL MUNDO CIRCUNDANTE Y EL ENTE INTRAMUNDANO

El mundo (*Welt*), es el horizonte de sentido en el que se encuentra el *Dasein*, pues lo propio del *Dasein* es estar-en-el-mundo. El mundo no es la totalidad de los entes existentes, el mundo es el conjunto de entes que establecen una relación de sentido con el *Dasein*, pues, para Heidegger, nunca hay un sujeto sin mundo, el ente solo no existe, el ente siempre existe en relación con otros entes. Esto no quiere decir que haya siempre un ente llamado *Dasein* junto a un ente llamado mundo, porque el mundo no es un ente, el mundo es la constitución de ser de ese ente que es el *Dasein*. El mundo es, entonces, el ámbito o el contexto donde el *Dasein* se encuentra arrojado o eyectado originariamente. El *Dasein* se encuentra conectado con un conjunto de entes que establecen entre sí una relación de sentido, conjunto de entes que conforman el mundo circundante (*Umwelt*), el mundo más inmediato en el que el *Dasein* comparece con otros entes. Heidegger se concentra en el análisis del “mundo circundante” de los entes con que el *Dasein* se relaciona y en el análisis del fenómeno ontológico de la munaneidad del mundo. Aunque el término “mundo” puede ser comprendido en múltiples sentidos:

1. Mundo se emplea como concepto óptico, y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo.

³⁹ Ibid., pág. 84.

2. Mundo funciona como termino ontológico, y entonces significa el ser del ente mencionado en el número 1. Y así «mundo» puede convertirse en el término para designar la región que cada vez abarca una multiplicidad de entes: por ejemplo, al hablar del «mundo» del matemático, mundo significa la región de los posibles objetos de la matemática.
3. Mundo puede ser comprendido nuevamente en sentido óntico, pero ahora no como el ente que por esencia no es el *Dasein* y que puede comparecer intramundaneamente, sino como «aquello en lo que» «vive» un *Dasein* factico en cuanto tal. mundo tiene aquí un significado existetivo preontológico, en el que se dan nuevamente distintas posibilidades: mundo puede significar el mundo «publico» del nosotros o el mundo circundante «propio» y más cercano (domestico).
4. Mundo designa, por último, el concepto ontológico-existencial de la *mundaneidad*. La mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los «mundos» particulares, pero encierra en sí el apriori de la mundaneidad en general⁴⁰.

El mundo comprendido en sentido óntico como la totalidad de los entes que están-ahí hace referencia a la manera tradicional y natural en que se concibe el mundo por ejemplo, en la interpretación que hace Descartes como la totalidad de los entes existentes; El mundo comprendido en sentido ontológico como la región que abarca una multiplicidad de entes se refiere a los mundos especiales o particulares, por ejemplo, el mundo político o el mundo religioso; El mundo comprendido en sentido óntico se refiere al mundo circundante en el que el *Dasein* se encuentra en relación con otros entes; Y el mundo comprendido en sentido ontológico-existencial se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo, al fenómeno de la mundaneidad del mundo. El análisis existencial que desarrolla Heidegger del fenómeno del mundo se refiere a esta última forma de concebir el mundo en su aspecto ontológico, a la mundanidad del mundo que solo puede ser alcanzada desde la interpretación del mundo en

⁴⁰ Ibid., pág. 86-87.

sentido óntico como el mundo circundante inmediato en el que se encuentra el *Dasein*.

La mundaneidad de la que habla Heidegger apunta a un modo de ser del *Dasein* que se diferencia de los entes que están-ahí en el mundo, estos últimos son denominados entes intramundanos. El fenómeno del mundo puede ser correctamente interpretado a partir de esta diferencia entre lo mundano y lo intramundano, puesto que la interpretación tradicional del mundo a partir del ente que esta-ahí es insuficiente para la comprensión del fenómeno del mundo, pues como ya se ha señalado, la interpretación del mundo según Heidegger debe iniciar por el análisis del estar-en-el-mundo como modo de ser del *Dasein* que implica la mundaneidad.

