

# El comprender y la mundaneidad del mundo

## Understanding and worldliness of the world

## O compreender e a mundanidade do mundo

Dr. Italo Debernardi Cárcamo<sup>1</sup>

Recibido: 21 de agosto de 2018 · Aprobado: 22 de septiembre de 2018

### Resumen

Se analiza el comprender en cuanto modo existencial fundamental de la aperturidad del *Dasein*. Para ello se examina la determinación heideggeriana del fenómeno del mundo y del estar-en-el-mundo. El trabajo muestra la originalidad del proyecto de fenomenología hermenéutica de Heidegger en cuanto superación de los supuestos metafísicos modernos de la fenomenología husserliana.

**Palabras clave:** Heidegger – aperturidad – fenomenología hermenéutica – estar-en-el-mundo – comprender

### Abstract

The paper analyzes understanding as fundamental existential way of Dasein's disclosedness. For that, it examines the Heideggerian determination of the phenomenon of the world and of Being-in-the-world. It shows the originality of Heidegger's project of hermeneutic phenomenology in overcoming the modern metaphysical assumptions of Husserlian phenomenology.

**Keywords:** Heidegger - Disclosedness - hermeneutic phenomenology - Being-in-the-World - Understanding.

### Resumo

Analisa-se o compreender quanto modo existencial fundamental da aberturidade do Dasein. Para aquilo, examina-se a determinação heideggeriana do fenômeno do mundo e do estar-no-mundo. O trabalho mostra a originalidade do projeto de fenomenologia hermenéutica de

<sup>1</sup> Chileno. Doctor en Filosofía por la PUCV y Paris 8. Licenciado en Filosofía por PUCV. Académico de la Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile. Contacto: italodebernardi@hotmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2685-0615>.

Heidegger na medida em que ultrapassa os supostos metafísicos modernos da fenomenologia husserliana.

**Palavras-chave:** Heidegger – abertura – fenomenologia hermenêutica – estar-no-mundo – compreender

## 1. Introducción

Sabido es que la pregunta rectora en *Ser y Tiempo* y, a juicio de Heidegger, la pregunta filosófica fundamental –y sin embargo, al mismo tiempo, la más intempestiva– no es otra que la pregunta por el ser. La cuestión acerca del ser, o más exactamente la cuestión acerca del sentido de ser, es aquella pregunta que, aunque constantemente soslayada, omitida, olvidada o derechamente negada, se mantiene omnipresente en toda la historia de la filosofía desde su mismo origen, aunque sea sólo de modo latente e implícito, pero de ningún modo inactiva o inoperante. Ahora bien, sabido es también que la pregunta ontológica fundamental está en correlación y depende, al menos en su planteamiento, de la pregunta por el ser de un ente en particular, cuya peculiaridad consiste en tener una relación de ser con su ser, es decir, en que a él *le va* en su ser este mismo ser. En otras palabras, la pregunta por el ser implica plantear previamente la pregunta por el ser que está originariamente abierto a sí mismo, a su propio ser, y que por tanto tiene una primacía óntico-ontológica respecto de los demás entes. Este ente o ser es, claro está, el hombre o, mejor dicho, este ente lo es en cada caso cada hombre, cada individuo –en terminología heideggeriana, cada *Dasein*–.

De este modo, la ontología fundamental que propone Heidegger, que a su vez es una fenomenología hermenéutica o hermenéutica fenomenológica<sup>2</sup>, ha de pasar por una analítica del *Dasein*, una analítica

<sup>2</sup> Grondin ha pensado la co-pertenencia y la relativa competencia que existe en *Ser y Tiempo* entre estos tres términos: fenomenología, ontología y hermenéutica, poniendo el acento en esta última. En efecto, Heidegger forzaría a la fenomenología a comprometerse y decidir cuáles son los fenómenos que debe privilegiar y por

de la existencia o del existir del *Dasein*, esto es, ha de comenzar por la mostración fenomenológica de las estructuras de ser del existir del *Dasein*, existir en que consiste su propio ser.

El presente artículo analizará una de estas estructuras de ser del existir del *Dasein*, a saber, el comprender en cuanto modo existencial fundamental de la aperturidad del *Dasein*. Ello obliga a exponer primero la determinación heideggeriana del fenómeno del mundo y del estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]<sup>3</sup>, con lo cual de paso explicaremos también el distanciamiento de Heidegger respecto de los supuestos metafísicos modernos de la fenomenología husserliana.

Ahora bien, hablar de la omnipresencia latente de la cuestión acerca del ser significa sostener que aunque esta cuestión nunca se aborde ni llegue a plantearse explícitamente como pregunta, permanece sin embargo siempre como problema y, por consiguiente, implica también afirmar que, en su explicar los entes, en su responder a la pregunta por la entidad de los mismos, toda filosofía ha presupuesto una u otra concepción del ser, ya sea de manera explícita o no. Esto no es extraño, como quiera que el pensar filosófico siempre piensa el ser del ente. Lo extraño quizá, o al menos lo asombroso lo digno

qué. Ahora bien, al responder que aquel fenómeno es aquello que pertenece en forma esencial a todo lo que aparece, otorgándole sentido y fundamento, pero que él mismo no aparece sino que se encuentra inmediata y regularmente disimulado —precisamente para que aquellos otros fenómenos puedan aparecer—, pondría al descubierto que la aporía de la fenomenología es en el fondo la misma de la ontología, a saber: la inapariencia de su “objeto”. Y es precisamente de esta aporía que la hermenéutica del *Dasein* sacaría a la ontología fenomenológica, pues aquél ser que tiene la primacía óntico-ontológica, por cuanto a él le va en su ser este mismo ser, es en sí mismo hermenéutico (cf. Grondin 79ss).

