

La concepción de mundo en *Ser y Tiempo*: Ponderaciones a la luz de sus aporías

ROBERTO RUBIO

Universidad Alberto Hurtado

Con ocasión de los 90 años de *Ser y Tiempo*, quisiera someter a discusión y reflexión uno de sus planteamientos centrales, a saber: su concepción acerca del mundo¹.

La noción de mundo ocupa un lugar fundamental en *Ser y Tiempo*. Ella no solo destaca en el desarrollo de la analítica del *Dasein*, sino que juega un rol central en la explicitación que Heidegger ofrece acerca de su propio proyecto filosófico. En otras palabras, la cuestión del mundo no solo es de importancia para describir el modo de ser fundamental (el “estar en el mundo”), sino que resulta clave también para aquella reflexión meta-filosófica por la cual Heidegger delinea la ontología del *Dasein* y la contrapone a las propuestas ontológicas disponibles.

Para aclarar y ponderar los alcances de la concepción de mundo en *Ser y Tiempo* desarrollaré una estrategia que podríamos llamar “problematizante y crítica”. Intentaré explicitar los alcances de la concepción de mundo atendiendo a las dificultades y problemas que esta suscita, distinguiendo entre dificultades aparentes y reales. La convicción de base es la siguiente: la noción de mundo nos ofrece un acceso para captar el proyecto filosófico de *Ser y Tiempo*, especialmente a partir de las aporías específicas que ella misma provoca.

§ 1. Rasgos fundamentales de la noción de mundo en *Ser y Tiempo*

Los desarrollos sobre el mundo en *Ser y Tiempo* se realizan en torno a un concepto unitario de mundo, a saber: mundo como el horizonte respecto al cual se articula nuestra comprensión de nosotros mismos, los otros y los restantes entes.

¹ Se citarán pasajes de *Ser y Tiempo* indicando la paginación del texto en español (introducido con la sigla *ST*) y luego la paginación del texto en alemán (introducido con la sigla *SZ*). Otros textos de la Edición Integral (*Gesamtausgabe*) de Heidegger serán citados indicando la paginación del texto en español (indicado con la sigla correspondiente) y luego la paginación del texto en alemán (indicado con la sigla *GA* y el número de volumen). En caso de discrepancias importantes con la traducción disponible, se introducirá solo la traducción del pasaje realizada por el autor de este artículo.

La base textual de esta noción comprende los planteos preliminares presentados en los párrafos 12 y 13, los desarrollos expuestos en los párrafos 14 al 18, los estudios sobre la estructura del estar-en y la aperturidad (especialmente los párrafos 28-33), y los análisis sobre la insignificatividad en la angustia (§ 40). Por su parte, sobre la noción de mundo delineada en esta base textual operará la “repetición” de los análisis en la segunda sección.

Por mor de la brevedad me restringiré a algunos rasgos fundamentales de la concepción heideggeriana.

En primer lugar, la tarea de describir al mundo surge en el marco de la descripción de una estructura mayor, a saber: el estar-en-el-mundo o *Dasein*. En conformidad con ello, se entiende por “mundo” un momento estructural del *Dasein*. En otras palabras: el mundo es un existencial.

En segundo lugar, la consideración inicial sobre la relación llamada “estar-en”, expuesta en el capítulo segundo de la primera sección de la primera parte, ofrece el hilo conductor para la descripción del mundo. Tal hilo conductor es el habitar mundo o residir en el mundo, esto es, la experiencia consistente en consolidar la pertenencia a un medio o contexto significativo a través del ejercicio de ocupaciones habituales. Se trata de una relación no objetivante con un contexto de pertenencia previamente dado. En reacción crítica contra el enfoque centrado en la experiencia teórico-cognoscitiva de objetos, Heidegger enfatiza el fenómeno del mundo en cuanto medio inobjetivo previamente dado que opera como trasfondo o contexto de la experiencia habitual.

Como se advierte a partir de lo dicho, la base de experiencia a la que recurre Heidegger para sacar a luz la estructura del mundo o “mundaneidad” es la vida cotidiana, más precisamente los procesos práctico-instrumentales en contextos habituales, familiares. Ahora bien, no se trata solamente del “mundo circundante” o del “taller” como contexto de las relaciones de uso -como algunos intérpretes han querido ver-. Para Heidegger, el mundo engloba no solo las relaciones del *Dasein* respecto a los entes que no son *Dasein*, sino también las relaciones constitutivas hacia sí y hacia otros *Dasein*. A ello refiere la conocida caracterización del mundo en el párrafo 18: “El en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-respecto-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo”².

