

Grado en Filosofía

Curso 2020/2021

El concepto de Mundo en Heidegger

Alumna: Andrea Hernández Guerra

Tutor: Ciro Mesa Moreno

“En esta casa nacimos
A este mundo fuimos arrojados
Como un perro sin un hueso
Como un actor endeudado”

The Doors- Riders on the storm

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	4
2. ANTECEDENTES.....	7
2.1. Giro pragmático, praxis desde Aristóteles.....	7
2.2. La idea de “mundo” en Husserl.....	8
2.3. Ruptura de Heidegger con el cartesianismo de Husserl.....	9
3. ESTADO ACTUAL.....	10
4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO.....	13
4.1. Vida fáctica y mundo. Friburgo (1919-1923).....	14
4.1.1. El flujo de la experiencia del mundo. El ejemplo de la “cátedra” y el senegalés.....	19
4.2. El fenómeno del mundo en la época de “Ser y tiempo”.....	20
4.2.1. La mundanidad del mundo en general.....	23
4.2.2. El mundo-entorno.....	25
4.2.3. El estar-en-el-mundo como co-estar (ser-con).....	27
4.2.4. La angustia como modo eminente de la aperturidad del dasein.....	29
5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS.....	31
6. BIBLIOGRAFÍA.....	35-36

1. INTRODUCCIÓN

En una carta¹ a Husserl de 22 de octubre, Heidegger señala que “su problema central” consiste en el “modo de ser” de lo existente en lo que se constituye el “mundo”. Esto es, se trata del “modo de ser” del “ser humano”², pero del modo de ser como “entes en los que se constituye mundo. Desde el principio, pues, la pregunta por la existencia humana parte de esta como una específicamente mundana, vinculada al mundo. Ya como punto de partida, en *Ser y tiempo* la existencia humana es investigada desde nuestro carácter de seres-en-el-mundo. Así pues, la cuestión del mundo ocupa un lugar sistemático de primer orden en *Ser y tiempo*. El análisis del fenómeno del mundo (parágrafos 12-27) constituye la aclaración previa fundamental a partir de la cual se realiza la “analítica existencial” que promete Heidegger. El estudio de ese fenómeno resulta complejo y extenso porque contiene a su vez, otros análisis (como el del signo, por ejemplo) y discusiones (como la crítica a Descartes) de una gran complejidad.

Mi trabajo va a centrarse, teniendo en cuenta esa amplitud y dificultad, en analizar los contenidos principales del concepto “ser-en-el-mundo”. El primero y fundamental de esos contenidos es el de ser la “constitución fundamental del dasein”³. Osea que, expresado en otros términos, el tema al que se dedica este trabajo es a lo que constituye, según Heidegger, la estructura fundamental del ser humano.

No obstante, el interés de la concepción del dasein desde el ser-en-el-mundo va mucho más allá del marco de “Ser y tiempo”. Se trata de una idea fundamental que articula en general lo que se suele denominar “hermenéutica filosófica”. Esa idea significa que todas nuestras interpretaciones y, especialmente, nuestras autocomprensiones (la forma en que nos concebimos y evaluamos) se realiza en el marco de un mundo concreto en que somos “lanzados”. Esto es, que no sólo nos envuelve o nos sitúa en determinadas perspectivas, sino que -en virtud de lo que Heidegger denominaba como “apertura”

¹ Escudero, A. (2015). “Husserl y Heidegger en 1927” en, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 3, 61-81. Recuperado de: https://www.academia.edu/40502045/Husserl_y_Heidegger_en_1927.

² En adelante, se usará el término dasein para referirse al “modo de ser” del ser humano. La sustitución en Heidegger no se presenta como un mero juego lingüístico, un efecto expresivo. La eliminación de “hombre” o “ser humano” responde a la “destrucción” de la interpretación de “nuestro” ser contenida en la denominación tradicional. Mantengo como se hace hoy en términos generales esa palabra porque ninguna de las traducciones propuestas (ser-ahí, estar-ahí, estar-aquí) parece haberse establecido. Por de pronto, dasein significa “ser humano” de una determinada manera: como existencia temporal, “arrojada” en una determinada situación (el da-ahí en el que somos, lo que somos), respecto a la cual tiene que actuar y proyectarse. Hay una nota de J. Aspiunza que explica el problema, véase la obra de Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza. p. 179.

³ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. p. 79.

(Erschlossenheit)- nos constituye⁴. Nuestra vida, pues, se realizaría dentro del horizonte intersubjetivo (social, lingüístico, cultural) de un mundo que nos constituye. Esta tesis, que estudiaré en el marco de “Ser y tiempo”, podría considerarse como un supuesto general compartido de la filosofía hermenéutica, un supuesto que marca una clara delimitación respecto a la llamada “filosofía de la conciencia”, ejemplificada en Descartes o Kant.

Como consecuencia, (sigo aquí a F. Volpi), Heidegger quiso llevar a cabo el principio fenomenológico que expresaba la necesidad de “volver a las cosas mismas” sin necesidad de construcciones metafísicas, rompiendo al mismo tiempo, con el predominio tradicional de la teoría en el esquema sujeto-objeto y destacando (bajo la inspiración aristotélica) la primacía de la praxis, de la acción, como forma fundamental de acceso del ser humano al mundo. Así, el mundo aparece como impostergable, ineliminable. No podemos no ser -en-el-mundo porque la representación de un “yo” sin mundo o “anterior” al mundo es completamente ajena a la realidad de nuestra vida. Aportaré en esto que sigue las notas más importantes de ese concepto.

Hay una distinción entre “mundo” y “objeto” (término de la epistemología) como algo que se concibe representado en la conciencia del sujeto. “Mundo” es algo “en” (ser-en: en alemán significa siempre “dentro”) lo que se puede vivir, mientras que en un objeto no se puede vivir. Así, para Heidegger, el carácter general del mundo es la significatividad, lo que simplifica los significados vitales las cosas que se remiten unas a otras, y el “dasein” se remite a ellas desde su situación y contexto. El dasein despliega su existencia como ser-en-el-mundo desde la “preocupación”. Somos “arrojados” a un mundo que no elegimos, en el que podemos cambiar las cosas del mundo, pero no podemos cambiar el propio mundo al que ya hemos sido arrojados antes de cualquier toma de conciencia. Cada dasein pertenece a un momento concreto del despliegue de su mundo, pero estar “abierto” al mundo no significa estar “determinado” por él. El mundo se conforma en multiplicidad de horizontes donde el dasein se desenvuelve mediante una “determinación indeterminada”, que, si se toma lo expresado en G. Figal, lo que hay que

⁴ Esta idea se puede relacionar con la tesis que Hegel explica en el prólogo de la “filosofía del derecho”, sobre el carácter sustancial del pueblo, según el cual, no es que se nos “eduque” para integrarnos en el pueblo: sino que previamente ya el pueblo es la “sustancia” del individuo, de manera que cada uno es “hijo” de una época, una tradición, unas instituciones concretas. Hegel realiza una crítica de la teoría moderna del “yo” que la filosofía hermenéutica constituía. Véase, Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana. pp. 17 y ss.

entender con el discurso de la “indeterminación” es que somos indeterminados en nuestro ser en la medida en que no podemos abarcar todo. Figal escribe:

“No es posible centrar completamente nuestra atención en lo que dejamos como está. Realmente está más allá de nuestros medios estar verdaderamente atentos a algo, especialmente porque hay muchas posibilidades y no podemos estar atentos a algo desde todos los puntos de vista; de hecho, las cosas se dejan como están desde infinitos puntos de vista, por tanto, indeterminados. Visto así, el espacio libre del mundo, que experimentamos al prestar atención a algo determinado, es lo indeterminado y lo inexpressado”⁵.

El mundo consiste en tradiciones, lenguajes, significados, instituciones, etc, en las que se desenvuelve la vida, de manera que asumimos o descartamos en esa apertura las múltiples posibilidades concretas de nuestro ser. Aquí es donde estaría el trasfondo de la libertad real: vivimos eligiendo. El *dasein* es, a su vez, un ser para la muerte. Pensar el ser del *da-sein* desde aquí es pensarnos a nosotros desde la des-fundamentación (destrucción de la filosofía moderna, ya no se piensa desde el yo, el principio de la conciencia) sino desde la muerte. El ser para la muerte es lo que le da coherencia a la vida, esto es, lo que hace que todos los proyectos sean vividos como posibilidad, como indeterminación.

Por todo esto, como parte de la “analítica existencial” destinada a una interpretación fenomenológicamente adecuada del ser del *dasein* como “ser-en-el-mundo”; el análisis detallado y sistemático que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, según A. Vigo, hubiera seguido considerándose una obra de relevancia, aunque solo hubiera escrito los párrafos dedicados al fenómeno del mundo. Lo expresa de la siguiente manera:

“Si se considera, por ejemplo, el notable análisis interpretativo del ser del útil (*zeug*) como ente “a la mano” (*zuhanden*) en los §§15-16, no parece muy exagerado decir que, sin tomar en cuenta el resto de [*Ser y tiempo*], seguramente hubieran bastado estas pocas páginas para acreditar a Heidegger como un filósofo de primer rango, y como un maestro de la descripción fenomenológica. Pero no solo desde el punto de vista del contenido, sino también desde una perspectiva

⁵ Véase la traducción de la edición italiana de la introducción a Heidegger de Figal en, Figal, G. (2006) *Introduzione a Martín Heidegger*. Pisa: ETS. p. 57.

más marcadamente metodológica puede decirse que el análisis de la mundanidad del mundo en los §§14-18 presenta rasgos que le concede un especial interés.”⁶.