<sup>3</sup> A pesar de que desde Gaos esta expresión se traducía habitual y literalmente como “ser-en-el-mundo”, hemos optado por la traducción de Rivera que, como él mismo apunta como justificación, subraya mejor el aspecto existencial de esta estructura del ser del *Dasein*, y no el aspecto esencial de la misma, como ocurre con la traducción literal (cf. n p.79 en Heidegger 1997). Por cierto que esta traducción tiene la desventaja de que el “estar-en” tiene una inevitable connotación espacial que no mienta la expresión heideggeriana, pero en el contexto queda claro que este “estar-en” no es un estar en el espacio, sino que señala el acto de ser, el “estar-siendo-en-el-mundo”. Por lo demás, Aspiunza, a pesar de señalar esta limitación de la traducción propuesta, opta por ella en su traducción de los Prolegómenos (cf. Heidegger 2006 n 18 196).

de pensar –es que este pensar que se pregunta por el ser del ente no haya devenido siempre explícitamente un pensar el ser en cuanto tal. De todos modos, en toda filosofía siempre se deja ver, como a través de resquicios, una manera de entender el ser o al menos una que prima por sobre un acoplamiento residual de concepciones heredadas que permanecen igualmente impensadas. Así, por ejemplo, hoy sabemos que– aunque la pregunta por el ser no sea un problema del cual se ocupe mayormente Husserl, sin embargo, de una u otra manera esta cuestión aparece en su filosofía, y en particular a propósito de los modos de ser de la conciencia se deja entrever una concepción del ser.

Puedo ver el color, no el ser coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el ser liso. Puedo oír el sonido, pero no el ser sonoro. El ser no es nada que esté dentro del objeto, ninguna parte suya, ningún momento inherente a él; ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en absoluto, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba. Pero el ser tampoco es nada que esté fuera de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, en sentido real una “nota” en absoluto. (...) El ser no es en absoluto nada que pueda ser percibido (Husserl 658).

Este es uno de esos resquicios. Claramente aquí se están sacando las últimas consecuencias de la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real, con lo que se está tomando una postura y decisión respecto del ser. Heidegger lo vio claramente, y precisamente en un pasaje como éste ve el constante dársenos del ser, y con ello la tarea de una auténtica filosofía fenomenológica, al tiempo que ve también las limitaciones de la fenomenología husserliana. En gran medida, es la puesta al descubierto de estas limitaciones internas y de los presupuestos incuestionados de la filosofía de su maestro lo que mueve a Heidegger hacia una comprensión completamente nueva de la tarea de la fenomenología y hacia su transformación en ontología.

## 2. De la fenomenología husserliana a la fenomenología hermenéutica

Heidegger reconoce el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia como uno de los grandes logros de la fenomenología husserliana. La intencionalidad implica la trascendencia de la conciencia, su ir más allá de sí misma. La conciencia es siempre “conciencia de”, se refiere siempre a algo, se dirige a algo. Intencionalidad es “referencia a”, es el estar dirigido siempre a las cosas propio de la conciencia, constitutivo de ella. Sin embargo –y aquí se juega nada menos que la posibilidad y decisión de superar no tan sólo la filosofía husserliana sino toda la metafísica moderna o, por el contrario, de seguir presos de ella–, todo está en cómo entendamos esta trascendencia y correspondientemente aquello hacia lo cual se dirige la conciencia. Si entendemos esto último como un objeto, situado “ahí delante” del sujeto o de su conciencia, entonces inmediatamente, aunque sin darnos cuenta, estamos poniendo una separación tal entre la conciencia y aquello hacia lo cual tiende que, como en el caso de Husserl, se nos puede transformar en un abismo, a saber: el abismo entre la inmanencia de la conciencia y sus vivencias, de un lado, y la trascendencia de un objeto que es siempre una cosa externa, del otro. Con esto estamos negando el carácter constitutivo y positivo que tiene la intencionalidad de la conciencia, y lo estamos reduciendo a un simple acto ilusorio condenado desde el comienzo al fracaso. Dicho en términos más cercanos a Heidegger, no estaríamos comprendiendo la intencionalidad de la conciencia como la apertura radical y originaria a los entes del mundo y constitutiva del ser hombre, sino que, por el contrario, estaríamos entendiendo esta intencionalidad y la trascendencia que le es propia tan sólo en oposición a la inmanencia de la misma conciencia, frente a la cual siempre aparecerá como inferior, como un puro tender hacia algo que la conciencia jamás puede alcanzar. En otras palabras, seguiríamos atrapados en la división cartesiana de la realidad entre dos sustancias: la *res cogitans* y la *res extensa* y, asimismo, en el consiguiente problema o pseudoproblema de cómo establecer la relación entre dos sustancias respecto de las cuales de entrada se ha supuesto

que no tienen nada en común<sup>4</sup>. En Husserl se mantiene y perpetúa la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*, y se deja aún sin pensar en qué sentido se dice que ambas, pese a la radicalidad de su oposición, son sin embargo sustancias; es decir, se olvida preguntar por el modo en que se predica el ser de ambas, con lo cual también la diferencia queda sumida en la falta de claridad y distinción. Luego, no es extraño que una de las dos sustancias –la pensante– se comprenda a partir de la otra, negándole en definitiva realidad, o bien malinterpretando su realidad. Para contrastar cuán lejos se encuentra Heidegger de esta posición metafísica, recuérdese tan solo su insistencia en que no hay que malinterpretar el *Dasein* como un ente que tiene el modo de ser de los entes que simplemente están-ahí, es decir, que tienen el modo de ser que denomina *Vorhandensein* o *Vorhandenheit*, así como también su correspondiente diferenciación entre las categorías de estos entes y los existenciales, esto es, las “categorías” del *Dasein*, las cuales apuntan a estructuras del existir y no a propiedades.