La línea argumental que precede a esta definición y que culmina en ella es la siguiente: la experiencia descubridora de lo a la mano a partir de

2 *SZ*, p. 113, con modificaciones (*SZ*, p. 86).

los nexos de remisiones instrumentales implica que estos ya sean accesibles previamente. Tales nexos resultan accesibles en la “comprensión del mundo”³. El término “comprensión” indica aquí la apertura de un horizonte de sentido previo a la interpretación descubridora de entes. Y “mundo”, como detalla la cita, señala la dimensión de sentido que mantiene articuladas a las remisiones instrumentales entre sí y con las remisiones del “por mor de”, de manera que puedan orientar la experiencia práctico-operativa, es decir, tanto la autointerpretación del *Dasein* cuanto la interpretación de lo intramundano. En ese sentido, el mundo es el “en dónde” (*Worin*) de la autoremisión y a la vez el “respecto a lo cual” (*Woraufhin*) de la relación con los entes intramundanos, primariamente los útiles.

Si consideramos la doctrina de la aperturidad, podemos añadir a la caracterización del mundo ya señalada el siguiente rasgo fundamental: el mundo, en cuanto el “en donde” del “estar en”, es el correlato unitario de la orientación articulada triplemente como comprender, encontrarse y habla. Esta orientación, triplemente articulada, hacia el mundo, será caracterizada en la lección de 1927 como un “trascender” y el mundo como “lo trascendente”⁴,

Como último rasgo relevante de la noción heideggeriana de mundo quisiera destacar lo siguiente: El mundo, en tanto momento estructural del *Dasein*, es el polo de una doble relación: por un lado, de una relación con el *Dasein* mismo; por otro lado, con los entes intramundanos.

3 *Ibid.*, p. 112, con modificaciones (*ibid.*, p. 86). Heidegger afirma: “El previo dejar que pase con algo que tenga su condición en relación a... se funda en la comprensión de algo así como el dejar ser, el “en relación a qué” de la condición respectiva, el “con qué” de la condición respectiva. Todo esto, y además lo que se halla a su base, como el para-esto, en tanto el “en relación a qué” de la condición respectiva, y el por-mor-de, al que en última instancia remonta todo para-qué, todo esto tiene que estar previamente abierto en una cierta comprensibilidad” (*ibid.*, p. 112, con modificaciones [*ibid.*, p. 86]). “La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece dentro el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo”. Por “comprensión de mundo” no se entiende aquí una indagación teórica sobre qué sean cada una de las relaciones correspondientes. Se trata más bien de la estructuración de las mismas como significativas, y esto significa a su vez, su articulación en una totalidad de sentido.

4 “El mundo es lo trascendente, porque, perteneciendo a la estructura “estar-en-el-mundo”, conforma el “trascender hacia (...)” como tal (*PF*, p. 357, con modificaciones [*GA*, pp. 24, 425]).

Heidegger describe esa doble relación en términos de “mundanidad” e “intramundanidad”. El ente llamado *Dasein* es primariamente mundano, mientras que los entes que no son *Dasein* son intramundanos. Que el *Dasein* sea “mundano” significa que su modo de ser (al que también llama “*Dasein*”) es una relación constitutiva con el mundo. Como hemos visto, tal relación es denominada “estar-en” y caracterizada como un habitar. (En escritos posteriores, esta será caracterizada como configuración de mundo [*Weltbildung*]). En contraste con el ente llamado *Dasein*, los entes intramundanos, no están “en” el mundo, no habitan ni configuran mundo, sino que aparecen “dentro” del mundo⁵.

Me detengo aquí en la enumeración de las características de la noción de mundo en *Ser y Tiempo*, sabiendo que dejo sin tematizar otras igualmente importantes. Me he limitado a las que son imprescindibles para lo que quiero mostrar.

Presentados estos rasgos fundamentales de la concepción de mundo, resulta pertinente advertir que la doble relación con el mundo funciona como un criterio de diferenciación ontológica, y que lo hace de dos maneras. Por una parte, actúa como un criterio de diferenciación entre modos de ser: el de los entes que son *Dasein*, por un lado, y el de los entes intramundanos, por otro. Por otra parte, en cambio, la relación con el mundo opera como criterio para la diferenciación y contraposición entre enfoques ontológicos. Veamos esto con mayor detalle.

Heidegger caracteriza el campo del debate metafísico (o más precisamente: “ontológico”), mediante la oposición entre dos orientaciones fundamentales: por una parte, la ontología dirigida hacia el modo de ser llamado “*Dasein*”; por otra parte, la ontología orientada hacia una cierto modo de presencia, al que Heidegger denomina “*Vorhandenheit*”. Como representantes de tal concepción señala Heidegger a la filosofía cartesiana, la ciencia moderna e incluso (ya en textos anteriores a *Ser y Tiempo*) a Husserl.

No se trata de que *Dasein* y *Vorhandenheit* sean los únicos modos de ser. Heidegger describe también otros, como por ejemplo la *Zuhandenheit*. Sin embargo, en la exposición del debate metafísico que Heidegger ofrece, *Dasein* y *Vorhandenheit* son dos modos de ser que

⁵ Para Heidegger, el ente cuyo modo de ser es *Dasein* puede aparecer también en cierto modo dentro del mundo. Su diferencia con los entes intramundanos (útiles y cosas “que están ahí delante”) consiste en que estos solamente pueden aparecer dentro del mundo –y esto significa: su aparecer es relativo al *Dasein*–.

funcionan como puntos de orientación para enfoques filosóficos contrapuestos.