El estar-en-el-mundo del *Dasein* es el modo de ser en un mundo familiar o cotidiano, en un mundo circundante (*Umwelt*). La manera en que el *Dasein* se relaciona con el ente que comparece en el mundo circundante no es de tal forma que el ente intramundano es objeto de un conocimiento teórico como un ente que está frente a los ojos; más bien, es una relación en la que el ente intramundano es comprendido como un útil que comparece precisamente para algo, para ser utilizado. Así, el ente que comparece en el mundo circundante del *Dasein* es un útil (*Zeug*) que puede ser de diversos modos dependiendo del trato (*Umgang*) del *Dasein*. El útil está siempre en relación con otros útiles y es siempre un útil para algo, de tal manera que hay útiles para escribir como también hay útiles para cocinar. Los útiles para escribir remiten a un todo de útiles en el que destacan, por ejemplo, el papel y la pluma. En cuanto a los útiles para cocinar destacan las ollas o los recipientes y, esencialmente, los alimentos.

La forma en que se manifiestan los útiles o el modo de ser de los útiles es para Heidegger un *estar a la mano (Zuhandenheit)*, es decir un estar disponible de los útiles para ser empleados^{**}. Pues lo útil no se encuentra simplemente ahí a-la-vista para ser contemplado. Lo útil se encuentra en el mundo circundante como un ente a la mano que, por su empleabilidad, remite a una totalidad de útiles. La visión de esta totalidad es la circunspección (*Umsicht*). El útil a la mano hace comparecer el uso para el que está destinado. De manera que la brocha es “útil” para pintar y el martillo para martillar, pero además de esto, el útil hace comparecer o remite al material del que está hecho; así, la brocha puede remitir a la madera y el martillo puede remitir al hierro. El útil también remite a quien lo utiliza, al usuario o portador del útil, remite al ente que tiene el modo de ser del hombre y así el útil se vuelve un ente a la mano. *El que un ente se pueda remitir a otro y a un conjunto de entes es posible en la medida en que tales útiles pueden comparecer en un mundo circundante.*

El mundo es el fenómeno indispensable en el que el ente puede mostrarse y comparecer ante el *Dasein* en su mundaneidad; sin embargo, en la cotidianidad del estar en el mundo del ente, se presentan modos de la ocupación en los que se manifiesta la mundicidad del ente intramundano^{***}. Tales modos de la ocupación son la llamatividad, la apremiosidad y la rebeldía. En el primer caso el ente a la mano reclama atención por su inutilidad, se presenta de tal manera que ocupando el mundo es imposible de usar. En el segundo caso el ente llama la atención en la medida en que hace falta, pues ni si quiera está a la mano; es decir, el ente destaca por su ausencia, esta ausencia es apremiante. En el tercer caso el ente

^{**} Esta disposición de lo útil para ser empleado es denominada en *El origen de la obra de arte* como “la fiabilidad del utensilio”, pues el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad; De modo que mientras lo útil está disponible para cumplir la función para la cual está hecho, lo útil podrá comparecer en el mundo de manera originaria y auténtica. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque, El origen de la obra de arte*. Trad. Arturo Leyte Coello. Alianza Editorial. 2010

^{***} La mundicidad (*Weltmässigkeit*) y la mundaneidad (*Weltlichkeit*) son dos formas de caracterizar la relación del *Dasein* con el ente. La mundicidad implica al ente de manera tal que se presenta como el ente que simplemente está-ahí en el “mundo”; mientras que la mundaneidad implica al ente de manera tal que se presenta como el ente a la mano que puede ser utilizado y tiene un sentido para el *Dasein*. Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Op. cit. pág. 94