Hemos dicho que Heidegger concuerda en principio con Husserl en relación al concepto de intencionalidad, y especialmente a como éste aparece en las *Investigaciones lógicas*. Y, a decir verdad, en cierto modo Heidegger es más fiel a este descubrimiento husserliano de lo que lo será el mismo Husserl, quien, como ya señaláramos, terminará por pensar la diferencia entre la conciencia y su objeto, o, más aún, entre la conciencia y el mundo, como un abismo.

No es de extrañar entonces que Heidegger se distancie de su maestro, pues la filosofía de este último permanece sometida al dominio de los supuestos de la metafísica moderna y a su concepción del hombre como sujeto. Esta dependencia respecto de la metafísica moderna,

<sup>4</sup> “¿cómo es posible que esta esfera de posición absoluta, la conciencia pura, separada de toda trascendencia por un abismo absoluto, al mismo tiempo se una con la realidad en la unidad de un hombre real, el cual, en cuanto objeto real, tiene lugar en el mundo? ¿Cómo es posible que las vivencias constituyan una región de ser pura y absoluta y al mismo tiempo tengan lugar en la trascendencia del mundo?” (Heidegger 2006 134).

y de manera especial respecto de su origen cartesiano, se radicaliza en la obra de madurez de Husserl, al punto que ésta en muchos aspectos puede ser vista como una consumación de la metafísica de la subjetividad que se inicia con Descartes. De ahí que el distanciamiento de Heidegger de la filosofía de Husserl va a la par con una crítica a los supuestos cartesianos de toda la metafísica moderna. Por esto debemos cuidarnos de ver en la analítica existencial del *Dasein*, o aún en el mismo concepto de *Dasein*, algo así como la más extrema radicalización de la metafísica de la subjetividad. El *Dasein* no es una radicalización del sujeto moderno, es más, el *Dasein* simplemente no es un sujeto.

Para esclarecer esto último es necesario abordar el carácter hermenéutico del *Dasein*, pero antes debemos volver sobre la intencionalidad y exponer cómo la entiende Heidegger incluso antes de *Ser y tiempo*. En primer lugar, Heidegger enfatizará que la conciencia en tanto *conciencia de* no es primeramente conciencia de algo determinado, sino conciencia de mundo, es decir, la intencionalidad de la conciencia no sólo abre al hombre, entendido como *Dasein*, a los entes, sino al mundo dentro del cual se dan estos entes y también el mismo *Dasein*. Husserl también ve esto, a saber, que la conciencia de algo –de un objeto, diría– trae aparejada indisolublemente la conciencia de mundo: en la presentación del fenómeno se nos “apresenta” el mundo. Pero para él la conciencia primaria o fundamental es la del objeto; lo primero es la percepción del objeto. En segundo lugar, y en correlación con lo anterior, para Heidegger la conciencia ni siquiera en tanto que conciencia de algo determinado es conciencia de un objeto, pues no se dirige nunca a algo absolutamente otro o ajeno a ella, sino siempre –ya que el mundo es lo primero– a un ente intramundano, es decir, a un ente que se da en el mundo hacia el cual nos abre originariamente la intencionalidad de la conciencia y dentro del cual siempre estamos. Los “objetos” de la conciencia no son tales, no son objetos en sentido estricto, puesto que no son entes aislados, es decir, “desmundaneizados”. De ahí que el recurso metódico de la *epojé* husserliana desvirtúe a *radice* los fenómenos de la conciencia y sus “vivencias”, y a la par el del mundo.

En fin, uno de los supuestos fundamentales que Heidegger critica a Husserl y, que como tal, está implícito en lo que hemos expuesto hasta aquí, es lo que denomina la ilusión fenomenológica, que consiste en que la fenomenología se considere a sí misma, en cuanto conocimiento teórico, como actividad humana básica y ejemplar, prejuicio que supone otro, a saber: la creencia en la primacía de la intuición –en la cual se sustenta el conocimiento teórico– como modo de acceso privilegiado a los fenómenos. Para Heidegger, en cambio, en nuestra experiencia fenoménica lo primero no es la intuición o percepción sensible, la cual supondríamos pura y sobre la cual, acto seguido, se fundarían los actos categoriales. Lo primero es lo que llama una percepción plena, una “intuición categorialmente determinada”. Sólo después se puede distinguir lo sensible y lo categorial. Pero esta distinción que se da en el plano del análisis teórico no es una distinción real, esto es, una distinción que se dé en la percepción real y efectiva; de modo que cuando la fenomenología, guiada por la idea del “ojo puro”, aísla cada uno de estos momentos, termina por tergiversar y perder el fenómeno.

Más bien, el conjunto pleno de las intenciones de ese enunciado se lleva a cabo intuitivamente sólo en un acto fundado, es decir, en un acto de percepción sensible atravesado de actos categoriales. Eso significa que la intuición concreta, expresamente dadora del objeto, jamás es una percepción sensible aislada, de un solo nivel, sino siempre una intuición de varios niveles, es decir, una intuición determinada categorialmente. Sólo esta percepción plena, de varios niveles y categorialmente determinada, constituye la compleción posible de un enunciado que da expresión de ella (Heidegger 2006 94-95).