El planteo de Heidegger al respecto se puede reconstruir del siguiente modo: en primer lugar: lo que “está ahí delante” (*Vorhandenes*) aparece como algo constatable, como centro de propiedades, desconectado de toda relación con el entorno. Pero esto solo es posible por una operación de des-mundanización. La experiencia diaria de objetos presentes de tal modo y la experiencia científica de objetos ocurren a partir de tal operación.

En segundo lugar: cuando el *Dasein* toma lo *Vorhandenes* como punto de referencia para su auto-interpretación, tanto en la vida diaria como en la concepción científica y filosófica, se toma a sí mismo por un objeto aislado, sin contexto, accesible primariamente en una experiencia de constatación. Al hacer esto, el *Dasein* ignora su estructura de configuración de horizonte. La desmundanización que ocurre inicialmente con la experiencia de objetos en la vida diaria es continuada entonces en la auto-interpretación científico-filosófica. Si, por el contrario, el *Dasein* toma como punto de referencia para su auto-interpretación su propia relación configuradora con el mundo, puede tenerse a sí mismo propiamente como tal, tanto en la vida práctica como en la experiencia filosófica. Esa es, al menos, la expectativa de Heidegger.

De acuerdo a lo anterior, la oposición entre *Dasein* y *Vorhandenheit* corresponde a dos modos de auto-interpretación: uno, que hace transparente el proceso de mundanización (o mejor dicho, de configuración de mundo), y otro, que lo disimula y encubre.

§ 3. Aporías en la concepción de mundo

Como acabamos de ver, la doble relación del mundo y los procesos de configuración de mundo, por una parte, y de “desmundanización”, por otra, resultan relevantes no solo para el desarrollo de la analítica del *Dasein*, sino también para el posicionamiento que Heidegger hace de su propuesta en el campo de la discusión ontológica.

Ahora bien, el desarrollo de la estructura relacional del mundo en *Ser y Tiempo* conduce a dificultades específicas. A veces, Heidegger pierde el equilibrio para analizar al mundo en su doble relación -hacia el *Dasein* y hacia los entes intramundanos- y cae en la tendencia a considerar al mundo preferentemente como el horizonte para la experiencia de los entes intramundanos. Esto se plasma en planteos que generan tensiones y contradicciones internas. Tales aporías pueden disolverse reconstruyendo el planteo central de Heidegger sobre el mundo y

mostrando que ellas son resultado de una mala interpretación y de un desarrollo tergiversador por parte del propio Heidegger. Sin embargo, cabe indagar si la concepción de mundo que ofrece Heidegger en *Ser y Tiempo* conduce además a dificultades de fondo que no resultan de una auto-tergiversación, sino que, por el contrario, corresponden al planteo central.

Abordaremos a continuación tres aporías importantes en relación a la noción de mundo. Intentaré disolver dos de ellas. Con respecto a la última, intentaré mostrar que se trata de una dificultad ínsita al planteo de *Ser y Tiempo*.

3.1 Primera aporía: Mundo e inautenticidad

Luego de destacar el carácter común del mundo en la vida práctico-operativa (SZ, § 26), el análisis heideggeriano se aboca al fenómeno por el cual las relaciones entre coexistentes en el mundo cotidiano son niveladas hacia el plano de las relaciones instrumentales. En pasajes previos, esto había sido denominado “el reflejarse ontológico de la comprensión de mundo sobre la interpretación del *Dasein*”⁶. En el párrafo 26, Heidegger afirma: “El *Dasein* inmediata y regularmente se comprende desde su mundo; y de un modo semejante, la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo”⁷. “El propio *Dasein*, lo mismo que la coexistencia de los otros, comparece inmediata y regularmente desde el mundo en común de la ocupación circunmundana. El *Dasein*, al absorberse en el mundo de la ocupación, y esto quiere decir también, en el coestar que se vuelve hacia los otros, no es él mismo”⁸. Como se puede advertir, el análisis sugiere que la significatividad es *eo ipso* el lugar de la existencia inauténtica, impropia.

Con respecto a la relación entre la impropiedad y la mundaneidad del *Dasein*, cabe decir lo siguiente: la experiencia impropia de sí mismo y de los otros, orientada por criterios instrumentales y no en relación a la peculiaridad del quién de cada caso, presupone ciertamente el complejo de las remisiones instrumentales del mundo circundante y también la estructura del mundo común, esto es, la comunidad de fines y posibilidades de acción. Sin embargo, el carácter de mundo del *Dasein* no conduce directa y necesariamente a la impropiedad. El

6 *ST*, p. 40; (*SZ*, p. 16).

7 *Ibid.*, p. 145 (*ibid.*, p. 120).

