

Carlos Zarallo Valdés

Heidegger y el problema del mundo.

Dissertação submetida ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção de grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Zarallo, Carlos
Heidegger y el problema del mundo / Carlos
Zarallo ; orientador, Roberto Wu , 2018.
113 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ontologia relacional. 3. Mundo.
4. Técnica. 5. Heidegger. I. , Roberto Wu. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Carlos Arturo Zarallo Valdés

“HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DEL MUNDO”

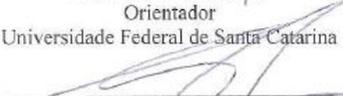
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 02 de maio de 2018.


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:


Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Celso Remi Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina


Prof. Gustavo Silvano Batista, Dr.
Com participação por videoconferência
Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Roberto Wu
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia/CFH-UFSC
Portaria nº 1.344/2016/GR

Cualquier esfuerzo y dedicación que el lector pueda encontrar en este trabajo está dedicado a mi Madre:
Elena Adriana Valdés Molina
Y a mí Lela: **Amanda Rojas del Solar**
A ellas les debo “todo”

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a cada persona que por alguna razón (des) conocida se ha cruzado en el camino de la vida durante mi estadía en este querido destierro.

A los amigos y amigas del alma a quienes les debo la sobrevivida: Raúl Cortés, Mariana Berta, Paulo da Costa Neto, Eli Kutti, Renan Fonseca, Marco Antonio, Isabel Vial y Matías Escudero. Gracias por ser y sobre todo, por estar.

A los profesores: Doctor Roberto Wu y Ulisses Vaccari, por mostrarme que la Universidad también es un espacio para la solidaridad, la entrega y el cariño.

A mis colegas de filosofía: Anderson Kaue, Ana Coan, Norton Nascimento y Cedric Steinlen por darle sentido al estudio y soportar (me) las andanzas filosóficas.

A mi familia por su apoyo incondicional, a mi hermana Claudia Zarallo por su peculiar forma de hacerme poner los pies en la tierra, a mis abuelos “Arturito” Valdés y Dionisia Molina por su amor eterno y a la memoria de mi Padre Claudio Zarallo Rojas.

A Juliana Adriano por florecer la semilla limpia y pura del amor y justicia.

Y a CAPES por apoyarme financieramente en el trabajo filosófico, gracias por confiar.

Como ocurre siempre en filosofía,
tampoco aquí se trata de descubrir terreno desconocido,
sino de liberar de la apariencia y de las nebulosidades
algo que desde hace mucho tiempo conocemos de sobra

Martin Heidegger

RESUMEN

El objetivo de la presente disertación es discutir el problema de mundo en algunas de las obras de Martin Heidegger, ya que dicho problema se articula como fundamento del Dasein, y es ahí (mundo) donde se despliegan sus posibilidades. Pensar “el mundo” en Martin Heidegger, es ya pensar su proyecto ontológico, pues es en el mundo donde se experimenta la libertad, la trascendencia y las decisiones, por tanto, el ocuparse del mundo podrá hacerse de manera armónica, no manipulable, o de lo contrario, de manera instrumental, violenta, como creemos que se presenta en nuestra época contemporánea. De esta forma propondremos mostrar una cierta unidad en el pensamiento del alemán que será vista desde el olvido del ser que nos ha llevado a una crisis en nuestra relación con el mundo, con todo no solo queremos evidenciar el análisis tan importante que realiza Heidegger para la comprensión del mundo y del ser, sino que también intentar mostrar a partir de ontologías relacionales pequeños atisbos que nos sirvan para tener una disposición distinta con el mundo y nuestro entorno. Pensamos que hoy más que nunca Heidegger se hace presente en nuestras reflexiones cotidianas, y estar con él o más allá de él nos ayudará a entender de mejor manera nuestra relación “problemática” con el mundo.

Palabras claves: Mundo – Dasein – Técnica – ontología relacional – Heidegger.

RESUMO EXPANDIDO

Introdução

Na obra de Heidegger encontramos uma polaridade que dificulta e mantém uma relação tensa com o autor até hoje, apesar de suas propostas filosóficas terem sido decisivas para a configuração do século XX, seu radicalismo o coloca à beira do pensamento ocidental e precisamente por causa dessa radicalidade, seu pensamento não pode mais ser visto como um filósofo, seu pensamento significa uma parada no modo de pensar do Ocidente, porque em sua filosofia é usada certa genealogia de um dos conceitos mais sombrios, mas paradoxalmente, mais óbvio e esquecido no desenvolvimento do pensamento e na própria história da filosofia. Referimo-nos ao conceito de ser e à questão do mesmo. Problema para dizer o mínimo, complexo, e, sem dúvida, porque a busca pelo significado da questão pelo ser que Martin Heidegger levanta em sua famosa obra *Ser e Tempo* de 1927, leva a posar para o filósofo um caminho escuro e difícil de sorteio, em que, após profundo estudo e reflexão, leva-o a colocar o problema do homem no mundo ou, mais precisamente, do homem como *In-der-Welt-sein*.