Se trata, pues, de un tema relevante y complejo del que no se podrá ofrecer un análisis exhaustivo en este trabajo, que destacará los aspectos indicados. Se atenderá especialmente a la introspección práctica de la filosofía contenida en la noción de ser-en-el-mundo.

2. ANTECEDENTES

2.1. Giro pragmático, praxis desde Aristóteles.

Heidegger lleva a cabo un “giro pragmático” de la fenomenología de Husserl. Toma como punto de partida, la experiencia de la praxis cotidiana mediante la hermenéutica de la vida fáctica, donde el mundo es el conjunto de las cosas que hay en él y que se hacen “objeto”, siempre aquello de lo que el *dasein* se encuentra ya siempre ocupado y concernido. Esto es, el trato con las cosas en el “mundo en-torno” en el que las cosas aparecen alrededor de contextos significativos y no como correlatos de conceptos. En este importante contexto de transformación, cabe destacar la importancia de la interpretación fenomenológica que Heidegger lleva a cabo de Aristóteles que emprende en Friburgo y continua en Marburgo. Autores como Franco Volpi y G. Figal han afirmado la importancia que tiene la recepción de Aristóteles (especialmente, de la *Ética a Nicómaco*) en la evolución filosófica de Heidegger.

El camino que lleva a *Ser y tiempo* está marcado, entonces, por la noción de “praxis” aristotélica, que serán las diferentes formas en la que los seres humanos nos orientamos en el mundo. Heidegger habla de “ocupación o trato” para evitar la concepción de la primacía de la teoría en la relación con el mundo.

⁶ Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos. p. 59.

2.2. La idea de mundo en Husserl⁷

El término “mundo de vida”, que en el ámbito de la filosofía de la vida ya en 1912 había sido usado por G. Simmel, lo utiliza Husserl ocasionalmente desde alrededor de 1917, para referirse al mundo espiritual, personal, que las ciencias naturales “eluden”. El núcleo originario del concepto de mundo de vida se puede recordar en el título más amplio “concepto de mundo natural”. Este último término lo toma Husserl del fundador del empirio-criticismo, R. Avenarius, a cuya descripción de la estructura del mundo natural (esto es, la vivencia cotidiana pre-científica del entorno) se refiere críticamente Husserl explícitamente en 1910 e implícitamente en 1907. El concepto de Husserl de “mundo natural” (Umwelt) tal y como surge en 1910 y especialmente en *Ideas I* con respecto a la reducción fenomenológica se derivan de Avenarius. A pesar de que muchos intérpretes de Husserl difieren en la aparición de su “mundo de vida”, D. Føllesdal sostiene que el tema del mundo aparece ya en el primer Husserl y, especialmente, en el tema de la “intencionalidad”⁸, cuyo principio se basa en que la “conciencia siempre es conciencia de algo”. La fenomenología estudia las perspectivas subjetivas que se constituyen como estructuras de aquello que de diversas maneras podemos ver. Nuestra mirada siempre está dirigida a algo y se caracteriza por esto con la intencionalidad mediante un sistema de comprensión determinado por la indeterminación de perspectivas. Esto es, de características y aspectos que conforman el objeto de estudio ya sea una persona, animal, físico o no. Føllesdal pone el siguiente ejemplo:

“Lo que caracteriza a un gran artista es, en parte, la capacidad para ver y experimentar cosas, eventos y personas en diferentes maneras; en parte, la capacidad para transmitir esta experiencia a otros. Aquellos objetos que se experimentan no necesitan ser nuevos ni excepcionales. Son, a menudo, ordinarios y comunes. No es el objeto, sino la experiencia, lo que es central”⁹.

⁷ Para este apartado consulté el trabajo de B. Waldenfels en, Waldenfels, B. (1997). *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Paidós. pp. 41 y ss.

⁸ Como se cita en Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós. p. 43. “Husserl había tomado de Brentano el concepto de *intencionalidad*. Con esta expresión, la fenomenología se había distanciado de la filosofía de la conciencia que interpreta los objetos como asociaciones de datos que están en la conciencia”.

⁹ Føllesdal, D. (1990). El concepto de Lebenswelt en Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, O, 1-29.

Recuperado de: https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/03_FOLLESDAL.pdf.

El mundo, según esto, no estaría solo descrito conceptualmente mediante sus propiedades, sino en relación con otros objetos que también forman parte del entorno. Mi conciencia de las cosas que hay en el mundo se convierte en conciencia del mundo en el espacio y el tiempo, pero, a su vez, constituye el mundo en el cual vivo junto a otros. Esto es lo que constituye en Husserl el “horizonte” de las experiencias. Las diversas características del objeto que pueden ser, por ejemplo, los rasgos de una cultura o las características de una persona.

Posteriormente, en la época de sus trabajos que se resumen en *La crisis de las ciencias europeas* (1936) aquel concepto ocupó el centro de su discurso y fundó en él su crítica al “objetivismo” de las ciencias europeas. Este concepto de “mundo de vida” ya no es un antecedente de Heidegger, por su fecha de elaboración, aunque ha tenido por su parte una enorme repercusión.

Husserl habla por primera vez del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en un manuscrito de 1917 que dice así: “El mundo de la vida es el mundo natural en la actitud de persecución natural de la vida, estamos viviendo sujetos funcionantes involucrados en el círculo de otros sujetos funcionantes”¹⁰. El mundo para Husserl es el mundo en el que vivimos y estamos involucrados en nuestras formas de realización. Cuyo objetivo es el mismo que el de la “fenomenología”, esto es, atender a nuestra forma de actuar más cotidiana en el mundo en el que vivimos.

2.3. Ruptura de Heidegger con el cartesianismo de Husserl

Heidegger, aunque entiende su fenomenología en continuidad con la de Husserl, se desliga de este y de la tradición cartesiana sustituyendo los interrogantes epistemológicos concernientes a la relación entre el conocedor y lo conocido por asuntos ontológicos concernientes a qué clase de seres somos y cómo nuestro ser está ligado al mundo antes que cualquier descripción objetiva.¹¹

El énfasis de Heidegger en Descartes se debe a su relevancia histórica. Este recoge y pone al día las concepciones clásicas y escolásticas de la substancia desde la

¹⁰ *Ibid.*, p. 66. Como afirma D. Føllesdal en el mismo lugar, el manuscrito data de 1917 pero fue copiado durante la primera mitad de los años veinte y es posible que la palabra “*Lebenswelt*” (que, coincide con la noción de “mundo natural”) se introdujera antes.

¹¹ Aquí sigo la traducción al español de la edición inglesa *Being in the world* de H. L. Dreyfuss en, Dreyfuss, H.L. (1996). *Ser en el mundo. Comentarios a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: cuatro vientos.

centralidad del "ego cogito", "subjectum". Lo hace de un modo que permanece como horizonte (no siempre reconocido) de la filosofía y la ciencia modernas y contemporáneas.

Con el tiempo, Heidegger pone en cuestión el enfoque subjetivista de la fenomenología de Husserl. No estaba de acuerdo con el cartesianismo que envolvía esa fenomenología que pretendía hacer de esta una culminación de la filosofía de la conciencia. Para Husserl, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la ciencia, son, al mismo tiempo, la posibilidad de la teoría en general. Hay que apuntar que, tanto en *Ser y tiempo* como en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* hay una parte crítico-destructiva de Descartes, cuyo trasfondo sería la ruptura con Husserl.

El análisis de Heidegger pone de manifiesto que el mundo (como mundo entorno) es lo que envuelve al sujeto, rompiendo con la concepción del mundo como substancia, como *res extensa* en oposición a la *res cogitans*. La espacialidad solo puede ser explicada mediante la mundanidad. Esto es, lo que sería la interpretación del mundo en la metafísica moderna. Heidegger explica el error cometido por Descartes al haber adoptado un tipo de determinación ontológica del mundo de la Edad Media, a partir de la cual, el ser no resulta accesible como ente (reduce el ser a la extensión), y en el que no le queda más remedio a Descartes que expresar sus atributos, sus propiedades.

La lectura heideggeriana de la definición cartesiana de "mundo" gira en torno a que la estructura de ser-en-el-mundo ya no es concebida como un "estar situado espacialmente", sino en el sentido de su significatividad, de estar-en. Y es que para Heidegger se hace necesario emprender una nueva articulación de la mundanidad donde se constituye el *dasein* contextualizado siempre en un mundo específico.

Desde la tradición cartesiana seguida por Husserl se ha explicado que las ideas que hay en nuestra mente de las cosas pueden dar cuenta del mundo externo. Este ser de la conciencia queda reducido a un pensar teórico que está dirigido hacia una ciencia absoluta. Según Heidegger esta forma de pasar por alto el fenómeno de mundo no se corresponde con el modo adecuado de tomarlo desde la vivencia misma y su carácter cotidiano, sino que sigue anclado en los presupuestos de la tradición filosófica escolástica.

3. ESTADO ACTUAL

La elaboración heideggeriana del ser-en-el-mundo ha tenido una repercusión significativa en la filosofía posterior. Dicha repercusión no se ha limitado a los desarrollos de la fenomenología y la hermenéutica, sino que se ha integrado en otras tradiciones filosóficas.