8 *Ibid.*, p. 150 (*ibid.*, p. 125).

autoocultamiento no se puede derivar inmediatamente del estar situado en el mundo, característico del *Dasein*.

Contra la interpretación que equipara significatividad e impropiedad hay que destacar la estructura misma del estar-en-el-mundo. Si el mundo fuera sin más el lugar de la impropiedad, el *Dasein* propio sería un sí mismo sin mundo. Entonces la fórmula “estar-en-el-mundo” perdería su sentido y se caería en una flagrante contradicción. En un pasaje posterior de *Ser y Tiempo*, Heidegger rechaza explícitamente esa posibilidad: “La resolución, como modo propio de ser-sí-mismo, no corta el vínculo del *Dasein* con su mundo, ni aísla al *Dasein* convirtiéndolo en un ‘yo’ que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como aperturidad propia, no es otra cosa que el modo propio de estar-en-el-mundo?”⁹.

Los pasajes de *Ser y Tiempo* en los que el mundo aparece como el contexto de la experiencia impropia del *Dasein* se pueden explicar, en primer lugar, como un malentendido terminológico. En ellos, mundo significa el ser de lo intramundano (sea como *Zuhandheit* o bien como *Vorhandenheit*). Conforme a la conceptualidad de *Ser y Tiempo*, la palabra “mundo” debería estar escrita allí con comillas, como por ejemplo en la siguiente cita: “Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio y ha caído en el ‘mundo’”¹⁰.

Sin embargo, las dificultades no se disipan totalmente aludiendo al uso poco riguroso del término “mundo”. Recordemos que Heidegger pone en contraste sí mismo y mundo, en tanto puntos de orientación alternativos para la experiencia de sí mismo:

El comprender puede establecerse primariamente en la aperturidad del mundo, es decir, el *Dasein* puede llegar a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo. O bien, por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el *Dasein* existe como sí mismo¹¹.

En este pasaje, no solamente el término mundo está utilizado inadecuadamente – debió haber estado escrito entre comillas –, sino que también el término “sí mismo” está utilizado de un modo que lleva a confusión. La cita plantea una falsa alternativa. En realidad, no se trata

9 *Ibid.*, p. 315 (*ibid.*, p. 298),

10 *ibid.*, p. 198 (*ibid.*, p. 175).

11 *Ibid.*, p. 169 (*ibid.*, p. 146).

de la opción entre interpretarse a partir del sí mismo o bien del mundo. La alternativa debería haber sido presentada del siguiente modo: el *Dasein* se comprende, o bien en orientación hacia el ser de lo intramundano, o bien a partir de sí, en tanto que estar-en-el-mundo. No se trata, entonces, del contraste entre sí mismo y mundo, sino de la diferencia entre los modos de ser del *Dasein* y del ente intramundano, respectivamente.

La impropiedad no consiste, como se puede ver, en el carácter de mundo del *Dasein*, sino más bien en una determinada configuración del sí mismo y del mundo. Se plantea entonces la siguiente pregunta: ¿Por qué Heidegger transfiere equivocadamente el contraste entre el *Dasein* y lo intramundano a la diferencia entre sí mismo y mundo? ¿A qué se debe esta confusión?

Las imprecisiones y dificultades en la exposición de Heidegger se pueden interpretar como signos de que él no siempre estuvo a la altura de su propio programa, el cual se propone explicitar la diferencia entre *Dasein* y los modos de ser de lo intramundano en conexión con la diferencia, interna al *Dasein*, entre sí mismo y mundo. A veces, Heidegger pierde el equilibrio para analizar al mundo en su doble relación -hacia el *Dasein* y hacia los entes intramundanos- y cae en la tendencia a considerar al mundo preferentemente como el horizonte para la experiencia de lo intramundano. A partir de esa tendencia, la fórmula general, según la cual el *Dasein* se comprende a partir de su mundo, es utilizada en un sentido muy particular, a saber: con vistas al caso en que el horizonte de la autointerpretación queda estructurado en orientación al modo de ser de lo *Zuhandenes* o bien de lo *Vorhandenes*. Y tan pronto se sugiere que el mundo -escrito sin comillas- vale como título general para los modos de ser de lo intramundano, entonces se le opone, también equivocadamente, la estructura del sí mismo, entendida como índice del modo de ser llamado *Dasein*¹².

El fenómeno de la instrumentalización cotidiana de las relaciones entre coexistentes lleva al análisis a confusión porque lo confronta con lo siguiente: en primer lugar, con la estructura del *Dasein* que está en relación hacia sí mismo en y desde el mundo, y en segundo lugar, con la estructura del *Dasein* que se autointerpreta cotidianamente a partir del

12 Un desarrollo más detallado de este enfoque interpretativo se encuentra en Rubio, R. "El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein* (§§ 12-13)", en: Rodríguez, Ramón (coord.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 71-88; Rubio, Roberto, "La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)", en: Rodríguez, Ramón (coord.), *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, 2015, pp. 89-118.

modo de ser del ente que aparece dentro del mundo: el *Dasein* cotidiano se orienta, no según su propio modo de ser, sino según el modo de ser de las cosas dentro del mundo. Esto despierta la falsa impresión de que el mundo es idéntico con los modos de ser de *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit*.