Dejemos de momento de lado en este pasaje lo relativo a los enunciados y su compleción por medio de la percepción plena y quedémonos por ahora con lo que nos dice acerca de la percepción. Lo primero, no es la percepción pura, porque jamás hay algo así como pura percepción de un ente; lo primero es una percepción plena, esto es, una percepción ya atravesada por las categorías o *actos categoriales* (Aspiunza 78-79), ya por el solo hecho de que no hay algo

así como una percepción aislada o percepción de un objeto aislado, entresacado o desmarcado de aquella totalidad en la que se nos da. Por cierto, este tema tiene claramente una raigambre kantiana; sólo que estos actos categoriales a los que se refiere Heidegger ya no serán entendidos como actos del entendimiento, sino que las determinaciones categoriales estarán dadas previamente por aquella totalidad en que se nos dan los fenómenos, y en la que, gracias a esas mismas determinaciones, se nos dan dotados ya de significado. Pues bien, esta totalidad significativa es precisamente lo que Heidegger entiende, desde antes de *Ser y tiempo*, como mundo.

### 3. El mundo y el carácter mundano de los entes

Entramos así de lleno en un tema indisociable de la comprensión. Ya desde muy temprano, en sus lecciones del semestre de posguerra de 1919, Heidegger está interesado en determinar este carácter *a priori* del mundo. En ellas pone como ejemplo la evocación de una vivencia suya y de sus alumnos, la de entrar en el aula y ver la cátedra del profesor (cf. Heidegger 2005 85ss.). Ante la pregunta “¿qué ‘veo’?”, “¿qué es lo que ve cada uno de los que entra?”, no podemos decir que vemos unas formas –superficies que se entrecortan en ángulo recto– y un color, y que a partir de ahí –sin saber cómo ni con qué derecho–, de modo muy cartesiano, juzgo esas formas como dos cajas montadas una sobre la otra, luego como pupitre y después como pupitre académico, con lo que finalmente llego a la cátedra<sup>5</sup>. Evidentemente una tal progresión

<sup>5</sup> Resulta inevitable pensar en el celeberrimo ejemplo de los autómatas de las Meditaciones metafísicas. Descartes señala que, al ver pasar unos hombres por la calle desde la ventana, afirma que ve hombres; y entonces se pregunta “¿Quid autem video praeter pileos & vestes, sub quibus latere possent autómata? Sed judico homines esse” (Descartes 32). Como se ve, el acto de juzgar llega tarde. La pregunta misma de Descartes revela que su concepción de la percepción no hace justicia al fenómeno. Si hubiera sido completamente consecuente con ella, ni siquiera habría podido afirmar que “ve” en sentido estricto “sombrosos” y “vestimentas”, sino tan solo ciertas formas y colores que juzga que son sombrosos y vestidos, y “luego”, que estos son portados por hombres de verdad. Pero, claro está, aparte de absurda, tal progresión tergiversa el fenómeno, pues no hay algo así como una percepción pura a la cual se le añadan distintos juicios.

en la percepción desde las formas simples y los colores a la cosa con significado es absurda e imposibilitaría toda percepción. Antes bien, lo que ocurre es que “yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada” (Id. 86). Pues bien, Heidegger continúa con su “experiencia” y supone ahora que quien entra ya no es un alumno ni un profesor, sino un labriego, es decir –y esto que por obvio parece ser insignificante es, sin embargo, muy importante–, alguien que suponemos no está *familiarizado* con la universidad y el mundo académico. Al repetir la pregunta “¿qué es lo que ve?”, seguramente ya no podremos decir “una cátedra”. Pero difícilmente este hombre vería tan solo una caja, ni menos aún un trozo de madera, sino que muy probablemente vería “el puesto del profesor”. Extremando aun más la experiencia, Heidegger propone que ahora imaginemos que quien entra ya no es ni alumno ni labriego, sino un “negro senegalés”, que ya no tenga ninguna familiaridad con el mundo al que pertenece la cátedra (y que por lo visto se sobreen- tiende que ha de ser un hombre primitivo). En este caso resulta difícil saber qué es lo que vería: “Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras” (Id. 88). A pesar de que se pueda cuestionar si es posible aún una experiencia tan pura como la que Heidegger termina proponiendo, lo importante es que incluso en este último caso se seguiría viendo la cátedra desde un mundo significativo, y en cualquier caso, incluso si ésta es vista por el hombre primitivo como “algo con lo que no sabría qué hacer”, de ningún modo estaría viendo algo que simplemente existe, un simple objeto. En este sentido la “extrañeza instrumental” sigue siendo un significado, tanto como el de cátedra.

En la vivencia del ver la cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además [73] se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado

siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mundea*» [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale» [*es wertet*] (Heidegger 2005 88).

*Todo es mundano*, es decir, se nos da inmediatamente dentro de una totalidad significativa y respeccional, en la que el significado de cada cosa remite al de las demás. Ahora bien, la expresión “mundear” es ciertamente más fuerte. Por cierto, el mundear de la cátedra no significa que ella cree mundo; su mundear es su traer consigo todo ese mundo al que pertenece, congregarlo. Este mundo es un mundo espacial y temporal, pero es también el mundo significativo en el que familiarmente vivimos nuestra vida cotidiana. Su familiaridad es tal que la mayor parte del tiempo no nos percatamos de él, simplemente vivimos en él. El mundo circundante no se percibe, se vivencia. Y esto último es fundamental, pues la preocupación de Heidegger es en todo momento exponer, mostrar, dar cuenta de la vida misma, pero siempre desde ella misma; mostrar la vivencia en cuanto vivida, no sólo en cuanto pensada, y menos que nada en cuanto objetivada.