obstaculiza la ocupación, estorba y resalta por su rebeldía. En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía hay una desmundización del mundo en la que el ente se muestra simplemente como estando-ahí ante los ojos y se oculta su estar-a-la-mano, en estos modos se muestra la mundicidad del ente. Pero para una interpretación adecuada del ente intramundo como ente a la mano, es necesario que los modos de ocupación anteriormente mencionados no oculten el estar a la mano en el simple estar a la vista del ente, de manera que el ente a la mano pueda comparecer como el ser-en-sí del ente y remitir al fenómeno del mundo. El mundo es el fenómeno fundamental para la comprensión del ser del ente. Estar en el mundo es estar absorbido y familiarizado con la totalidad de útiles a la mano que remiten al mundo circundante al que pertenece el *Dasein*. Bien señala Heidegger que “el ser-en-sí del ente intramundano solo es captable sobre la base del fenómeno del mundo”⁴¹.

El útil a la mano y la totalidad remisional del mundo circunscriptivo constituyen el fenómeno de la mundaneidad. Las remisiones del ente a la mano pueden darse en múltiples sentidos; una forma de remisión es la que caracteriza a los signos, como útiles para señalar. El ejemplo de signo que propone Heidegger es el de una flecha roja en los autos que, según la posición, indica la dirección hacia la que los autos se dirigen, de manera que el signo de la flecha es un útil a la mano que señala al peatón hacia que dirección se dirigirán los autos. El signo remite a la dirección del auto y señala al peatón hacia donde debe dirigirse o si debe detenerse. “El signo es un útil que lleva a circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera que, junto con ello, se acusa la mundicidad de lo a la mano”⁴². “El signo está ópticamente a la mano y, en cuanto es este determinado útil, desempeña a la vez la función de algo que manifiesta la estructura ontológica del estar a la mano, de la totalidad remisional y de la mundaneidad”⁴³. Los signos se instituyen para que por medio de un ente a la mano se llame la atención y se

⁴¹ Ibid., pág. 97.

⁴² Ibid., pág. 101.

⁴³ Ibid., pág. 103.

anuncie la totalidad remisional. *El signo remite a otros entes y en el trato con los entes remite a la totalidad del mundo circundante.*

El ser del ente intramundano se halla en la relación ontológica que establece con el mundo. Mundo que está previamente descubierto y desde el cual el ente comparece como ente a la mano. Aquel ente a la mano se caracteriza por *estar remitido* hacia otros entes, es decir, se caracteriza por su *condición respectiva* (*Bewandtnis*), condición en que la remisión es la relación entre un ente que implica a otro, que hace comparecer a otro. La condición respectiva o respectividad señala el para-qué de la utilidad y este para-qué puede tener una nueva condición respectiva, de tal manera que el martillo que está para martillar, está también para clavar y así construir una estructura que está para el cuidado del *Dasein*. Por ejemplo, la construcción de viviendas requiere de múltiples entes a la mano, requiere de materiales de construcción, que remiten unos a otros y remiten también a las viviendas que finalmente remiten al *Dasein* como el ente en función del cual se lleva a cabo el proyecto de construcción. De esta forma, todas las remisiones apuntan al *Dasein* o son por mor del *Dasein* en la medida en que “la totalidad respeccional remonta, a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma”⁴⁴.

El ente a la mano puede comparecer para el *Dasein* en la medida en que se “deja-estar”, es decir, en tanto que ópticamente está en el mundo y es posible su encuentro, pero fundamentalmente el ente comparece para el *Dasein* en el “dejar-ser” que ontológicamente es la puesta en libertad del ente-a-la-mano en el mundo circundante. El dejar-ser pone en libertad al ente a la mano y como tal abre la posibilidad de que tal ente pueda ser descubierto. El ser del ente a la mano es la condición respectiva. Esta condición se descubre a partir del descubrimiento previo de la totalidad respeccional, esto significa que, en la comprensión de lo a la

⁴⁴ Ibid., Pág. 105.