Ahora bien, la confusión aquí considerada es solo una tendencia de la analítica del *Dasein*, y por cierto una tendencia marginal. La tendencia conductora, en cambio, sostiene que el sí mismo y el mundo deben analizarse a partir del enfoque centrado en la estructura unitaria estar-en-el-mundo. Esto se muestra en la estructuración del análisis: a los desarrollos iniciales respecto al mundo y al sí mismo le sigue el análisis del “estar-en”. Este análisis, elaborado mediante la doctrina de la aperturidad (*Erschlossenheit*), ofrece un marco conceptual más refinado para el desarrollo de la cuestión del mundo.

3.2 Segunda aporía: Mundo e insignificatividad

Durante sus análisis de la angustia, Heidegger afirma que el mundo aparece como tal en la experiencia de la insignificatividad y de la inhospitalidad. A primera vista esto es una afirmación contradictoria respecto a la caracterización del mundo como significatividad en el parágrafo 18. Varios intérpretes, entre ellos E. Tugendhat, han destacado este punto¹³.

¿Conduce el análisis sobre la angustia hacia una descripción del mundo contradictoria con la caracterización del parágrafo 18? No. Al contrario, el análisis de la angustia arroja luz sobre la estructura del mundo, y especialmente sobre su doble relación constitutiva. Para Heidegger, la angustia provoca el quiebre de la autointerpretación orientada hacia lo intramundano y a la vez inaugura la posibilidad de una determinación más apropiada de la relación entre sí mismo y mundo. Veamos esto con mayor detalle.

En la perspectiva cotidiana, aquello ante lo cual uno se angustia, no es “nada” ni está “en ninguna parte”. En el “nada” y “ninguna parte” se expresa la “completa falta de significatividad”¹⁴. Al decir esto, Heidegger no sostiene que las cosas simplemente desaparezcan durante la

¹³ Tugendhat sostiene que Heidegger introduce abruptamente un concepto de mundo diferente al del parágrafo 18 (Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín; De Gruyter, 1970, p. 313). Contra la interpretación de Tugendhat se pronuncian Figal, Gunter, *Martin Heidegger: Phanomenologie der Freiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum, 2000, p. 196; y Kalariparambil, Tomy, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlín: Dunker & Humblot, 1999, pp. 260, 263.

angustia. Ellas siguen estando ahí. El punto es que uno no puede hacer nada con ellas a fin de apartar la angustia. El amplio espectro de posibles modos de conducirse resulta irrelevante. La configuración de la autointerpretación y de la relación con otros en orientación a las remisiones instrumentales choca contra el carácter indeterminado de la angustia. En esta pérdida de sentido y de orientación ve Heidegger la experiencia de la diferencia entre el estar-en-el-mundo y la intramundanía.

Para Heidegger, en dicha experiencia de diferencia se le aparece al *Dasein* su no-intramundanía. Se trata de la experiencia de que soy en el mundo, pero no como intramundano. Lo que la angustia en el fondo estremece, no es la relación con el ente intramundano, sino más bien la habitual orientación hacia lo intramundano en nuestra relación hacia sí y los otros¹⁵. El *Dasein* experimenta que él no es un ente intramundano, pero no porque lo intramundano desaparezca. La no-intramundanía sale a la luz cuando el *Dasein* comprende que no es posible eliminar la amenaza de la angustia mediante un determinado comportamiento. En este sentido, Heidegger afirma que “en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, solo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad”¹⁶.

El reverso positivo de la experiencia de la diferencia con lo intramundano es el regreso hacia la exigencia y la tarea de ser que están a la base de cada acción concreta. Se trata de una ruptura con la experiencia habitual del mundo, lo cual permite a su vez un acceso clarificador hacia el mundo. A ello refiere Heidegger con su afirmación de que el ante-qué de la angustia es “la nada, es decir el mundo en cuanto tal”¹⁷. “Nada” indica aquí la nada de lo intramundano, en el sentido de la ruptura de la instrumentalización de las relaciones entre *Dasein*. Esta ocurre cuando el *Dasein* se ve confrontado con la facticidad última de “que es y tiene que ser”. La exigencia de tener que ser trae al *Dasein* ante la nada de lo intramundano, en tanto que dicha exigencia no predetermina ningún comportamiento concreto, es decir, no se deja cumplir por ninguna efectuación concreta del *Dasein*.

14 *ST*, p. 209 (*SZ*, p. 187).

15 “La insignificancia del mundo abierta en la angustia desvela la nihilidad de todo lo que puede ser objeto de ocupación, es decir, la imposibilidad de proyectarse en un poder-ser de la existencia primariamente fundado en las cosas que nos ocupan” (*ibid.*, p. 360 [*ibid.*, p. 343]).