En ese sentido, es a través de su análisis del fenómeno del mundo que la obra de Heidegger encontraría una significativa recepción en Norteamérica. Las recepciones en clave pragmatista de la obra de Heidegger se deben a autores como Brandom, Rorty y Dreyfus entre los más relevantes. La interpretación de Dreyfus del ser humano en la formulación de Heidegger ha tenido un amplio impacto en las ciencias naturales y sociales. Su comentario sobre ser-en-el-mundo hizo que la introducción de Heidegger en California fuera accesible a la filosofía americana. De esta manera, se introduce el análisis científico desde contextos significativos. Esto es, la epistemología siempre tiene un marco, está dentro de un contexto y eso es lo que Dreyfus quiere recuperar.

Rorty, por su parte, formado en el pensamiento analítico propone despejar el eje de la tradición filosófica desde la objetividad epistemológica. Entre Rorty y Heidegger hay divergencias y puntos de acuerdo. La lectura que hace Rorty de Heidegger se centra fundamentalmente en la crítica a la tradición filosófica, la primacía de la teoría, la crítica al subjetivismo, etc. Ambos autores rechazan la idea de un mundo en sí. Rorty, por su parte, rechaza la idea de una metafísica desde presupuestos pragmatistas, mientras que Heidegger lo hace desde una perspectiva ontológica profundizando en torno al acontecer del mundo y la mundanidad.

El principal continuador de la hermenéutica heideggeriana es H.G. Gadamer que, en conexión con el viejo Husserl, sostiene que la filosofía tiene la misión de traducir los resultados de la ciencia al mundo de vida. En Heidegger, como ha señalado Vattimo, Gadamer ha visto la posibilidad de resolver los problemas que la filosofía del lenguaje plantea, especialmente, los planteamientos de Wittgenstein. Los puntos coincidentes entre la filosofía de Heidegger, Wittgenstein e incluso Popper hacen que (aunque en décadas anteriores se los considerase irreconciliables) actualmente haya un acercamiento entre la filosofía analítica y la existencial. Se trata del denominado “giro pragmático-hermenéutico” representado, principalmente por R. Rorty.

Por otro parte, la influencia del análisis del fenómeno del mundo ha tenido una significativa repercusión en la fenomenología hermenéutica. Por ejemplo, Paul Ricoeur pretende ampliar las posibilidades de la hermenéutica iniciada por Heidegger. Aunque reconoce la existencia de una “metahistórica, no narrativa” como lo que constituye a la subjetividad individual y a la historia. Se trata de una crítica en torno a lo que se denomina “teoría del texto” con la que Ricoeur cree dar cabida a la “Teoría crítica” (escuela de Frankfurt). Ricoeur hizo un uso interesante del concepto de mundo para el tema de la “narratividad”. Él destaca y defiende el papel de la escritura como creadora de mundo. Nosotros, al interpretar, lo que hacemos es entrar “en el mundo de la obra escrita”. Las obras poéticas o de ficción construyen el mundo tanto o más que las obras descriptivas. Es indiscutible, en este sentido, que la obra de arte (la literaria y la musical, especialmente) amplían el mundo y lo conforman de tal manera que quien interpreta se debe sumergir.

Ricoeur distingue en *El conflicto de las interpretaciones*¹² una "vía corta" (la de Heidegger) y una "vía larga" (la que él mismo propone). La primera es ontológica; la segunda propone un despliegue de la hermenéutica a lo largo de diferentes campos y ciencias sociales (psicoanálisis, etc.). La de Heidegger es corta porque su articulación en la fenomenología hermenéutica es una ontología fundamental del dasein que no pasa por las ciencias humanas¹³. Esto es lo que Ricoeur propone, una ontología existencial que ponga solución a los problemas epistemológicos de las ciencias humanas mediante una interpretación propia del sujeto.¹⁴ Esto es, el sujeto ya no tiene “esa pretensión de afirmarse a sí mismo; se considera como ya afirmado en el ser”¹⁵. Para P. Ricoeur lo fundamental es el momento existencial de la vida, donde el sujeto ya se encuentra inmerso en un horizonte de comprensiones.

Por otra parte, Gadamer va a articular el concepto de ser-en-el-mundo desde el fenómeno omniabarcante del lenguaje. Así, añade a la fenomenología hermenéutica un carácter lingüístico. Gadamer piensa la estructura existencial de ser-en-el-mundo lingüísticamente. Para él, la lingüisticidad es lo que caracteriza al mundo y al ser de nuestro dasein. El lenguaje sería, en este sentido, lo que constituye nuestro dasein a través

¹² Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ *Ídem*.

de la estructura mundo-lenguaje. Sería lo que hace posible que los individuos “tengan mundo”. Se trata en cada caso de una lengua propia, aquella en la que aprendemos a hablar y la que nos abre la significatividad de las cosas. Esta lengua es lo que nos lleva al mundo de vida en común, el mundo que compartimos y en el que nos relacionamos con otros. La filosofía hermenéutica de Gadamer plantea una vinculación entre tener mundo y el ser con los otros en el diálogo. Así, en la medida en que concibe el lenguaje esencialmente como conversación, nuestro ser-en-el-mundo se realizaría como un ser-en-el-diálogo.

Finalmente, tanto el “ser-en-el-mundo” de Heidegger y el “mundo de vida” de Husserl han tenido una significativa repercusión en la epistemología en la cual el conocimiento científico es también algo marcado por la historicidad. En las ciencias sociales esos conceptos han tenido resonancia a través, entre otros, de la sociología comprensiva de Alfred Schütz.¹⁶

4. DISCUSIÓN Y POSICIONAMIENTO

En este capítulo expondré con cierto detalle la concepción del “dasein” como ser-en-el-mundo desarrollada por Heidegger en *Ser y tiempo*. Mi objetivo es dar cuenta de algunos aspectos fundamentales de su análisis del “fenómeno” del “mundo”¹⁷. Esto implica en términos de Heidegger, el problema de qué somos y cómo existimos los seres humanos. Puesto que somos seres que nos caracterizamos por existir dentro de una estructura que no es “entorno” o “naturaleza”, sino precisamente “mundo”, de modo que en cada caso somos “nuestro” mundo. Mi explicación va a seguir lo publicado por Heidegger entre los párrafos 14 y 27 de *Ser y tiempo*, así como lo expuesto en las Lecciones de Marburgo (1925) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

Sin embargo, como primer apartado de modo introductorio, me referiré a lo explicado sobre el tema de la mundanidad del ser humano en las lecciones de Friburgo. Desde el retorno a la actividad académica después de la I Guerra mundial, Heidegger

¹⁶ Schütz, A. (1993). *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós; Luckmann, T. y Schütz, A. (1973). *The structures of the life-world*. London: Northwestern University Press.

¹⁷ Se trata de una obra difícil por su ruptura terminológica y su carácter esquemático pues, los párrafos son especialmente detallados. Esto se debe a que Heidegger no se limita simplemente a analizar el concepto de “mundo” como si fuera un fenómeno cualquiera. Aquí se atiende directamente al método fenomenológico: hacer que el fenómeno se muestre desde sí mismo en sus diversas formas de manifestación y ocultamiento. Y esto implica en primer lugar “destruir”, “suspender” la *epoché*, los preconceptos heredados de la tradición metafísica. De ahí la dificultad, pero también la extensión, detalle y amplitud con que Heidegger aborda la problemática.

plantea la necesidad de una filosofía que diera cuenta del ser de la vida y sus peculiaridades (especialmente, la de no darse nunca— según él—en la forma de “objeto”). Ya desde las primeras lecciones de ese período encontramos que el tener mundo se señala como carácter diferencial de nuestra existencia. En el siguiente apartado, (4.1) trataré esas primeras aportaciones que se presentan como una “hermenéutica de la cotidianidad” y en los posteriores (4.2) abordaré la explicación del ser-en-el-mundo en el marco de la analítica existencial de la época de *Ser y tiempo*.

Retrospectivamente, en *Caminos de bosque* Heidegger se refiere con aquel concepto:

“El concepto de mundo, tal como se desarrolla en <<Ser y tiempo>> sólo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el <<ser-ahí>> [dasein], pregunta que por su parte permanece incluida dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no del ente)”¹⁸.

4.1. Vida fáctica y mundo. Friburgo (1919-1923)¹⁹

La irrupción de la problemática del ser-en-el-mundo en esta época se encuentra articulada en el estudio del ser humano como “existencia”. La indagación trata sobre cómo somos fácticamente. Así, Heidegger parte de un ser que debe y puede ser cada vez él mismo. No como un objeto meramente descrito, sino como uno que se encuentra ya siempre viviendo su vida (no intercambiada por otra, no genérica) y de la que tiene que preocuparse. Lo primero que se revela al analizar este “estar-ahí” es el ser-en-el-mundo, al que se le debe ver desde el conjunto de intenciones, significatividades y cosas con las que se relaciona. No hay, por tanto, un elemento aislado que tiene fuera de él todo esto, sino que sólo puede vivir refiriéndose a los entes que le rodean mediante un conjunto de aspectos que conforman dicho ser-en-el-mundo, esto es, en el que se abren posibilidades, proyectos, realizaciones, comprensiones e interpretaciones de la vida fáctica.