mano, está previamente descubierto el fenómeno del mundo. De manera que, para alcanzar la comprensión del ser del ente, es necesario la comprensión de la estructura del estar-en-el-mundo. El *Dasein* se comprende a sí mismo como un ente que está en el mundo, se comprende desde su contexto referencial y como tal se remite al ente que está en condición respectiva. El *Dasein* deja que el ente comparezca como ente a la mano. Así, el mundo es aquello en lo que el *Dasein* se comprende preontológicamente, es el contexto referencial o el horizonte de sentido en el que comparecen los entes a la mano. Es como señala Heidegger:

El conjunto de todo aquello en lo que el *Dasein* se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El en-que del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el *Dasein* se remite es lo que constituye la mundaneidad del mundo⁴⁵.

El fenómeno del mundo o aquel contexto referencial en el que el ente se comprende le es originariamente familiar al *Dasein*, el comprender del *Dasein* es posible desde la totalidad respectiva o significatividad que es aquella estructura que posibilita el descubrimiento del ente que comparece en el mundo como ente a la mano. El *Dasein* siempre está referido a un mundo circundante, es decir, siempre está en relación con los entes intramundanos y de tal forma que cada ente y el contexto en el que comparecen los entes tienen un sentido respecto al *Dasein*.

2.4 EL MUNDO Y EL ESPACIO

La mundanidad del mundo posibilita la espacialidad (*Räumlichkeit*), pues el *Dasein*, por su estructura fundamental al estar-en-el-mundo, está referido a los entes intramundanos, de tal forma que la mundaneidad de los entes que

⁴⁵ Ibid., pág. 108.

comparecen para el *Dasein* en el mundo circundante permite encontrar la espacialidad propia de los entes a la mano. El fenómeno del mundo es el elemento ontológico en el que comparecen los entes para el *Dasein*, pero estos entes no comparecen como simples cosas extensas que están-ahí unas en otras o al lado de otras. Los entes intramundanos comparecen en un espacio precisamente a partir de la relación ontológica con el fenómeno del mundo.

El ente que comparece como ente a la mano, es un ente intramundano y, por ende, es también un ente intraespacial. El ente a la mano se caracteriza por la cercanía ontológica, esta cercanía hace referencia a la relación que establece el *Dasein* con los entes y no a la cercanía óptica caracterizada por la distancia. La cercanía de lo útil implica que el ente tiene su lugar propio, es decir, que cada ente ocupa el espacio específico que le corresponde como útil a la mano y no está simplemente al azar en cualquier parte. Así, cada ente pertenece a un lugar propio que se determina por el carácter pragmático de lo a la mano y por su remisión a la totalidad de útiles en el mundo circundante. Pero además cada ente se encuentra en una zona (*Gegend*) dentro de la cual son posibles los lugares propios de los útiles. La zona debe ser previamente descubierta para encontrar el lugar propio del útil. Por ejemplo, la zona y el lugar propio de los libros está en el horizonte de la biblioteca y sus estantes; el de las prendas de vestir en el armario y el de los alimentos en la cocina. De manera que, los libros, las prendas y los alimentos tienen su lugar propio, desde una zona en la que los entes se interrelacionan y pertenecen así a un espacio específico en cuanto útiles y comparecen en un mundo circundante para su cuidado.

El *Dasein* está en el mundo siempre en relación con los entes que comparecen dentro del mundo. Esta circunspectivamente descubriendo los entes a la mano y descubriendo el espacio. La espacialidad del *Dasein* se presenta como desalejacion y direccionalidad. Desalejar es desaparecer la lejanía, es acercamiento, pues el *Dasein* tiene una tendencia a la cercanía. De tal forma que lo más cercano no se presenta como lo que está a la menor distancia, sino que es lo que se haya

a mediano alcance, es decir, *lo más cercano es aquello de lo que se ocupa el Dasein*. Así se puede fácilmente pasar por alto lo más cercano desde el punto de vista de la distancia, por esta razón Heidegger señala que:

Para el que usa lentes, por ejemplo, tan cercanos desde el punto de vista de la distancia que los tiene “en su nariz”, este útil está más lejos, en su mundo circundante, que el cuadro de la pared del frente. Tan poco cercano es, que muchas veces por lo pronto nos resulta imposible encontrarlos. (...) Esto también vale, por ejemplo, de la calle, el útil para andar. Mientras uno camina, la va tocando a cada paso; ella parece lo más cercano y real de todo lo a la mano; en cierto modo se desliza bajo una parte de nuestro cuerpo, bajo las plantas de los pies. Y sin embargo está más lejos que el conocido que, al caminar encontramos “en la calle” a la distancia de veinte pasos⁴⁶.

Lo más cercano para el *Dasein* es entonces lo inmediatamente a la mano en la circunspección. Aquello que comparece no a la menor distancia física respecto al *Dasein*, sino en la ocupación del estar-en-el-mundo. El *Dasein* como estar-en-el-mundo es espacial en el modo del descubrimiento circunspectivo del espacio, pues en todo momento tiene un comportamiento des-alejante respecto del ente que así le sale espacialmente al encuentro. A su vez, el *Dasein* tiene el carácter de la direccionalidad, pues el ocuparse circunspectivo es un des-alejar direccionado. De esta direccionalidad provienen las direcciones fijas hacia la derecha y la izquierda que permiten orientarse dentro de un mundo a la mano. Des-alejación y direccionalidad determinan, en cuanto caracteres constitutivos del estar-en, la espacialidad del *Dasein*.

El *Dasein* por su estructura fundamental al estar-en-el-mundo, ya ha descubierto un espacio, pues al dejar que el ente intramundano comparezca ha abierto un espacio y tiene una comprensión y familiaridad con los entes que comparecen en el mundo circundante. Esta espacialidad se absorbe en la circunspección y en la no llamatividad, pero puede hacerse temática por ejemplo en la construcción y en

⁴⁶ Ibid., pág. 128.

la arquitectura, pues en el construir del constructor y el diseñar del arquitecto el espacio es tema de investigación y de ocupación primordial. El espacio queda descubierto de modo que se piensa la forma de los objetos, el lugar que ocupan, las medidas y las dimensiones. En el descubrimiento acircunscriptivo del espacio, el mundo no es precisamente un mundo circundante, pasa a ser un mundo natural en el que hay un conjunto de útiles o cosas extensas que están-ahí. Con el mundo natural hay una desmundización de los entes a la mano.

El espacio no se identifica con los objetos corpóreos, no es un fenómeno de la *res extensa* y tampoco se identifica con la *res cogitans*, pues no es un fenómeno subjetivo. Con el concepto de espacio (*Raum*) Heidegger se refiere a un espacio vital (*Lebensraum*) en el que el *Dasein* se encuentra y en el que se desarrollan sus actividades cotidianas. Así, el espacio del *Dasein* se diferencia del espacio físico de los objetos. En el espacio del *Dasein* cada ente ocupa un lugar propio y desempeña una función específica porque el *Dasein* hace posible una relación de sentido entre el conjunto de entes intramundanos que comparten el espacio. Heidegger señala que “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien ‘en’ el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio”⁴⁷. Es por esto que el espacio solo puede concebirse a partir del mundo circundante y a partir del fenómeno de la mundaneidad.

⁴⁷ Ibid., pág. 132.

3. CONCLUSIÓN

Finalmente, se concluye que el concepto de mundo en *Ser y Tiempo* se comprende desde la crítica a la dualidad entre el sujeto y el objeto propia de la filosofía cartesiana, que identifica al mundo con la extensión y explica la extensión desde el concepto de sustancia. Se comprende desde el cuestionamiento de Heidegger a Kant acerca de la necesidad de justificar la existencia del mundo exterior por parte de la filosofía, pues Heidegger considera que no hay un sujeto separado del mundo que luego se pregunta por la existencia del mundo exterior y la justifica, pues desde la analítica existencial el *Dasein* es un ser que está en el mundo de manera originaria. La crítica a la posición de Descartes y Kant muestra que el mundo para Heidegger no es la totalidad de los entes existentes, sino el horizonte de manifestación de los entes que comparecen en relación con el *Dasein*.