Esta totalidad significativa y respeccional que es el mundo es por ello mismo un fondo o un horizonte de comprensibilidad, cuestión que queda de manifiesto en las tres situaciones del ejemplo que da Heidegger: la del alumno o profesor, la del labriego y la del hombre primitivo. Esto significa que con el mundear de las cosas se alude a esa estructura significativa de la realidad que comparece junto con las cosas mundanas, o si se quiere intramundanas. En otras palabras, el mundo tiene una estructura y es articulado. Y lo que articula el mundo es el lenguaje. Es por esto que antes, en una de las citas, se hablaba del “conjunto pleno de las intenciones de un enunciado”, y se decía de éste que sólo se lleva a cabo en un acto de percepción plena, es decir, en el acto de una percepción que ya está categorialmente determinada, y que lo está no en uno sino en varios niveles.

Este lenguaje o discurso se aprende en el uso, y ya que él es lo que articula el mundo, esta cuestión es fundamental para entender el fenómeno del mundo. Así, frente al problema de la falta de referencialidad objetiva de los términos sincategoremáticos con el cual se enfrentó

Husserl, podemos decir que tanto estos términos como los categorématicos, sólo en el contexto concreto en que se usan adquieren su significado, sólo son comprendidos a partir de este contexto, a partir de la *comprensión* del mismo. Pero con la palabra “contexto” no nos referimos aquí tanto a las circunstancias concretas en que son utilizados estos términos y en que son proferidos expresiones y enunciados completos. Con este término nos referimos antes bien al sistema propio de la lengua, el cual tiene sus propias reglas intrínsecas (su lógica interna) por las cuales se rige el hablar de quienes hablan esa lengua. Es este sistema de la lengua, entonces, el que da significado a cada término, a las expresiones y a los enunciados.

Quienes hablan una lengua articulan el mundo desde ella, viven *en* ella. De ahí que sea fundamental para entender el fenómeno del mundo o, mejor aún, del estar-en-el-mundo, tener claro que el lenguaje se aprende en el uso cotidiano; pero en uno tal que no es tanto un uso que hacemos del lenguaje –a modo de instrumento–, cuanto más bien un uso familiar del lenguaje *en* y *desde* el que somos, puesto que no tenemos mundo fuera del lenguaje. El mundo es significativo porque las cosas se nos dan ya inmersas en la trama significativa del sistema lingüístico. No es que primero tengamos una percepción sensible pura y que luego añadamos a esta el o los conceptos. Lo primero es el mundo en el cual el hombre *ya* se encuentra y en el cual las cosas *ya* están articuladas con un significado u otro, dependiendo del mundo al cual pertenezcan.

Hay así una anterioridad del mundo. Este tiene el carácter de lo *a priori*. El mundo se revela como el horizonte en el cual se dan enmarcadas las cosas, las que por ello son radicalmente mundanas<sup>6</sup>. Pero este horizonte en el cual nos movemos no se nos da cotidianamente de modo explícito; no se nos presenta al modo en que se nos dan las cosas intramundanas. Su presencia o presentación pasa desaperci-

<sup>6</sup> En el comparecer de las cosas intramundanas, el mundo “está siempre ya presente [Anwesende]”, es más, las cosas surgen “de la ya-presencia del mundo” (Heidegger 2006 246-247).

bida porque es latente o subyacente; pero también es primaria, pues posibilita la presentación de las cosas<sup>7</sup>.

#### 4. La comprensión como comprensión del ser

Antes de proseguir con la determinación del fenómeno del mundo y del estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*] es preciso demorarnos en la noción de “comprensión” [*Verstehen*]. También ella aparece tempranamente, en las lecciones que Heidegger diera en los años previos a la publicación de su obra fundamental<sup>8</sup>. Pero ciertamente no es hasta *Ser y tiempo* que este concepto adquiere la claridad terminológica y la radicalidad ontológica que Heidegger le asigna. A esta tarea dedica íntegro el importante §31; sin embargo, puesto que Heidegger llama comprender a una de las dos “formas constitutivas de ser el Ahí” (Heidegger 1997 157) del *Dasein*, esto es, constitutivas de la aperturidad esencial [*Erschlossenheit*] del *Dasein* en que consiste su mismo ser, inevitablemente, entonces, ya ha dicho en los párrafos previos de la misma obra bastante sobre el comprender. Así, por ejemplo, ya en el § 4 nos encontramos con este importante pasaje:

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de*

<sup>7</sup> Sobre el carácter no objetual del mundo cf. Heidegger (2006 242-243).

<sup>8</sup> Así, Aspionza (81-82) destaca que ya en las lecciones de 1923 Heidegger define el comprender como “el estar despierto del existir para consigo mismo” (Heidegger 1999 33), y en las de 1925 como la “realización de ser [del] estar abierto”, como un “encontrarse que descubre” (Heidegger 2006 355-356).

*ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico (Heidegger 1997 35).