16 *Ibid.*, p. 209 (*ibid.*, p. 187).

17 *Loc. cit.* (*loc. cit.*).

Ahora bien, esto no explica aún en qué medida está nada es el mundo. Para dar cuenta de ello hay que considerar que la exigencia de ser, simplemente ser, sin indicaciones respecto a determinados modos de actuar, es a la vez la exigencia de ser en el mundo cabe lo intramundano y con los otros. La facticidad de “que es y tiene que ser”¹⁸ reenvía al *Dasein* ante el mundo ya articulado. Si bien no prefigura ningún comportamiento concreto, solo se puede corresponder a ella mediante algún comportarse concreto¹⁹.

Según Heidegger, la angustia no abre solamente la facticidad del *Dasein*, sino también su carácter de ser-posible (*Möglichsein*). Mientras el ante-qué (*wovor*) de la angustia es el estar arrojado en el mundo desde la exigencia de ser indisponible, el “por lo qué” (*worum*) del angustiarse es el ser proyectante del *Dasein*. En el centro de esta consideración se encuentra el fenómeno de que al *Dasein* su ser le es dado como tarea (*aufgegeben*). Heidegger encuentra la dación del propio ser como tarea en la angustia de muerte. En ella, el *Dasein* se ve confrontado con la inminencia de su muerte, y esto significa para Heidegger que en la angustia aparece para el *Dasein* su propio ser proyectante.

La apertura del “por lo qué” en la angustia es caracterizada también como el traer ante el “ser libre para” el *Dasein* propio²⁰. Con ello se da a entender que la angustia no introduce ningún estilo de vida determinado, sino que abre la posibilidad de un cambio de perspectiva durante la ruptura de los nexos cotidianos. Tal modificación del punto de orientación inaugura el camino para una configuración apropiada de la correlación entre el sí mismo y el mundo. La libertad del *Dasein* ha de desarrollarse entonces en correlación con el horizonte mundo. En este sentido cabe decir que la angustia prepara el *ser libre para el mundo*²¹.

18 *ST*, p. 159 (*SZ*, p. 134).

19 En este sentido, afirma Figal: “El ser en la apertura del ente es ser hacia el comportarse, y esto se muestra cuando no resulta ningún comportamiento; el ser indeterminado e inminente es determinable en el comportarse, y esto se muestra cuando uno es incapaz de alcanzar una determinación” (Figal, Gunter, *op. cit.*, p. 202).

20 *ST*, p. 210 (*SZ*, p. 188).

21 Ver *ibid.*, p. 316 (*ibid.*, p. 298). “En virtud del por-mor del poder-ser que él mismo ha elegido, el *Dasein* resuelto se libera para su mundo”.

Como se puede ver, el acceso transparente al mundo, tal como lo expone la analítica del *Dasein*, da cuenta de la doble relación del mundo -respecto a lo intramundano y al *Dasein*-. La angustia de muerte es la experiencia de la no intramundanía del *Dasein* así como de su situatividad en el mundo y de su ser libre para el mundo.

3.3 Tercera aporía: El mundo como existencial

Hasta ahora he propuesto una estrategia de disolución respecto a las dificultades mencionadas. En otras palabras, intenté mostrar que eran aporías aparentes. Distinto es el caso con la tercera. A mi juicio, se trata de una dificultad central que marca el alcance de la noción de mundo en *Ser y Tiempo* y permite advertir algunos límites internos del programa de *Ser y Tiempo*.

La caracterización del mundo como el “en dónde” y el “respecto a lo cual” de la aparición significativa de los entes (tanto de los que son *Dasein* como de los que no lo son), junto a la descripción del mundo como un existencial o ingrediente estructural del *Dasein*, conduce a la siguiente dificultad: si el mundo en cuanto contexto general de la aparición significativa de todo lo que es tiene la estructura del *Dasein*, o sea, si corresponde al modo de ser del “ente que somos nosotros mismos”, ¿cómo se puede establecer filosóficamente la diferencia entre la perspectiva de estudio orientada a *Dasein* y aquella orientada al ser sin más? En otras palabras, ¿cómo diferenciar entre la ontología fundamental y la ontología general?

En *Ser y Tiempo*, Heidegger destaca la relatividad a *Dasein* del ser de cada ente y da a entender que no se trata de que los modos de ser sean creados por el ente *Dasein* ni tampoco deducidos de la estructura *Dasein*²². Sin embargo, la concepción del mundo como existencial se aproxima al planteo de una estructura donante de sentido que funge como garante último del acceso a los entes, algo que no corresponde completamente a la intención de la obra. Sobre esto han hecho hincapié diversos intérpretes de *Ser y Tiempo*, entre ellos el propio Heidegger²³.