En el texto *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, conocido como *Informe Natorp*²⁰, se anticipan algunas de las cuestiones fundamentales que Heidegger

¹⁸ Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza. p. 98.

¹⁹ Esta es su primera época en Friburgo después de la I guerra mundial. En 1923 se marcha a Marburgo donde publica *Ser y tiempo* en 1927 y da las lecciones de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Vuelve a Friburgo en 1928 para sustituir a Husserl.

²⁰ El *Informe Natorp* lo redacta Heidegger a petición de Natorp para optar a una plaza como profesor titular extraordinario en Gotinga. Se trata de una primera declaración de intenciones en las que establece una guía que habrá de seguir su trabajo filosófico: una ontología fenomenológica encaminada al problema fundamental de la vida fáctica en la que el sentido del ser pasa por un estudio previo de las estructuras que constituyen el dasein, es decir, la vida humana.

va a elaborar en *Ser y tiempo*. El título coincide con las lecciones que impartió en el semestre de invierno de 1921-1922 en Friburgo. Seguidamente, las lecciones de 1923. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, siguen la huella de este proyecto, ofreciendo un análisis desarrollado como una fenomenología hermenéutica en el que toda vida encierra en sí misma una comprensión y posibilidad de acceso. Este proyecto, culmina en 1925 con *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*.

El tema que aparece desde las primeras lecciones de postguerra en Friburgo consiste en la búsqueda de una filosofía que permitiera acceder al fenómeno de la vida en su forma concreta de desarrollo (facticidad). Esto es, de la vida como proceso inobjetivable, la vida como siempre mía, siempre propia, la vida como indisponible. En este contexto, la “filosofía” buscada es una posible respuesta a la vida misma y sus exigencias. El empeño de Heidegger es distanciarse de las ciencias modernas y de la filosofía de la conciencia cartesiano-husserliana reinterpretándolo todo desde un marco ontológico de la filosofía práctica aristotélica²¹. Para ello, Heidegger parte de dos ejes fundamentales: por un lado, el proyecto de una ciencia originaria a partir de la comprensión de la vida fáctica y, por otro, una revisión crítica de la metafísica.

Para entender eso que se presenta aquí como “vida fáctica”, Heidegger indica la necesidad de un estudio previo de las estructuras constitutivas de aquel único ente que de alguna manera ya comprende el sentido del ser, el *dasein*. Así, la “vida fáctica” debe comprenderse desde la “vida histórica” y estar categorialmente determinada por los modos de comportarse mediante el trato en un mundo (mundo circundante, compartido y mundo propio). La experiencia vivida y singular se mueve siempre en un mundo histórico articulado significativamente.

Los modos de realización de la vida fáctica muestran el comportamiento y el trato que tenemos con las cosas. La significatividad y movilidad del modo de ser de la vida debe mantenerse alejada, tal como indica Heidegger, del dominio de la actitud teórica que reduce al *dasein* a una instancia objetiva²². Sobre esta estaría el carácter de olvido de la ciencia, el cual se encuentra señalado de la siguiente manera: “Por consiguiente, esta

²¹ Véase Volpi, F. (2005). *Guía a Heidegger*. Roma: Letarza. También “Hermenéutica y filosofía práctica”. *Endoxa: Series Filosóficas*, 20, 265-294.

²² Algo que aparece constantemente en las clases y textos de este período es la necesidad de no confundir lo que expone con una antropología o psicología. Como indica Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. “La hermenéutica está temporalmente antes, por lo que toca al ser y fácticamente, que la puesta en obra de toda ciencia”. p. 34).

ciencia es un modo de tratar con el mundo, llevado a cabo por la vida fáctica que descansa en la observación [es decir, en la contemplación *teórica* de la realidad mundana]”²³ Heidegger propone la primacía de la práctica, pero también que el ser-en-el-mundo no es “objeto”, sino el *presupuesto* desde el que determinados entes o regiones de entes que hacen objeto de la ciencia. La descripción objetiva no puede incluir el elemento significativo que opera en la vida cotidiana, ya que hace cada vez más irreconciliable la separación entre lo que la vivencia muestra y lo que la explicación despliega. Dicho de otro modo, podemos reflexionar del modo de ser de la vida, pero no podemos tratarla como un objeto puesto que se da en cada caso estamos ya siempre también al conocer. Cualquier pregunta o investigación sobre el ser de la vida es un despliegue de la vida misma: un “cómo” (modalidad) de la existencia.²⁴

Lo que le interesa a Heidegger es rescatar el “factum” de la vida, es decir, la experiencia tal como se presenta en el existir cotidiano. La pregunta por el ser de la vida fáctica se asume como un despliegue de la vida en el que podemos plantearnos preguntas en tanto que existiendo, pero no desde un “afuera” de la propia existencia fáctica.

Heidegger expone en el *Informe Natorp* los rasgos fundamentales de la vida fáctica del modo siguiente:

“El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (sorge). En el <<estar- ocupado-en-algo>> está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el mundo que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el trato que la vida fáctica mantiene con su mundo. El hacia-dónde del cuidado es el con-qué del trato. El significado del ser real y efectivo y el significado de la existencia del mundo se funda y se determina a partir de su carácter: como el asunto mismo del trato propio del cuidado. El mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos. El mundo se articula, en función de las posibles direcciones que adopta el cuidado, como mundo circundante, mundo compartido y mundo del sí mismo. Correlativamente, el cuidarse expresa la preocupación por los medios de

²³ Heidegger, M. (2002): *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: (indicación de la situación hermenéutica): [informe Natorp]*. Madrid:Trotta. p. 36.

²⁴ La crítica de Heidegger a la filosofía de la vida de Dilthey y otros pensadores como Descartes y Husserl es que al hacer de la vida un objeto (como si fuera un campo de estudios cualquiera) producen una “desvitalización” de la vida. A medida que avanza su pensamiento a lo largo de los años de Friburgo y Marburgo, el propio concepto de “vida” es sustituido por “dasein” y “existencia”.

subsistencia, por la profesión, por los placeres, por la tranquilidad, por la supervivencia, por la familiaridad con las cosas, por el saber acerca de, por la consolidación de la vida en sus fines últimos”²⁵.

Por consiguiente, las interpretaciones se dan de un modo determinado de la vida fáctica, como un “deslizamiento” en el habitar de las cosas que transcurre desde la “interioridad” del cuidado, que es lo que proporciona el punto de partida de la problemática ontológica y que Heidegger expresa así:

“El mundo está presente en la vida y para ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado. Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso. Esta existencia del mundo...[que] proporciona en la mayoría de los casos el punto de partida de la problemática epistemológica y ontológica sólo es lo que es como resultado de una determinada suspensión”²⁶.

Así pues, en definitiva, la actitud teórica, cognitiva, surge cuando en el curso práctico de la existencia surge un extrañamiento, una interrupción del trato cotidiano de las cosas en el mundo.

Una consecuencia importante de nuestra vida fáctica es que el “yo” nunca se da de un modo separado, sino que está afectado por las cosas. En la actividad del cuidado se manifiesta una “inclinación” hacia el mundo en la que se expresa una tendencia fáctica fundamental, la de “caer en- en- el-mundo”, que, a su vez, va a parar al hacerse anónimo en la cotidianidad. Dicha tendencia fundamental no debe entenderse, según Heidegger, como algo que simplemente sucede, sino más bien, en términos de “intención”, se trata de que somos arrastrados bajo este carácter intencional del propio cuidado. A partir de aquí se aborda en el “Informe Natorp” el problema de la “movilidad” de la vida fáctica donde la atención se va a centrar en la alienación de la caída y la tranquilización de la angustia.

Puesto que la estructura del arrojamiento, de la caída se establece como constitución fundamental de la vida fáctica, se activa al mismo tiempo el campo de posibilidades que

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

²⁶ *Ibid.*, p. 38

desembocan en una tendencia alienante, la cual va a expresar Heidegger de la siguiente manera:

“En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La manifestación más relevante de esta movilidad fundamental se plasma en el modo en el que la vida fáctica misma hace frente a la muerte”²⁷.

La vida, pues, es un término medio, llena de tradiciones y costumbres impropias (no expresamente elegidas) dirigida por motivos que nos llevan a la toma de decisiones, pero que pueden estar ocultas. Dichas costumbres conllevan necesidades y es mediante estas que la preocupación nos conduce a satisfacerlas. Sin embargo, al mismo tiempo, también es una modalidad (un cómo) de la existencia, el movimiento contrario, la contra-caída. Esto es, un estado de “vigilia” respecto a sí misma de la vida que es en lo que consiste precisamente la interpretación filosófica.

El hacer frente a la muerte indicado por la vida fáctica no es un proceso que tenga el carácter de separación entre una cosa y otra, sino que la vida siempre tiene a la vista su muerte, es lo que constituye el sentido de la vida, esto es lo que haría que todos nuestros proyectos sean vividos como posibilidad y no como algo cerrado, como elección y no como determinación. Heidegger lo indica así: “[...] Incluso cuando se rechaza y reprime el <<pensamiento de la muerte>>. La muerte se presenta precisamente, así como el objeto del cuidado, saliendo al encuentro en su aspecto más persistente e inminente”²⁸. La vida se convierte en un modo de encuentro con la muerte, negarla sería negar el sentido de la vida y la certeza con que se nos haría visible asumirla, aceptarla en pasado y presente es lo que pondría de relieve para Heidegger la “temporalidad” del *dasein* humano, histórico, que nada tiene que ver ya con la metafísica del “más allá”.