Hemos escogido este párrafo y lo hemos citado en forma íntegra no sólo porque sea una de las primeras apariciones del comprender en esta obra, sino por la clara densidad con que en él están resumidos y anunciados muchos de los aspectos que Heidegger desarrollará más adelante. Aquí ya aparece la comprensión como comprensión del ser y –en especial en la frase destacada– como un existencial, esto es, como una estructura esencial del ser del *Dasein* en tanto que existencia, aun cuando no se utilice este término. Pero, además, aquí se anticipa claramente que no se puede dissociar la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio ser de la comprensión que el mismo *Dasein* tiene del ser. Esto queda claro en la nota del *Hüttenexemplar*: “Pero, ser, aquí, no sólo en cuanto ser del hombre (existencia). Esto resultará claro por lo que sigue. El estar-en-el-mundo encierra *en sí* la relación de la existencia con el ser en total: comprensión del ser” (Heidegger 1997 35).

Lo que parece ser un salto lógico ilegítimo, en verdad no es tal. Efectivamente Heidegger está hablando de la relación de ser que tiene el *Dasein* con su propio ser y luego concluye que la comprensión de ser, es decir, del ser a secas, o “en total” como dice la nota, es una determinación de ser del *Dasein*. Pero más allá de la aparente falta de rigurosidad lógica, lo que sucede es que la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio ser, como también queda claro a partir de la nota, está comprendida en la comprensión del ser, pero claro, no al modo de un simple caso. Porque el *Dasein* está abierto constitutiva y originariamente al ser, porque en cuanto estar-en-el-mundo tiene una relación de ser con el ser en total, puede estar abierto a su propio ser, tener una relación de ser con su propio ser. Pero también hay que precaverse de creer que hay algo así como una anterioridad en el orden de fundamentación. Comprender el ser es también comprenderse en su propio ser y, a la vez, sólo un ser abierto a su propio ser podría estar abierto al ser en total.

Otro aspecto que salta a la vista en este pasaje es que la comprensión de ser a la que alude Heidegger no es una comprensión teórica. Claramente no es así como estamos dirigidos primariamente al ser, ya sea

el de los entes, el de los demás o el cada vez mío. Comprensión de ser es aquí una relación de ser, pero una tal que es originaria y por tanto cotidiana. Al inicio hacíamos hincapié en que en toda filosofía siempre hay una comprensión o concepción del ser, que lo que define a toda posición filosófica fundamental es una postura frente al ser, una decisión que se ha tomado con respecto a la cuestión acerca del ser. Pero también afirmábamos que Heidegger denunciaba en la fenomenología la ilusión de creer que en general el conocimiento teórico –y ella en particular, en cuanto modo privilegiado de conocimiento teórico– sería el modo de acceso ejemplar de relacionarse con los fenómenos, de llegar a las cosas mismas. Y entonces Heidegger aparece reivindicando, no sólo frente a Husserl sino frente a toda la tradición filosófica, el trato cotidiano con los entes, con los demás y con nosotros mismos como un trato cotidiano y familiar con el ser de estos entes; trato originario y fundamental por ser él lo que posibilita y en lo que se funda toda otra relación o trato –también el teórico– con el ser. Este trato es un habérselas con el ser y es un trato práctico. El modo originario de estar-en-el-mundo es un modo práctico, pero no a-teórico ya que no carece de la teoría –no es insuficiente frente a ella–, ni por tanto tampoco pre-teórico, pues no está direccionado necesariamente a la teoría. Pero ésta, y por cierto también la *poiesis*, se fundarían en la praxis: serían algo así como modulaciones suyas. Por tanto, la teoría no se opone a la praxis, y no puede oponérsele porque ella también es, a su modo, praxis: la praxis o quehacer teórico. Bien entendida, la teoría no sería o no debiera ser más que el modo supremo de la praxis, pero sin dejar de ser praxis, sin dejar atrás esa praxis originaria que es un habérselas con el ser. De este modo, la fenomenología que propone Heidegger, la fenomenología hermenéutica, debe atender a los fenómenos de esta praxis y mostrarlos desde sí mismos, tal como en ella se nos dan, “acompañando” a los fenómenos y no fijándolos de modo objetivante como algo que simplemente está-ahí, delante de nosotros.

Esta misma idea de que la filosofía como fenomenología hermenéutica debe mostrar el fenómeno tal como se muestra desde sí mismo, es la que está presente en los cursos anteriores a *Ser y tiempo*, en los que Heidegger, en vez de hablar de “fenomenología hermenéutica”

utiliza la expresión “hermenéutica de la facticidad”. En este título el genitivo “de” debe entenderse simultáneamente como un genitivo “objetivo” y “subjetivo”, si es que podemos despojar a estos términos de su carga metafísica y si es que de este modo siguen teniendo algún sentido. El “objeto” de la hermenéutica es la facticidad, la cual, como Heidegger aclara, no es la simple factualidad de los hechos o entes en tanto que se los considera como entes que están-ahí, sino el modo de ser propio del *Dasein*. El “objeto” entonces es la facticidad del *Dasein*, el que, así como no es nunca un sujeto, tampoco puede ser nunca un objeto de estudio de las ciencias. Entendamos entonces que cuando hablamos de genitivo objetivo hablamos del fenómeno que está en cuestión, del fenómeno del cual se trata y que debe abrirse de modo fenomenológico, esto es, desde sí mismo. Y, por otra parte, este fenómeno –el *Dasein* en su facticidad– es hermenéutico en sí mismo, es comprensor-interpretante y, por consiguiente, si esta exposición de su existir –su modo de ser– ha de ser verdaderamente fenomenológica, ha de ser a la vez hermenéutica. La hermenéutica de la facticidad, o la analítica hermenéutica del *Dasein*, no sólo está posibilitada por el carácter hermenéutico del propio *Dasein*, sino que se define como la interpretación que el propio *Dasein* hace de sí mismo. Pero con ello no se quiere decir que simplemente sea una auto-interpretación más del *Dasein*, situada al mismo nivel que tantas otras, pues la analítica hermenéutica del *Dasein* debe poner al descubierto al *Dasein* precisamente en su carácter comprensor-interpretante, es decir, debe introducirnos adecuadamente en el círculo hermenéutico en el que, por lo demás, desde siempre ya estamos. El existir del *Dasein* en que consiste su ser es en sí mismo autointerpretante: su vida misma es hermenéutica.