Se concluye que el mundo en la ontología de Heidegger se comprende desde la diferenciación de tres niveles de trascendencia del *Dasein*, dos niveles que se refieren al ente intramundano concebido no como el ente que “esta-ahí” (*Vorhandenheit*), sino como el ente a la mano (*Zuhandenheit*) que tiene un sentido y una significatividad, y un tercer nivel que se refiere al mundo como horizonte de manifestación del ente intramundano. De los cuatro sentidos en que se utiliza el concepto de mundo: mundo como totalidad, mundo regional, mundo circundante y el fenómeno de la mundaneidad; Heidegger se concentra en el análisis del mundo circundante y de la mundaneidad del mundo circundante. Para Heidegger mundo y *Dasein* están siempre vinculados, pues el *Dasein* es un ente que está en el mundo, su sustancia es la existencia y como existente su estructura fundamental es estar-en-el-mundo. El *Dasein* está en un mundo circundante y en un espacio ontológico que comparte con los entes a la mano que tienen un sentido y remiten a la totalidad respeccional de los entes del mundo circundante para dar origen al fenómeno de la mundaneidad.

Se concluye que el concepto husserliano de *Lebenswelt* es el elemento fundamental que incorpora Heidegger a la interpretación ontológica del fenómeno de la mundaneidad del mundo. Pues el mundo de la vida como horizonte de la posible experiencia de los entes en la conciencia, según el principio de la correlación que siempre se mantiene entre el hombre y el mundo, es aquel contexto que permite entender el ente en su significatividad y como tal permite hablar del fenómeno de la mundaneidad del mundo circundante. Desde la fenomenología del mundo se concluye que el mundo en la filosofía se presenta como el tema de mayor importancia, pues es a partir del mundo como se puede comprender el ser del ente que se encuentra en el mundo mismo. El tema del mundo es el más trabajado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, y tiene más relevancia incluso que el tema de la pregunta por el sentido del ser, aunque para Heidegger este último es el objetivo de su trabajo filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

DESCARTES, René. *Discurso del método*. Trad. Risieri Frondizi. Madrid: Alianza Editorial. 1995.

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Alianza Editorial. 2002.

DESCARTES, René. *Meditaciones Metafísicas*. Trad. López, E. y Graña, M. Madrid: Editorial Gredos. 1997.

FINK, Eugen. *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*. Trad. Cristóbal Holzapfel, con la asesoría de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkenmeyer, Carlos Calvo y Gonzalo Parra. Revista Observaciones Filosóficas. Nº 12. 2011.

GIUBILATO, Giovanni Jan. *El camino a la libertad. Eugen Fink y el principio de la fenomenología*. Franciscanum 167, Vol. lix. 2017. pp. 23-50.

HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*. Trad. Arturo Leyte Coello. Alianza Editorial. 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta. 2014.

HELD, K. *La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger*. Traducción del alemán autorizada por el doctor Klaus Held: Hernando Hincapié Herrera Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas y Pedro J. Aristizábal Hoyos Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira. Anuario colombiano de fenomenología. Volumen 1. 2007. 27-37.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962. pág. 199.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. IRIBARNE. Buenos Aires: Prometeo. 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traductor, P. Ribas. Taurus. 2005.

RESTREPO, Daniel Herrera. *Husserl y el mundo de la vida*. Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu. 52.153. 2010, 247-274.

VIGO, Alejandro. *Mundo como fenómeno, Aspectos metodológicos en el análisis Heideggeriano de la mundanidad del mundo en Sein und Zeit*. Arqueología y aleteiología. Y otros estudios heideggerianos. Biblos. Estudio 3. 2008. 59-86.