Acreditamos que um dos aspectos determinantes e reprodutivos da atual crise civilizatória é a relação que temos entre o pensamento e o mundo. Com isso, não estamos nos referindo à estreiteza de um pensamento que pode ser expresso em novas conquistas científicas e técnicas, mas falamos da pobreza de um pensamento que reconhece, a partir de uma perspectiva ontológica, a ameaça que a vida causou ao trabalho predatório da sociedade moderna. De fato, a humanidade cega pela capacidade de querer controlar, manipular e dominar a natureza fugiu diante da questão que é mais importante hoje: o que questiona a possibilidade de permanecer no mundo. O problema é que esse questionamento certamente não pode ser resolvido por meio de um pensamento técnico de fazer e fabricar, pois é um problema eminentemente ontológico que deve ser resolvido por meio de respostas que atentam para o ser como ser, e não por referência ao cosico, como foi amplamente analisado por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. A questão sobre o dilema da sobrevivência da espécie humana no planeta é o objeto do discurso que talvez tenha adquirido o status mais forte a ser

discutido no início do século XXI. No entanto, a questão que nos é pedido responder questiona sobre os problemas do mundo e, mais especificamente, sobre o ser-no-mundo, e acreditamos, com Heidegger, que a solução para a questão tem que ser na direção ontológica em que a mesma pergunta é feita, desde que o que está em perigo é a continuidade da vida humana, o que deve ser repensado é a vida de uma perspectiva existencial. Então, a pobreza de pensamento a que nos referimos é o resultado da concepção ocidental do homem como uma entidade individual, separado da natureza, no qual ele se vê mesmo no centro em que se baseia todo o existente (HEIDEGGER, 1996a). É lógico que agora, durante a devastação ambiental, pretende continuar subjogando o mundo, e continua a acreditar que a salvação de sua espécie pode ocorrer através de uma mudança no fazer técnico, sem considerar a questão do seu ser. Não é que consideremos que a técnica não é um instrumento valioso. É e não podemos ficar sem isso. O ponto é que, concentrando-se em garantir os meios, temos esquecido o significado do nosso ser, e, entretanto, estamos em perigo de não ser mais possível. A percepção dos seres humanos como o único assunto na terra, e tudo o mais como objetos comuns disponíveis para nossa exploração, é produto da racionalidade antropocêntrica que herdamos da modernidade colonial a maioria dos povos do mundo.

Objetivos

O nosso objetivo é tentar encontrar a partir do análises da ontologia ocidental de Heidegger elementos que possam nos ajudar a entender e ver de uma forma diferente nossa relação com o mundo para isso estudaremos as ontologias relacionais do continente latino-americano.

Metodologia

A metodologia usada será a crítica-interpretativa de textos e também por meio de vivências reais com agricultura e comunidades indígenas.

Resultados e Discussão

Os resultados são parciais, mas claros. Certamente é necessário olhar para nossa cercania, para nossas formas originárias de estar e

sentir o mundo. As ontologias relacionais nos mostram um habitar diferente, não violento, de harmonia e correlação com as pessoas e a natureza. A pesquisa nos interpela a fazer um estúdio aprofundado das realidades camponesas que por meio da agroecologia logram novas formas de vida, no leva a sentir e pensar com o povo indígena, mas agora desde a filosofia.

Considerações Finais

O estado atual do planeta nos coloca diante da evidência de que devemos imprimir mudanças substanciais em nossa maneira de produzir, de consumir, de construir. Em termos mais radicais, se pretendemos continuar a habitar a terra, nossa relação com o meio urbano e com a natureza deve ser profundamente modificada. Para realizar essa transformação, a tecnologia é, sem dúvida, necessária, mas por si só não é suficiente. Portanto, não se trata de negar a técnica, mas para entender, seguindo Heidegger, que as mudanças no consumo, produção, habitat não será possível até que a mudança não ocorra de uma nova aliança com o ser, para um novo começo de pensamento. Mas essa mudança, a partir da perspectiva de Heidegger, não só depende do ser humano, embora certamente o ser humano deve estar disponível para ele, porque "a arte, cuja essência é o próprio ser, nunca pode ser superada pelo homem. Isso significaria que o homem seria o Senhor do Ser." (Heidegger, 1994). O último sentido da arte, como a história, é escondido do homem, assim também o homem não pode reivindicar para capturá-lo e descartá-la como se fosse uma coisa. A essência da técnica é misterioso e não da ordem das entidades, mas o que faz com que estes são quase exclusivamente e exibidos como objetos no meio da cadeia e termina. De fato, para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato da mudança na realidade. Ela só é capaz de estimular a disponibilidade para *Ereignis*, ou seja, para torcer ou convalescença (*Verwindung*) de pensamento metafísico, que a técnica é o seu totalmente representante mais. A questão decisiva neste contexto lê: os seres humanos pode deixar para trás a metafísica e abandonar o poder sobre o corpo, e abandonar o unilateralismo contra qualquer ser humano? Heidegger nos dizer não, que o homem não pode abandonar suas próprias forças o destino de sua essência moderna e não pode quebrá-lo por um ato de autoridade Mas o ser humano pode meditar e chegar à conclusão de que ser o sujeito da humanidade nunca foi e nunca será a única possibilidade que se abre à essência recém-iniciada do homem histórico. Por isso acho que a técnica e original pensamento é