Esta sigue siendo la tarea de *Ser y tiempo*, y es la que aparece expresada en pasajes como el siguiente:

La interpretación fenomenológica deberá entregar al *Dasein* mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo. Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto (Heidegger 1997 164).

Esta apertura es aquella apertura originaria del *Dasein* al ser de la que ya hemos hablado; una apertura en la que consiste el propio ser del *Dasein*. Recordemos que Heidegger ya ha dicho que la “‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia” (Id. 67), con lo cual se está indicando que el existir es el modo propio y exclusivo de ser del *Dasein*, y que en rigor él no tiene esencia en el sentido de *essentia*, de un *quid*, de un contenido, ya que su ser es estar-fuera. Como aclara enfático en la nota marginal del *Hüttenexemplar*: “El *Dasein* existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la abertura del Ahí: ek-sistencia” (Id. 157).

Sin embargo, esto no debe hacernos creer que existe un afuera respecto de un adentro que sería previo y desde el cual el *Dasein* sale fuera de sí, entendiendo así esta “fueridad” como pura exterioridad. Esto significaría seguir creyendo que hay una mismidad previa, una naturaleza, una *essentia* que precede a su existir. En este sentido, hay que precisar que el término “*Dasein*” y en particular el “*Da*” nombra o, mejor dicho, señala en dirección a esa aperturidad, esto es, que el *Dasein* es siendo fuera, con lo que subrayamos el hecho de que desde siempre hay el “ex” del existir, el “ex” del ex-sistere, y que no se trata de un salir fuera desde un interior, como si el *Dasein* primero fuera y luego saliera de sí. Pero nuevamente hay que insistir: el existir del *Dasein* en tanto salir fuera no es una propiedad suya. Como dirá Heidegger, “El *Dasein* es su aperturidad [*Erschlossenheit*]” (Heidegger 1997 157)<sup>9</sup>.

Si lo que la fenomenología hermenéutica tiene que mostrar desde sí mismo es la aperturidad del *Dasein*, que es el mismo *Dasein*, entonces ello la sitúa en una singular posición, a medias entre el *actus exercitus* y el *actus signatus*, es decir, entre la ejecutividad del *Dasein* –en termino-

<sup>9</sup> Un poco antes ha dicho: “El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su “Ahí” [Da]... El “aquí y el “allí” sólo son posibles en un “Ahí”, es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del “Ahí”, ha abierto la espacialidad. Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión “Ahí” mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es “ahí” [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo” (Heidegger 1997 157).

logía aristotélica su *energeia* o “estar en obra”– y el acto –esta misma ejecutividad– signado, es decir aquel acto en el que se significa lo que ya ha acontecido en el ejercicio, en el acto ejercido. Aquel carácter ejecutivo del *Dasein* es su mismo existir en cuanto tener-que-ser. Esta difícil tarea es la que queda indicada en la en apariencia inocua expresión “acompañar” la aperturidad o apertura originaria del *Dasein* (cf. Heidegger 1997 164).

Ahora bien, esta aperturidad tiene sus modalidades que son las “dos formas constitutivas y cooriginarias de ser el Ahí” (Heidegger 1997 157), las que, a su vez, se articulan a partir del discurso [*Rede*]. Una es precisamente el comprender y la otra es la disposición afectiva [*Be-findlichkeit*]. Que sean cooriginarias significa que son co-constitutivas, es decir, que no se pueden reducir la una a la otra, lo que no quiere decir que se pueda dar la una sin o separada de la otra. Por el contrario, no hay disposición afectiva sin comprensión ni comprensión sin disposición afectiva, o como dice Heidegger: “La disposición afectiva tiene siempre su comprensión aún cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado” (Id. 166). Esto hace difícil hablar de una de estas estructuras de ser sin comprender la otra. Por cierto, una tal comprensión del temple anímico, esto es, en tanto que modo fundamental del existir del *Dasein*, no tiene nada de psicología. La disposición afectiva es aquí considerada ontológico-existencialmente como “un originario modo de ser del *Dasein* en el que éste queda abierto para sí mismo antes de todo conocer y querer” (Id. 160). Lo fundamental aquí es que el hombre siempre se encuentra dispuesto en uno u otro temple de ánimo, y que en él siempre se encuentra a sí mismo, y “se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado [*Geworfenheit*]”<sup>10</sup>; esto es, descubriendo afectivamente el mundo se encuentra y se encuentra entregado a sí mismo.

<sup>10</sup> “El término ‘condición de arrojado’ mienta la facticidad de la entrega a sí mismo” (Heidegger 1997 159).