El “Informe Natorp”, como se aprecia en este breve resumen, indica los hitos fundamentales de la reflexión de Heidegger sobre el fenómeno del ser-en-el-mundo. Claro que en las obras posteriores van a ganar una mayor amplitud y concreción, en primer lugar, porque en torno a *Ser y tiempo* se encuadra la recuperación de la pregunta por el Ser y el programa de una analítica existencial.

²⁷ *Ibid.*, p. 41

²⁸ *Ibidem.*

4.1.1. El flujo de la experiencia del mundo. El ejemplo de la “cátedra” y el senegalés²⁹.

A continuación, expondré la descripción fenomenológica que Heidegger hace de una vivencia corriente como la de <<ver la cátedra>>³⁰ en este primer período, la cual nos ofrece lo que no puede ser captado por una mirada objetivante, esto es, la “significatividad”. El trato con las cosas, con los objetos, es accesible en tanto que se pertenece a un mundo simbólicamente articulado, entonces la mejor forma de captar el elemento de significatividad que envuelve a toda vivencia es, siguiendo la metodología heideggeriana, confrontarla con la explicación objetiva. Para ello, el ejemplo de “la cátedra” (párrafo 14 del curso de 1919)³¹ explica el modo primario en que la vida humana vive en horizontes de significatividad integrados en los significados de un contexto cultural de comprensión. Heidegger contrapone aquellas tendencias de la vida que tienen una estructura de precomprensión y, la científica-teórica, que conllevaría una “desvivificación” de los mundos de vida ya que su método se basa en el conjunto de datos descriptivos para explicar el fenómeno.³² No obstante, sostiene que el modo adecuado de acceso a este último es ver como las vivencias son dadas de golpe, donde ya hay una comprensión previa en el trato y con ella un momento significativo que lo acompaña. Con todo esto, el ejemplo se basa en que se parte del supuesto de que al entrar a un aula y ver la “cátedra” se prescinde de concepto en la vivencia, pero se comparte por lo general cierta orientación concreta. Heidegger lo explica así:

“No es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra [...] Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada [...] Yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo”³³.

²⁹ Todo el ejemplo largo que pone Heidegger en esas lecciones es muy clarificador. También es cierto que algunos pasos del ejemplo pueden ofender la sensibilidad por connotaciones racistas.

³⁰ “Cátedra” se refiere aquí al atril desde el que el profesor imparte sus lecciones.

³¹ Heidegger, M. (2014): *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.

³² Heidegger no critica el procedimiento objetivante de las ciencias en cuanto tal (que es consustancial a su modelo investigativo) sino que se trata de una cuestión de prioridad existencial. La experiencia práctica del mundo precede necesariamente a la científica, por lo que constituye un error describir la primera desde el modelo de la segunda.

³³ Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder. p. 85-87.

No obstante, la cosa cambia dirá Heidegger de la siguiente manera:

“Imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y que lo colocamos en esta aula. [...] Quizás viera algo relacionado con la magia o algo que sirve para protegerse de las flechas y de las piedras [...] Así, pues, mi mirada y la del negro senegalés son fundamentalmente diferentes. Lo único que tienen en común es que en ambos casos se ve algo”³⁴.

Según esto, la mirada del senegalés no estaría familiarizado con el primer horizonte de comprensión, sin embargo, ya comprende algo bajo su horizonte de significatividad pues, en ningún caso se reduce a un simple acto de percepción. La vivencia inmediata del mundo circundante se presenta ya como un “horizonte” de significatividad en el que no es que veamos de antemano superficies y formas, sino que ya comprendemos las cosas del mundo porque estamos familiarizados con ellas. La argumentación de Heidegger, por tanto, indica el riesgo que se corre al entender la percepción como algo que pertenece a un sujeto privado (ya que distorsiona la interpretación del mundo) y, por el contrario, ofrece una explicación hermenéutica de nuestra experiencia en la que el ser humano se encuentra en un mundo simbólicamente estructurado donde las cosas se comprenden “de golpe”.³⁵

4.2. El fenómeno del mundo en la época de “Ser y tiempo”

A diferencia del planteamiento del período de Friburgo (1919-1923), donde la reflexión de Heidegger busca una filosofía que dé cuenta de la vida fáctica, en la época de *Ser y tiempo* la ontología gana un lugar primordial. Esa obra critica el olvido de la pregunta por el ser y se plantea recuperarla.

Esto da lugar a la cuestión por el ser que se plantea la pregunta el ser humano caracterizado como *dasein*. Para ello se emprende en *Ser y tiempo* una analítica existencial, analítica que toma como punto de partida, como base, el carácter de ser-en-el-mundo en cuanto determinación fundamental del *dasein*. En este análisis preliminar, Heidegger va a plantear su crítica al dominio de la interpretación del ser como “presencia”, lo que oculta nuestra “temporalidad”. Dentro de esta idea se encuentra

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ La cuestión del carácter hermenéutico de la comprensión se encuentra detalladamente explicada en el artículo de Ramón Rodríguez en Rodríguez, R. (2013). “La percepción como interpretación: La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica”. *Studia Heideggeriana*, 2, 179-212. Recuperado a partir de <https://studiesheideggeriana.org/index.php/sth/article/view/89>.

implícita, a su vez, el ser humano como “poder ser” y como “sido”. El sentido mismo del concepto de existencia como posibilidad, Heidegger lo expresa así: “El dasein existe³⁶. El dasein es, el ente que soy cada vez yo mismo”³⁷. Descubrir que el ser humano es ese ente referido a su ser como posibilidad significa descubrir el carácter más común y general. Su “esencia” es la “existencia”, no obstante, algo existente es generalmente entendido como “real” o “presente”. Pero si el modo de ser del ser humano es el hecho de estar referido a sus posibilidades, entonces no puede ser algo simplemente “dado” y “presente”. Vattimo lo indica así: “Decir que el hombre existe no puede pues significar que el hombre sea algo “dado”, porque lo que el hombre tiene de específico y lo que lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades y, por lo tanto, de no existir como realidad simplemente presente”³⁸. En cuanto existencia temporalizada, cada dasein tiene que hacerse cargo de su propia existencia, que no puede ser generalizada. Así lo explica Jesús Adrián Escudero en *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*:

“Así, por ejemplo, la muerte es en cada caso mi muerte en el sentido de que nadie puede tomar mi morir. La conciencia—tanto la fenomenológica (Bewußtsein) como la moral (Gewissen)—también es en cada caso la mía. El dolor que siento cuando me pillo los dedos al cerrar la puerta es mío; la pena que me invade cuando veo a un mendigo en la calle es mía. Nadie puede sentir mi dolor ni mi pena. Se trata de vivencias que se me dan directamente a mí, que vienen acompañadas de un genuino modo de donación en primera persona.³⁹

Avanzando más allá de este primer concepto de la analítica existencial, en los apartados siguientes de la primera sección de *Ser y tiempo* nos encontramos con la noción de “ser-en-el-mundo”. Expresión que debe interpretarse como un fenómeno unitario que contiene, a su vez, tres “momentos” cuyos aspectos son los siguientes. Primero, la estructura es *en-el-mundo*. Aquí surge la necesidad de indagar la estructura ontológica de “mundo”. El segundo, el *ente* a través del cual se pregunta, el “quién” de ese estar en cuanto tal. El tercero, el *estar-en*, como “estar dentro de” el mundo (un estar diferente a

³⁶ La palabra “existencia” sustituye y critica la concepción cartesiana de nuestro ser como “sustancia”, acrítica, invariable y atemporal.

³⁷ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. p. 79.

³⁸ Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa. p. 26.

³⁹ Escudero, J. A. (2015). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Barcelona: Herder. p 114.

cómo el agua está en el vaso), al que prestará especial atención más adelante. Dado que el ser humano está referido a sus posibilidades, concretamente se efectúa como un existir en un mundo de cosas y de otras personas. El *dasein* como “estar-ahí”⁴⁰ expresa el hecho de que la existencia está situada de esta o aquella manera en el mundo y que tiene dos posibilidades fundamentales: bien puede «escogerse a sí mismo» bien puede «perderse», «no ganarse jamás o solo ganarse aparentemente».⁴¹ En otras palabras, el *dasein* posee dos posibilidades básicas de ser en cada caso mío: la de la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la de la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Estas son dos modalidades de existencia constitutivas del *dasein* entre las que vive permanentemente.

Todo el análisis existencial posterior se va a basar en esta estructura del ser-en-el-mundo que es, por tanto, el punto de partida de la analítica existencial. Heidegger parte de la estructura fundamental del “ser-en” del *dasein* y describe a continuación la diferencia entre el modo de ser del *dasein* y el estar-ahí de las cosas. A ambos entes les atribuye la fórmula “estar-en” y tienen respecto a eso el mismo modo de ser, es decir, el estar-ahí de manera presente en el mundo. Heidegger escribe:

“No hay un <<estar-juntos>> del ente llamado <<dasein>> con otro ente llamado <<mundo>> [...] un ente puede tocar a otro ente que está-ahí, si con su *dasein* ya le está descubierto algo así como un mundo, desde el cual aquel ente se pueda manifestar a través del contacto, para volverse así accesible en su estar-ahí. Dos entes que están ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos *carecen de mundo*, no pueden <<tocarse>>⁴² jamás, ninguno de ellos puede “estar junto” al otro” sino que pueden encontrarse sólo en la medida en que el *dasein* logra mostrarse desde sí mismo dentro del mundo”⁴³.