o que tornaria possível a falar a sua própria reorientação e um ponto de encontro onde Dasein entende seu poder de si mesmo, a sua capacidade de ir além da criticidade de um homem comum, sua capacidade de estar "com" e "entre" outras entidades, a sua capacidade de curar a partir das banalidades do único e, claro, a sua capacidade de reconhecer que não é dono e senhor da natureza, como no caso do pensamento técnico moderno. Uma reorientação como movimento do homem que "se entrega" em comunicação à orientação do ser "dado" ao homem. Assim, Heidegger finalmente esclarecido "antes de falar, o homem deve ser desafiado novamente por ser" (Heidegger, 2000, p. 20), e o mesmo podem expressar o ato e agir. Antes de agir o homem deve permitir-se ser desafiado pelo ato de ser. As bases que Heidegger propõe estão em total concomitância com o que as ontologias relacionais propõem ontologias que buscam aquele giro, que recuam essa união. Em resumo, pensar com Heidegger em nosso presente torna-se cada vez mais necessário se quisermos encontrar pistas que nos ajudem a ter um modo diferente de estar no mundo. O chamado para salvar a terra é ao mesmo tempo um chamado para superar a metafísica, entendida por Heidegger como a história do evento do ser; isto é, como a história do seu esquecimento. Se nós compartilhamos que a filosofia deve levar em conta o seu tempo histórico, em seguida, tornar-se inevitável parece aprofundar a reflexão sobre o que seria certamente "o" problema do nosso tempo: a crise ecológica global. Para as racionalidades do Bem-viver das comunidades indígenas, a posição que homens e mulheres desempenham no mundo é esclarecedora: o ser humano é antes de tudo um cuidador, um agro-culturista, na expressão máxima do termo: um cultor responsável pela continuação da vida. De maneira semelhante, outra resposta ontológica edificante pode ser encontrada em algumas racionalidades de certos camponeses, para quem a ligação com a terra é o próprio significado de sua própria vida. É uma maneira de ser e estar no mundo.

Palavras-chave: Mundo – Dasein – Técnica – ontologia relacional – Heidegger

ABSTRACT

The aim of this Master's thesis is to discuss the problem of the world in some of Martin Heidegger's works, taken into account the fact that this problem presents itself as the basis of Dasein, and that it is in this very place (world) where its possibilities unfold themselves. To think about "the world" in Martin Heidegger is already a way to think his ontological project, since it is in the world where freedom, transcendence and decision are experienced. Therefore, care of the world can be done harmoniously, not manipulated, or otherwise, instrumentally, violently, as we believe it appears in our contemporary time. By so doing, we will propose to demonstrate a certain unity in the thought of the German thinker, regarded from the standpoint of the Oblivion of Being, that has led us to a crisis in our very relationship with the world. Nevertheless, we want not only to make evident an analysis as important as the one undertaken by Heidegger, but, also, to demonstrate, by means of Relational Ontologies, small conjectures that could enable us to have a different stance towards the world and our environment. We believe that today, more than ever, Heidegger makes himself present in our daily reflections, and being with him or beyond him will help us understand better our "problematic" relationship with the world.

Keywords: World, Dasein, Technology , Relational ontology, Heidegger.

SUMARIO

Contenido	
INTRODUCCIÓN.....	21
Capítulo 1.....	33
1.1. Posibilidad de un concepto filosófico de mundo.....	33
1.2. La fenomenología del mundo: Husserl y Heidegger.....	37
1.2.1.Sobre el predominio de la teoría en la fenomenología.....	39
1.2.2. La propuesta de Heidegger: el ensamblaje hermenéutico en la fenomenología.....	45
Capítulo2.....	50
2.1. Introducción al problema del Ser.....	50
2.2. Problema del Mundo en <i>Ser y Tiempo</i>	57
2.3. Trascendencia, Mundo y Libertad.....	60
Capítulo3.....	65
3.1. El ser humano como configurador de mundo en Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad(1929/1930).....	65
3.2. Animalidad en los conceptos fundamentales de la metafísica.....	76
Capítulo 4.....	80
4.1. La época de la imagen del mundo.....	80
4.1.1 Elemento para considerar: la cuestión de la técnica.....	86
4.2.Un nuevo aproximarse: Ontologías relacionales.....	91
4.2.1Pensando una ontología de la agricultura.....	97
Consideraciones finales.....	102
Bibliografía.....	109