Frente a tal dificultad, la oposición estratégica entre *Dasein* y *Vorhandenheit* no parece ser de ayuda. Consciente de ello, a fines de los años veinte, Heidegger intenta alcanzar la perspectiva de la ontología general concentrándose en aquellos entes que por su modo de aparición

22 Esto ha sido apropiadamente destacado en la interpretación de Gehrmann, C. F. *Verstehen und Auslegung*. Bonn: Bouvier, 1974.

23 Cfr. GA, 65, p. 305. Acerca del “carácter ambiguo” de *Ser y Tiempo*, cfr. GA, 65, p. 455 *Vier Seminare*, pp. 72 ss.

parecen poner en entredicho la relatividad a *Dasein* de los fenómenos y con ello la centralidad del “ente que somos nosotros mismos” para una ontología fenomenológica. Así, entre 1927 y 1930 Heidegger avanza una reflexión sobre los entes naturales²⁴, investiga el estatuto ontológico de los animales²⁵ y luego se interesa por el peculiar aparecer de la obra de arte²⁶.

En términos generales, el proceso por el cual, a fines de los años veinte, Heidegger ensaya un conjunto de modificaciones significativas respecto a *Ser y Tiempo*, puede caracterizarse del siguiente modo: al momento de desarrollar una doctrina del esquematismo de cuño propio, la cual debía fungir como tránsito para el regreso desde la ontología fundamental hacia la ontología general, Heidegger experimenta las dificultades internas de su proyecto de una ontología fundamental e inicia una importante auto-crítica. Esta apunta especialmente al centramiento en el *Dasein* en tanto que fundamento de accesibilidad de los fenómenos. La crítica es doble: por una parte, va dirigida a la orientación hacia la accesibilidad como la característica ontológica determinante y por otra parte hacia la falta de una apropiada consideración de la inaccesibilidad como dimensión concomitante para la aparición de lo que es. De la mano con esta autocrítica -la cual se manifiesta como crítica hacia Platón y reorientación hacia los presocráticos- Heidegger va desarrollando, durante los años Treinta, un modelo filosófico en el cual se entiende *Dasein* como la articulación bien lograda de la tensión entre instancias semánticas y asemánticas, y ya no como el fundamento de procesos de apertura de sentido. Este modelo filosófico consiste en lo que se conoce como el pensar de la *aletheia* y del *Ereignis*. La propuesta de una ontología fundamental, más aún: el planteo de una ontología en general, pierden aquí relevancia y dan lugar a otros encuadres²⁷.

Un interesante testimonio de esa modificación *in progress* a fines de los años veinte es la doctrina de “ingreso del ente al mundo” (*Welteingang*

24 Cfr. la lección del verano de 1928 *Principios metafísicos iniciales de la lógica* (GA, 26).

25 Cfr. la lección de invierno de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo Soledad Finitud* (GA 29/30).

26 Cfr. la conferencia *El origen de la obra de arte*, cuya primera versión data de 1930/31 (*Heidegger Studies* 5).

27 Cfr. Rubio, Roberto, “La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción. El descubrimiento de la plasticidad”, *Gregorianum* vol XCI, n° 2 (2010), pp. 343-369.

des Seienden). En la Lección de 1928 "Fundamentos iniciales metafísicos de la Lógica", Heidegger afirma: "(...) solamente el *Dasein* qua existente proporciona la ocasión de ingreso al mundo"²⁸. Hasta este punto la doctrina del ingreso del ente al mundo parece reforzar la posición de *Ser y Tiempo* en cuanto a la relatividad a *Dasein* del aparecer significativo de todo ente. Sin embargo, en la misma página, Heidegger escribe:

Lo que está ahí delante es el ente tal como es y el ente que él es, aunque precisamente no llegue a ser intramundano, aunque no acontezca con él el ingreso al mundo y no haya ninguna oportunidad para ello. (...) El ingreso en el mundo y su acontecer no es presupuesto de que lo que está ahí delante llegue a ser recién algo que está ahí delante y venga a aquello que se nos revela como su estar-ahí delante y que nosotros comprendemos como tal. Es presupuesto solamente de que lo que está ahí delante se anuncie en su no necesidad del ingreso al mundo con relación a su propio ser²⁹.

¿Cómo hay que entender entonces el esclarecimiento del problema relativo al ente que está ahí delante? ¿Consiste acaso la estrategia de Heidegger en reconocer, por un lado, la independencia de la determinación ontológica "estar-ahí delante" (*Vorhandenheit*) respecto a la estructura del mundo, y en sostener, por otro lado, que el mundo es condición para la aparición del ente ahí presente?

El último pasaje citado rechaza esta presunción. En él se afirma que lo *Vorhandenes* es en tanto tal, independientemente de su estar-descubierto. Según ello, la intramundinidad no es condición ni del modo de ser del ente ahí presente ni tampoco de que este sea. Por otra parte, sin embargo, la no-dependencia, la no-relatividad a *Dasein* del ente presente ahí delante respecto al mundo se muestra solo en tanto este ingresa al mundo.