⁴⁰ *Vorhandensein*: estar presente, a la vista, *Vid. Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 198, N. del T). Un estar siempre abierto orientado por el mundo no es tal o cual cosa, sino el conjunto de posibilidades de ser. Heidegger comprueba esto en la “cotidianeidad” afirmando la relación del *dasein* con los entes.

⁴¹ *Vid.* Escudero, A, J. (2015): *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger* (Vol. 1). Barcelona: Herder.

⁴² “Tocarse” ahí significa “afectarse”, “influirse”, “interaccionar” afectivamente. En las lecciones posteriores a “Ser y tiempo”, en los *Conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger rectificará la especificidad del ser humano (*dasein*) como seres que tenemos mundo, a diferencia de los animales que serían “pobres de mundo” y, por ejemplo, una piedra, que carece de mundo. En *Ser y tiempo* la cuestión se explica con el desarrollo de un análisis fenomenológico de lo que significa “proximidad” “cercanía” de los seres humanos respecto a las cosas.

⁴³ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. p. 81-82.

Heidegger insiste en la necesidad de ver el problema ontológico de las estructuras existenciales fundamentales desde la realización fáctica de la existencia del *dasein* en cada momento. Esta experiencia de la vida fáctica es lo que somos y en lo que vivimos y, por tanto, dirá: “el concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente <<intramundano>>, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su <<destino>> al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo”⁴⁴. Podría pensarse con esto que el *dasein* no puede dejar de relacionarse, siempre y en todo caso con el propio ser, en el sentido de que este debe decidir sobre sus posibilidades y logros, aun cuando parezca eludirlo.⁴⁵

En vistas de que relacionarse con el ser en la modalidad de “tener que ser” concierne a la planificación de este, sus posibles realizaciones, tiene un carácter fundamentalmente práctico (en el sentido de la *praxis* aristotélica) y una estructura de “apertura” como exposición al mundo. Así, una vez aclarados los dos principales caracteres del *dasein* (a saber: la primacía de la existencia y el carácter de ser-en-cada-caso-mío) sabiendo que el *dasein* que es el ser-en-el-mundo, habrá que describir ahora el fenómeno de la “mundanidad”.

4.2.1. La mundanidad del mundo en general

Una vez establecido que el estar-en-el-mundo es la constitución fundamental del *dasein*, Heidegger analiza en el capítulo tercero de la Primera sección de *Ser y tiempo* con cierto detalle los elementos estructurales del ser-en-el-mundo en su unidad. Aquí se va a estudiar el “mundo” como horizonte que hace posible toda experiencia. Dicho análisis abarca del párrafo 14 al 18 de *Ser y tiempo*, de los cuales, solo describiré las tesis fundamentales dada la extensión limitada de este trabajo. El objetivo no es reconstruir los contenidos, sino centrarme fundamentalmente en el modo en que el autor plantea la pregunta por el adecuado modo de acceso al fenómeno “mundo” desde una perspectiva fenomenológica.

En primer lugar, se plantea la pregunta de cuál es el mundo más inmediato del *dasein* cotidiano y qué tipos de entes se encuentran en torno a él. Teniendo en cuenta lo explicado en puntos anteriores sobre que el estar-siendo-en no se puede interpretar desde

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁵ En el párrafo 9 de *Ser y tiempo* es donde Heidegger adelanta las líneas fundamentales de la analítica existencial caracterizada bajo la peculiaridad de la existencia humana como un “tener que ser”. Véase también, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 200.

la espacialidad, se puede al menos interpretar que el mundo no es la suma de cosas, ni de entes, sino el “momento estructural” del dasein. Sin embargo, la pregunta sobre qué significa “mundo” no es algo sencillo. Cuando caminamos por el mundo, nos encontramos con personas y situaciones. Al mirar alrededor nos encontramos con las cosas, coches, edificios etc, pero no nos encontramos con el mundo en cuanto tal. Esto hace que el análisis de Heidegger sea tan complejo e indirecto.

Heidegger someterá a crítica a la tradición filosófica, según la cual, la relación con el mundo es fijada a partir de la relación cognitiva “sujeto-objeto”. Esta tendencia de tomar al fenómeno como objeto del mundo es la que, según el autor, lo ha hecho inaccesible. En *Ser y tiempo* indica:

“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 a priori de la mundaneidad en general. Nosotros tomaremos terminológicamente la expresión “mundo” en la significación fijada aquí”⁴⁶.

Sobre la base de todo esto se puede entender gran parte del desarrollo posterior de la analítica existencial. Los pasos seguidos hasta aquí han mostrado que la “presencia” es un modo insuficiente y parcial para concebir el ser del mundo y los entes intramundanos. Por el contrario, Heidegger apela a la necesidad de llevar el tema a la analítica del fenómeno de “mundo” tal y como se experimenta. Por eso, parte del horizonte de la cotidianeidad como modo de ser del dasein. En resumen, lo expresa así: “Será necesario examinar el estar-en-el-mundo cotidiano, de tal manera que, buscando apoyo en lo fenoménico en éste, podamos fijar la mirada en el mundo”⁴⁷. En *Ser y tiempo*, Heidegger sostiene que el dasein está en-el-mundo y que este es su carácter ontológicamente fundamental. Así, uno de los hilos conductores fundamentales de su explicación va a ser la co-pertenencia de dasein y Mundo.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

4.2.2. El mundo-entorno.

Establecida la co-pertenencia de *dasein* y mundo, el mundo más cercano al *dasein* cotidiano sería el “mundo entorno” (Umwelt). El mundo circundante es el mundo que nos envuelve, el que nos rodea, el modo en que nos desenvolvemos de manera habitual y que ya nos resulta familiar. Nuestra relación con él se da como “trato”, la “ocupación”. Heidegger va a partir de dos ideas que se desprenden de los párrafos 12 y 13 de *Ser y tiempo*: La primacía de la praxis frente a la teoría y el hecho de que el acceso al mundo pasa previamente por la ocupación y el trato con los entes.

En el párrafo 15 empieza analizando “las cosas” que hay en el mundo, cuál es el modo de ser de estas cosas. Por lo general, nos movemos siempre mediante este trato con objetos (cama, taza, universidad, tranvía, etc), estos objetos no tienen que ver meramente con sus propiedades, sino con el carácter práctico del “ser-a-la-mano”⁴⁸, este carácter de utensilio es usado por Heidegger como correlato de un “ocuparse de” (*besorgen*) que es el modo de contacto con los objetos que están ahí. Su análisis fenomenológico encuentra que lo que hay en el mundo primeramente no son meramente objetos de conocimiento: antes de que las cosas sean simples presencias dotadas de “objetividad” estas son para nosotros “útiles”, no sólo como instrumentos que empleamos de manera concreta, sino que se nos presentan en la experiencia de antemano con cierta significación, su para-qué. Esta peculiar constitución ontológica de la “mundanidad” consistente en distinguir posibles significados del “objeto” de estudio, la expresa Heidegger de la siguiente manera:

“Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo. Ambos modos de acceso al “ser objetivo” “suponen” ya el “mundo”, y esto, de diversas maneras”⁴⁹.

Precisamente, la fenomenología consiste en destruir este tipo de presupuesto. Como recuerda Heidegger, “los griegos tenían un término adecuado para las “cosas”: las llamaban *πραγμάτα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la

⁴⁸ “Ser-a-la-mano” lo utiliza Heidegger como modo de ser propio de algo útil. Esta composición hace posible la sustitución del modelo de la percepción de la fenomenología por el de la comprensión hermenéutica.

⁴⁹ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. p. 92.

ocupación (en la $\pi\rho\bar{\alpha}\xi\iota\varsigma$)”⁵⁰. En nuestro trato diario con las cosas, en mi mundo circundante concreto, me encuentro con un conjunto de utensilios que se articulan en un entramado significativo. Heidegger lo expresa así: “De acuerdo a su pragmaticidad, un útil sólo es *desde* su pertenencia a otros útiles [...] desde él se muestra la “disposición” de las cosas, y en esta, cada “uno” de los útiles. *Antes* de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles”⁵¹. Nuestra experiencia de las cosas, pues, se da en base a contextos articuladores e interconectados en el que las cosas se descubren en su “para-qué” complejo. Este breve resumen del “mundo entorno” ofrece una manera de reconocernos como actores que viven en un mundo articulado repleto de significatividades. Por eso se trata del punto de partida fenomenológicamente más adecuado para empezar con el análisis del mundo-entorno.

Retomando lo dicho en puntos anteriores acerca del *dasein*, el “estar-siendo-en” no supone un estar de un ente al lado de otro de manera meramente espacial, sino que es el ser del *dasein* mismo. Esto nos remite a un ser para algo, un “ser para con” y tiene como ya se ha dicho el carácter de “ocuparse”, de “cuidado” en las diversas direcciones de ser en el mundo, lo que va a definir el tipo de comportamiento que la vida humana tiene con las cosas. Heidegger lo expresará así en las Lecciones de Marburgo de 1925:

“En dicho trato con el mundo encuentra el *dasein* siempre ya su mundo, y ese encontrar no es un aprehender teórico. El <<estar-ya-en>> es el cuidado [*que hay*] en le cuidarse u ocuparse de. En cuanto trato con el mundo, ocupándose de él, propicia el *dasein* que *comparezca* su mundo”⁵²

El *dasein*, como ya se ha dicho, se desenvuelve en la cotidianidad en torno y alrededor del trato⁵³ con las cosas. Por eso la pregunta aquí gira en torno a cómo existe el mundo en el “trato”. A partir de la cotidianidad, Heidegger puede mostrar que nuestro trato con las cosas en el mundo no es primaria ni habitualmente epistémico. Las cosas se nos presentan primero como “prágmata”, útiles bajo una forma práctica mediante el ocuparse de manera inmediata. En *Ser y tiempo* escribe:

⁵⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza. p. 212.