Volviendo al otro modo existencial fundamental de la aperturidad, esto es, el comprender, sólo quisiéramos indicar la relación (si podemos hablar en términos de relación aquí) entre él y aquel existencial que Heidegger ha denominado el por-mor-de [*Worum-willen*]. Heidegger ha analizado este existencial en el §18 titulado *Condición respectiva y significatividad; la mundaneidad del mundo*. En él la estructura del por-mor-de aparece a propósito del carácter de ser de lo a la mano o ser del ente intramundano: la *Bewandtnis* o condición respectiva. Ella apunta al hecho de que el ser de lo a la mano tiene la estructura de la remisión. Todo lo a la mano remite a algo, no sólo a otra cosa a la mano sino más aún al para-qué de la utilidad o al en-qué de la empleabilidad (cf. Heidegger 1997 110). Así, el martillo no solo remite al clavo sino al martillar y éste está en respectividad con el clavar, y a su vez ambos con el construir. Hay así una totalidad respeccional [*Bewandtnisganzheit*] que antecede al ente a la mano y desde la cual se determina en cada caso su respectividad.

Pero la totalidad respeccional misma remonta, en último término, 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. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario "para-qué" es un por-mor-de [*Worum-willen*]. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser (Heidegger 1997 110-111).

Aunque la terminología y la comprensión se hayan perfeccionado, esta totalidad respeccional nos había aparecido antes en los análisis de la mundaneidad que Heidegger llevó a cabo en las lecciones de 1919. Recordemos el análisis de la experiencia del ver la cátedra. Si en el caso de la totalidad respeccional dentro de la cual se descubre el martillo ella se ordena finalmente al habitar del hombre, tratándose de la cátedra ella no sólo remite al libro, la pizarra, los cuadernos de apuntes, el plumón y todo lo que hay en la sala más los para-qué en juego, a saber: el dictar y el escuchar las lecciones. La condición respectiva de la cátedra, como la de cada uno de estos

entes a la mano, se ordena dentro de una totalidad respectcional y significativa que los antecede –a ellos y a su condición respectiva– y desde la cual adquieren su significado, en este caso el mundo académico del estudio y la investigación. Pero, finalmente, tanto el habitar como el investigar son modos de ser del *Dasein*, posibilidades de ser que toma su existir en cuanto estar-en-el-mundo, por lo que en ambos casos la totalidad respectcional en la que se descubre el ser de estos entes a la mano remonta a ese ente ejemplar que es el *Dasein*. ¿Ejemplar por qué? Ejemplar en cuanto él es el ente al que en su ser *le va* este mismo ser, y esto siempre quiere decir, en cuanto está abierto al ser.

## 5. Conclusión

Así como se ha querido ver en el carácter holístico, integrador y omniabarcante de la estructura del por-mor-de una ontologización de la praxis aristotélica<sup>11</sup> y de su realización plena –en cuanto *energeia*– en la *eudaimonía* como fin último, también podríamos ver el momento kantiano en esta fundamentación última de la condición respectiva de los entes a la mano en el *Dasein*. Pero en uno y otro caso la ontologización y el vaciamiento ético nos sitúan en otro suelo. Que el *Dasein* sea la aperturidad originaria desde la cual se abre el mundo no significa que él sea el sujeto que como fin en sí se convierte en fundamento último del ser –y la significatividad– de los entes y su mundaneidad.

La aperturidad del mundo, la coexistencia y la existencia son cooriginarias. No es que primero se dé la aperturidad del *Dasein* al mundo y a los entes mundanos, luego a los demás entes que tienen su mismo modo de ser y, finalmente –como de “rebote”–, a su propio ser. Pero tampoco el orden inverso, que fundamente la apertura a un mundo hipotéticamente externo y a los “otros” en una apertura originaria a sí

<sup>11</sup> En esta línea, Volpi pone de manifiesto la importancia de Aristóteles en los años previos a Ser y Tiempo y en la gestación misma de esta obra, interpretando el *Dasein* como ontologización de la praxis aristotélica (cf. 1994 342ss y 1996 55ss).

mismo, se corresponde con la experiencia fenoménica. En todos estos casos estaríamos suponiendo que el hombre está frente a un mundo con el cual tiene que relacionarse, como si hubiese primeramente algo así como hombre sin mundo y mundo sin hombre. Lo que hay es *estar-en-el-mundo*. Aperturidad del mundo, de la coexistencia y de la existencia se dan a la una. Pero nuevamente habría que precisar que no se trata *solamente* de que el *Dasein* esté abierto a su propio ser, al de los entes intramundanos y al de los otros entes con los que comparte su modo de ser, *al mismo tiempo*. Más bien, el *Dasein* es su "Ahí", el ahí del ser; el *Dasein* está originariamente abierto al ser, él es esa apertura originaria desde la que se dan o se abren el mundo, la coexistencia y la existencia.

## Bibliografía

Aspiunza, Jaime "El giro ontológico. Presentación de los Prolegómenos de Heidegger". *Philosophica* 29 (2006): 61-92.

Descartes, René. *Meditationes de prima Philosophia. Méditations métaphysiques*. Texte latin et traduction du Duc de Luynes. Paris: J. Vrin, 2000.

Grondin, Jean. "La hermenéutica en 'Ser y Tiempo'". *Seminarios de filosofía* 9 (1996): 75-91.

Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Heidegger, Martin. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2005.

Heidegger, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. de J. Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006.

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, t. II. Trad. de M. G. Morente y J. Gaos. Madrid: Alianza, 1985.

Volpi, Franco. "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de Ser y Tiempo". *Hermenéutica y Racionalidad*. G. Vattimo (compilador). Santafé de Bogotá: Grupo Editorial Norma, Traducción de Santiago Perea Latorre, 1994. 327-383.

Volpi, Franco. "¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica."  
*Seminarios de filosofía* 9 (1996): 45-73.