Esta ambivalencia en la doctrina del ingreso del ente al mundo ilustra el carácter de transición del pensar heideggeriano. Sin renunciar al modelo de trascendencia y horizonte -desplegado especialmente en *Ser y Tiempo* y en la lección "Los problemas fundamentales de la fenomenología" de 1927-, Heidegger intenta dar cuenta del peculiar cruce de .accesibilidad e inaccesibilidad en la experiencia del ente natural. De allí el carácter oscilante y la tensión interna de sus planteos.

Ahora bien, la doctrina del ingreso del ente al mundo muestra ya pasos en una nueva dirección de pensamiento. Para aclarar la tesis según la

²⁸ *FM*, p. 227, con modificaciones (*GA*, 26, p. 251).

²⁹ *Loc. cit.* La traducción es propia.

cual el ente natural es, pero sin aparecer dentro del mundo, Heidegger recurre a la noción de ocultamiento.

El ente está oculto mientras no acontezca ningún ingreso al mundo. Según esto, hay una profunda intelección en la palabra griega para verdad: *a-letheia*. Antes que nada, el ente debe serle arrebatado al ocultamiento, hay que quitarle ocultamiento al ente. Se le quita ocultamiento al ente en tanto la temporalidad que temporiza da la oportunidad del ingreso al mundo³⁰.

De acuerdo a lo anterior, la formulación "ingreso al mundo" obtiene el sentido de un tránsito desde la dimensión de ocultamiento hacia el desocultamiento. Si bien en la lección de 1928 Heidegger no aclara qué quiere decir exactamente al afirmar que el ente está oculto, ofrece ciertos indicios al remitir al fragmento 123 de Heráclito (*physis kryptesthai philei*), al cual traduce del siguiente modo: "El ente en sí y su esencia ama ocultarse, permanecer en el ocultamiento"³¹.

§ 4 Conclusiones

Una característica central de la noción de mundo de *Ser y Tiempo* consiste en que se trata de un existencial que se despliega en una doble relación, esto es, en relación con el *Dasein* y en relación con los entes intramundanos. Teniendo en cuenta este rasgo fundamental, Heidegger elabora una estrategia de distinción y oposición entre *Dasein* y *Vorhandenheit* que tiene alcances meta-filosóficos.

Ahora bien, la concepción de mundo conduce hacia una de las aporías centrales del programa de *Ser y Tiempo*: la falta de claridad para distinguir entre *Dasein* y Ser. Esta aporía es detectada por Heidegger a fines de los años veinte y elaborada mediante una auto-crítica en términos de la excesiva orientación hacia la accesibilidad y la falta de consideración de la inaccesibilidad y de la sustracción a la comprensión. Con ello se inicia una modificación de la noción de mundo que va de la mano con el surgimiento del pensar de la *aletheia* y del *Ereignis*.

Referencias

Figal, Gunter, *Martin Heidegger: Phanomenologie der Freiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum, 2000.

Gehtmann, C. F. *Verstehen und Auslegung*, Bonn: Bouvier, 1974.

Heidegger, Martin, *Vier Seminare*. Frankfurt: Klostermann, 1977.

30 GA, 26, p. 281. La traducción es propia.

31 FM, p. 252, con modificaciones (GA, 26, p. 281).

Heidegger, Martin, "Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung", en: *Heidegger-Studien*, vol. 5 (1989), pp. 5-22. (Heidegger, Martin, "Del origen de la obra de arte. Primera versión", traducción de Ángel Xolocotzi, en: *Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana*, n° 115 [2006], pp. 11-34).

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Edición Integral vol. 29/30, Frankfurt: Klostermann, 1992 (Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo Finitud Soledad*, traducción de Alberto Ciria, Madrid: Alianza, 2007).

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1993 (Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1997).

Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Edición Integral vol. 24, , Frankfurt: Klostermann, 1997 (Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de J. J. García Norro, Madrid: Trotta, 2000. Citado como PF).

Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Edición Integral vol. 65, Frankfurt: Klostermann, 2003 (Heidegger, Martin, *Aportaciones a la filosofía. Acerca del Evento*, traducción de Dina Picotti, Buenos Aires: Biblos, 2006).

Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Edición Integral vol. 26, Frankfurt: Klostermann, 2007 (Heidegger, Martin, *Principios metafísicos de la lógica*, traducción de J. J. Norro. Madrid: Síntesis, 2009. Citado como FM).

Kalariparambil, Tomy, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlín: Dunker & Humblot, 1999.

Rubio, Roberto, "La concepción ontológica de Heidegger sobre la producción. El descubrimiento de la plasticidad", en: *Gregorianum* vol. 91/2 (2010), pp. 343-369.

Rubio, Roberto, "El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein* (§§ 12-13)", en Rodríguez, Ramón (coord.) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 71-88.

Rubio, Roberto, "La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)", en: Rodríguez, Ramón (coord.) *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, pp. 89-118.

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín; De Gruyter, 1970.