⁵³ El término “trato” indica en Heidegger el modo práctico en que el *dasein* se relaciona de manera inmediata con las tres direcciones de apertura al mundo: mundo circundante (Umwelt) mundo compartido (Mitwelt) y mundo propio (Selbswelt).

“Con la posibilidad de acceso para la ocupación circunspectiva de lo a la mano dentro del mundo ya está previamente abierto el mundo. El mundo es, por consiguiente, algo “en lo que” el *dasein* en cuanto ente ya siempre *ha estado* [...] Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el *dasein* puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas”⁵⁴.

De acuerdo con este carácter práctico, un útil sólo es desde su “pertenencia” a otros útiles, con lo cual nos encontramos aquí con el aspecto fundamental de los utensilios: la remisión, la contextualidad, que Heidegger va a subrayar en los párrafos 17 y 18. Los utensilios se convierten para el *dasein* en signos que indican un horizonte previamente abierto. Esto es, el signo contiene significaciones que residen en el uso, el trato circunspectivo que mantenemos con las cosas. Lo que trata de destacar Heidegger con la remisión al signo es la función que estos tienen: la de permitir el encuentro con los entes de lo a-la-mano. Todo esto para comprender en qué sentido se relacionan los fenómenos de la significatividad gracias a los cuales descubrimos nuestro mundo entorno (mundo circundante) y el mundo en general (la mundanidad).

Las cosas en la experiencia cotidiana concreta (esto es, la silla en la que me siento no es una silla cualquiera, un ejemplar del concepto “silla”) se da en un entramado de remisiones a contextos locales o a tramas temporales.

4.2.3. El estar-en-el-mundo como co-estar (ser-con)

Hasta ahora se han analizado los modos de ser y las modalidades de los entes que forman parte del mundo circundante. Se ha ofrecido una breve descripción fenomenológica de los utensilios de nuestra vida cotidiana. Estos cumplen una determinada manera de ver, se presentan bajo un conjunto de significatividades y se remiten en última instancia al *dasein*.

Así, se puede saber qué tipos de entes comparecen en el mundo del que se ocupa el *dasein*, pero este análisis debe determinar fundamentalmente el “quién” está en

⁵⁴ Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. p. 103.

el mundo. Cabe recordar que, en la analítica existencial, uno de los objetivos de Heidegger es analizar aquello con lo que el *dasein* se encuentra de manera inmediata (los entes intramundanos), en este descubrimiento lo que se produce es, al mismo tiempo, un descubrimiento de los otros. Así, en cuanto estar-en-el-mundo el *dasein* no está solo, sino que siempre está con otros (*Mit-sein*) que, a su vez, existen conmigo como hecho estructural y determinante. Un *dasein* solipsista cuyo “ahí” no contenga a los otros, al otro, ya no sería *dasein*. El concepto de mundo indica la dimensión intersubjetiva de la existencia.

La pregunta fundamental en esta parte gira en torno a “quién” es el *dasein*, puesto que ya se ha descrito que es, por un lado, “en cada caso mío” y, además con la misma originariedad, el “otro”. Ahora se busca una tercera forma, a saber, la del “ser-sí-mismo” que Heidegger identifica con el “uno” (*das man*): “El quién no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es el impersonal, el *se* o el *uno* [*das man*]”⁵⁵. Se trata, por tanto, de un constructo impersonal que se remite a una colectividad anónima.

El “*man*”⁵⁶ es un término central para la hermenéutica de la vida fáctica pues da pie a que la existencia humana se remita a una indeterminación de ser. El “*man*”, el “uno cualquiera” aparece como una caracterización “impropia” del *dasein* que refleja el hecho de que puede que no seamos dueñas de nuestros actos o de las cosas que pensamos, en la que todo ello queda reducido a la vida pública. Esto queda resumido por Heidegger en *Ser y tiempo* de la siguiente manera:

“El ser del ente que coexiste es concebido como un estar-ahí. De esta manera, la presentación del fenómeno positivo del modo inmediato del estar-en-el-mundo cotidiano posibilita la penetración en las raíces de la falsa interpretación ontológica de esta estructura de ser. Ella misma, en su modo de ser cotidiano, es la que inmediatamente yerra respecto de sí y se encubre a sí misma”⁵⁷.

Con todo, en las diferentes maneras de solicitud, de preocupación que el *dasein* muestra por los otros mediante el mundo compartido (*mitwelt*) subyace la tendencia de desacuerdo con los otros para constituirse a sí mismo como tal frente a los otros.

⁵⁵ *Ibid.* p. 151.

⁵⁶ Dicha expresión se introduce por primera vez en las Lecciones de 1923. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.*

⁵⁷ *Ibid.* p. 154.

Mediante esta confrontación lo que viene a indicar Heidegger es el hecho de que estamos sujetos al dominio de los otros en el convivir, en el compartir mundo. Esta fuerza dominante del estar de los otros en la forma anónima lo va a expresar así: “En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro [...] el uno despliega una auténtica dictadura”⁵⁸.

El “uno” tiene la estructura de lo público, la cual dice Heidegger, “regula primeramente toda interpretación del mundo y del dasein [...] La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera”⁵⁹. Con todo esto, la pretensión de Heidegger es mostrar que el “uno” (dentro de sus connotaciones negativas como la de “publicidad” o “dictadura”) contiene un momento estructural del Dasein como significación existencial, la cual, por ejemplo, podría dar lugar a una ruptura con la normatividad pública. Sin embargo, no podemos desvincularnos de la colectividad, sino transformarla y abrir nuevas posibilidades de ser. Cabe señalar que la forma muy esquemática y elemental en que trata *Ser y tiempo* el mundo social y psicológico resulta, desde luego, muy pobre e insuficiente. Aunque esto puede, criticarse, si se ve en su conjunto el proyecto de *Ser y tiempo*, no queda claro que deba esperarse otra cosa. En todo caso, tampoco ofrece Heidegger ese desarrollo en el resto de su obra.⁶⁰

4.2.4. La angustia como modo eminente de la aperturidad del dasein.

En los apartados anteriores se han ido resumiendo algunos de los momentos constitutivos del dasein en su relación con el mundo, consigo mismo y con los otros. Se han mostrado las maneras en que el dasein se ocupa de las cosas, de su trato con las cosas y las formas en que se manifiesta a través de la vida cotidiana. A partir de aquí, para finalizar la *Primera sección* de “Ser y tiempo” lo que va a describir Heidegger es la

⁵⁸ *Ibid.* p. 151. El lenguaje de Heidegger produce en este punto efectos contundentes. Por una parte, su análisis se propone como una descripción fenomenológica carente de valoraciones. Pero, por otra, al hablar de “impropiedad” o “inautenticidad” de la “dictadura del uno”, aquí claro que hay una actitud valorativa o, al menos, crítica. En todo caso, es importante recalcar que la estructura que conduce a la “caída” en el mundo, (la aperturidad), esto es, el hecho de que lo que somos se defina por el “da” en el que estamos volcados y del que vivimos, se plantea como algo onto-existencial no como algo que pueda cambiar o que responda a circunstancias históricas.

⁵⁹ *Ibid.* p. 152.

⁶⁰ Precisamente sus alumnos de Marburgo K. Löwith, H. Marcuse y H. Arendt detectaron esa carencia en Heidegger y ofrecieron obras entendidas en parte como desarrollos del ser-en-el-mundo con el “prójimo”, del ser social y psicológico.

disposición afectiva de la “angustia” como contramovimiento de la caída y su relación con el cuidado (sorge).

Para acercarse al ser todo estructural del *dasein*, Heidegger tomará como punto de partida el análisis de “la caída”, la cual resulta de nuestro carácter de seres volcados al mundo, de modo que estamos “abiertos”, en el sentido de que somos el mundo en el que vivimos y en el que siempre estamos influidos, absorbidos, perdidos (por la impropiedad de nuestros actos) y determinados por el entorno, lo cual implica necesariamente el “cuidado”. De este modo, la angustia es una afección fundamental en el sentido de que coloca al *dasein* ante sí. La absorción en el “uno” y en el mundo del que nos ocupamos manifiesta el momento de impropiedad en que el *dasein* no se pone ante sí mismo. Sin embargo, dirá Heidegger: “Es cierto que el ante-qué de la huida *no queda aprehendido* en este cadente darse la espalda, ni menos aun experimentando en una vuelta hacia atrás. Pero, en cambio, al darle la espalda, el ante-qué queda abierto “Ahí”⁶¹. Según esto, el *dasein* no se hace comprensible por medio de un movimiento reflexivo, sino que es la angustia la que nos coloca de inmediato ante nosotros y ante el mundo en general. La angustia nos muestra lo más originario del ser del *dasein*, su estar-en-el-mundo en cuanto tal, precisamente porque es lanzado a través de la angustia. Por consiguiente, dice Heidegger:

“La angustia tampoco “ve” un determinado “aquí” o “allí” desde el que pudiera acercarse lo amenazante. El ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está en ninguna parte. La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia [...] el ante-qué de la angustia es enteramente indeterminado”⁶².

En esto radica la diferencia entre el miedo (que es a algo) y la angustia. La amenaza en la angustia no se encuentra en ninguna parte, más bien es la falta de significatividad, de lugar, situación o persona, lo que hace que la amenaza se convierta en nada. La angustia rompe con nuestra familiaridad con las cosas y con el mundo. Esto significa, dirá Heidegger “que aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-

⁶¹ *Ibid.* p. 207.

⁶² *Ibid.* p. 208.

el-mundo mismo”⁶³. Con esto llegamos a un contenido fundamental de ese concepto: como aquello por lo que nos angustiamos.

El angustiarse es lo que abre al mundo en cuanto tal, lo cual no quiere decir que lo abra de manera conceptual. De hecho, la imposibilidad de determinación conceptual es lo que da lugar a la angustia. Así, el *dasein* es arrojado hacia su propio poder-estar-en-el-mundo mediante la angustia y esta, a su vez, lo aísla como comprensor de su propio estar-en-el-mundo. Heidegger escribe:

“la angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su ser libre para... (propensio in...) la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre. Pero este ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el *Dasein* está entregado en cuanto estar-en-el-mundo”⁶⁴.

Con esto abre Heidegger, la posibilidad como libertad concreta para elegirse. La angustia, al provocar un colapso de la “normalidad”, permite tomar conciencia de nuestra autodeterminación concreta. La parálisis en las estructuras de significado en las que vivimos no quiere decir que esto nos haga ser más propios, que nuestros actos sean verdaderos o incluso certeros, sino que somos “posibilidad”.

Con el fenómeno de la angustia se cierra el camino del análisis de mundo en “Ser y tiempo”. En otras obras tiene connotaciones y recorridos diferentes. Aquí se trata de una estructura basal a partir de la que realizar la analítica existencial. En este sentido, el mundo conforma el “ahí” en el que (y que) somos, algo que nos determina. Pero, al mismo tiempo, como se muestra en la angustia nuestra existencia está marcada por la indeterminación, lo posible, la elección. En virtud de nuestro carácter de seres-en-el-mundo somos también libertad concreta.

⁶³ *Ibid.* p. 209.

⁶⁴ *Ibid.* p. 210.

5. CONCLUSIÓN Y VÍAS ABIERTAS

Una de las vías que permanecen abiertas para un desarrollo de lo planteado en este trabajo sería la relación entre el concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo y la interpretación crítica del concepto de mundo de vida que propone Habermas. En *El discurso filosófico de la modernidad*⁶⁵, este dedica un capítulo a la discusión con Heidegger donde concede un papel relativamente positivo al concepto de ser-en-el-mundo⁶⁶, aunque acaba concluyendo que *Ser y tiempo* apenas añade nada en este punto a las aportaciones del pragmatismo⁶⁷. Más adelante el capítulo final “El contenido normativo de la modernidad”, el concepto de “mundo de vida”, asumido en la forma articulada por Husserl, es presentado desde la perspectiva de su “colonización” como uno de los problemas fundamentales de la época. Habermas alude a “fenómenos de una colonización interna del mundo de la vida por los imperativos de subsistemas funcionales”, especialmente los subsistemas del dinero y el poder⁶⁸. Así, a diferencia de Heidegger, mundo de vida aparece como un concepto crítico (en cuanto colonizado) y normativo (en cuanto ámbito de alternativas). Habermas escribe:

“Se trata de construir umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de la vida y de introducir sensores en el intercambio entre mundo de la vida y sistema. En todo caso problemas de deslinde de este tipo se plantean en cuanto un mundo de la vida profundamente racionalizado ha de ser protegido contra los insoportables imperativos del sistema de ocupaciones o contra las penetrantes secuelas de una planificación administrativa de la existencia (...) Sería menester que impulsos provenientes del mundo de la vida penetraran en la autorregulación de los sistemas funcionales. Mas esto exige un cambio de relación entre espacios públicos autónomos, autoorganizados, por un lado, y los ámbitos de acción regulados a través del dinero y el poder, en otras palabras: una nueva división de poderes en la dimensión de la integración social.”⁶⁹

⁶⁵ Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

⁶⁶ *Vid.* pp. 174 y ss.

⁶⁷ *Vid.* p. 181.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 428.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 429.

En la fenomenología, la reflexión sobre el mundo de vida también tiene una dimensión crítica (por ejemplo, contra el objetivismo en Husserl o contra la filosofía de la consciencia en Heidegger). Desde la perspectiva de Habermas, se podría investigar la existencia en ella de supuestos normativos. Pero también, desde la fenomenología, se podría cuestionar si su esperanza respecto a “impulsos provenientes del mundo de vida” no es una utopía vacía o, incluso, si la propia distinción entre “sistema” y “mundo de vida” tiene sentido pleno cuando el mundo se piensa como un horizonte que todo lo abarca y un suelo sustentador.

Por otro lado, habría que profundizar en la relación entre fenomenología-hermenéutica y la tradición pragmática para asumir la relevancia que tiene en la epistemología actual. La importancia reside en ver la epistemología como algo marcado por la historicidad de las ciencias sociales que se dan sobre un presupuesto mundano.

Analizar el concepto de mundo en la evolución posterior de Heidegger constituye otra vía abierta. En las lecciones *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1930) Heidegger explica el tener mundo como carácter ontológico del ser humano, a diferencia del animal (caracterizado por la “pobreza de mundo”) y la “piedra” “carece de mundo”. En el trabajo *El origen de la obra de arte* el concepto de mundo ocupa también un lugar crucial. La obra de arte se muestra como resultado de la oposición entre “tierra” y “mundo”. Una tarea por hacer sería comparar los conceptos del mundo que propone Heidegger en esos difíciles momentos y relacionarlos con los giros de su pensamiento.

Para concluir, expongo resumidamente los rasgos fundamentales del mundo según el análisis de Heidegger. En primer lugar, se trataría de una estructura impostergable, ineliminable. No podemos no ser ser-en-el-mundo. El mundo no se deriva de otra cosa, no se funda en otra cosa. La representación de un yo sin mundo o “anterior” al mundo sería ajena a la realidad de nuestra vida. En segundo lugar, se mostraría como ineludible. Somos “arrojados” a un mundo y podemos elegir cambiar cosas en el mundo, pero no podemos cambiar el mundo hemos sido arrojados. Así, cada *dasein* pertenece a un momento concreto del despliegue de “su” mundo: pero estar “abierto” a él no significa esta “determinado” por él, sino que funda la libertad real. En tercer lugar, el carácter general del mundo es la significatividad. Las cosas remiten unas a otras y el *dasein* se remite a ellas desde su situación y contexto. Y eso lo hace desde la preocupación (*Sorge*).

Con esas ideas se ha intentado mostrar el giro práctico en la fenomenología que realiza Heidegger en la época de *Ser y tiempo*.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Brandom, R. (1983). "Heidegger's categories in being and time". *The Monist*, 66, 3, pp. 387-409.
- Blumenberg, H. (1999). *Las realidades en que vivimos*. Barcelona: Paidós.
- Dreyfuss, H. L. (1996). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la división I de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.
- Escudero, A. J. (2015). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger* (Vol. 1). Barcelona: Herder.
- Escudero, A. (2015). "Husserl y Heidegger en 1927" en, *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 3, 61-81. Recuperado de:
https://www.academia.edu/40502045/Husserl_y_Heidegger_en_1927.
- Figal, G. (2006). *Introduzione a Martín Heidegger*. Pisa: ETS.
- Føllesdal, D. (1990). "El concepto de Lebenswelt en Husserl". *Investigaciones fenomenológicas*, O, 1-29. Recuperado de:
https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/03_FOLLESDAL.pdf
- Gadamer, H.G. (2004). "Hermenéutica como filosofía práctica". *Revista de filosofía*, 110, 7-25.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.

- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1949). *Ideas. Relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de cultura económica.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial crítica.
- Kisiel, Th. (1930). *The genesis of Heidegger's Being and Time*. London: University of California press.
- Marengui, C. (2018). "Dasein, existenz, in der Welt sein. Autoaclaración de tres nociones fundamentales de Ser y tiempo". *Persona*, 3 (5-6), 99-153.
- Mulhall, S. (2005). *Routledge philosophy guidebooks Heidegger and being and time*. Routledge: London.
- Penelas, F. (2011). "Recepciones pragmatistas de Martin Heidegger". *Areté*, 23, 1.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martín Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Ricoeur, P. (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. España: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R (2012). "La fenomenología de la percepción de Heidegger y la tradición hermenéutica". *Studia heideggeriana, lógos-lógica-lenguaje*, 2, 179-212.
- Steiner, G. (1978). *Martín Heidegger*. Editor digital: Titillivus.
- Vattimo, G. (1993). *Introducción a Heidegger*. Buenos Aires: Gedisa.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Biblos.
- Volpi, F. (1997). *Guída a Heidegger*. Roma: Laterza.
- Waldenfels, B. (2017). "Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl". *Areté*, 29, pp. 409-426.