INTRODUCCIÓN

Intentar tematizar el pensamiento filosófico de Martin Heidegger puede parecernos un asunto secundario debido al carácter “universal” que posee su pensamiento, ya que no solo ha sido capaz de expandirse territorialmente¹, sino que también ha logrado impulsar diálogos con otras disciplinas. De esta forma Heidegger no solo se encuentra dialogando en bibliotecas o clases de filosofía, sino que también se encuentra en debates sobre arte, sobre planteamientos de fe, cuestiones referentes a la ciencia y técnica y sobre todo referentes al ser humano común, al que vive constantemente el fundamento y el abismo de la vida y el filosofar.

En la obra de Heidegger encontramos una polaridad que dificulta y mantiene hasta nuestros días una tensa relación con el autor, pese a lo determinante que han sido sus propuestas filosóficas de cara a la configuración del siglo XX, su radicalidad lo pone al borde del pensamiento occidental y justamente por esta radicalidad, su pensamiento no puede ser visto como un filósofo más, su pensamiento significa un alto en el camino pensante de occidente (LEYTE, 2005).

Ciertamente Martin Heidegger es uno de los filósofos más importantes y controvertidos del último siglo, pues en su filosofía se echa mano de una cierta genealogía de uno de los conceptos más oscuros, pero paradójicamente, más obviados y olvidados en el desarrollo del pensamiento y en la historia misma de la filosofía. Nos referimos con esto al concepto de ser y a la pregunta por el mismo. Problema por decirlo menos, complejo, y, sin duda alguna, porque la búsqueda del sentido de la pregunta por el ser que Martin Heidegger plantea en su famosa obra *Ser y tiempo* de 1927, lleva a plantear para el filósofo un camino oscuro y difícil de sortear, en el que luego de profundo estudio y reflexión, le lleva a plantear el problema del hombre en el mundo o más precisamente del hombre como *In-der-Welt-sein*. De manera tal que no será tratado como un problema antropológico o metafísico sin más, pues de hecho no es en ningún caso la pretensión del

¹Podemos encontrar trabajos referentes a la filosofía heideggeriana en territorios orientales, donde T. Yamanouchi y H. Tanabe hacen parte de los primeros japoneses en asistir a cursos de Husserl y Heidegger en Friburgo. Ver (SAVIANI, 2004). En América Latina se puede encontrar el grupo Hiperión en México, quienes inspirados en la filosofía heideggeriana, reflexionan “lo mexicano” a partir de conceptos existencialistas y fenomenológicos. Ver (HURTADO, 2006).

filósofo, sino como un problema fundamentalmente existencial que debe estudiarse desde una nueva ontología, una ontología fundamental².

Sin duda alguna, podemos encontrar en el pensamiento de Martin Heidegger un amplio espectro de reflexión filosófica, una reflexión que no se ahorra consideraciones ni comentarios, ni siquiera “vueltas al asunto”, como tendremos oportunidad de revisar en la presente investigación, y que esperamos sirva para aclarar en alguna medida el problema del mundo en el pensamiento del filósofo y cómo nos vemos enfrentado hoy a una imagen del mundo que nos obliga a tener que re-pensar nuestra condición “privilegiada” dentro del mundo, no solo desde una visión “única” sino que también mirando hacia otras culturas y otras formas de situarse en el mundo, para eso Heidegger nos entregará puentes que pretendemos presentar en lo que sigue de nuestra investigación.

Creemos, que uno de los aspectos determinantes y reproductores de la actual crisis civilizatoria es la relación que tenemos entre pensamiento y mundo. Con esto, no nos estamos refiriendo a la estrechez de un pensamiento que pueda expresarse en nuevas realizaciones científicas y técnicas, sino que hablamos de la pobreza de un pensar que reconozca, desde una perspectiva ontológica, la amenaza que para la vida ha ocasionado la obra predatoria de la sociedad moderna. Efectivamente, la humanidad enceguecida por la capacidad de querer controlar, manipular y dominar la naturaleza ha huido ante la pregunta que hoy es más importante: aquella que interroga por la posibilidad de seguir siendo-en-el-mundo. El problema es que este cuestionamiento, ciertamente no puede solucionarse a través de un pensamiento técnico del hacer y el fabricar, pues se trata de un problema eminentemente ontológico que debe resolverse a través de respuestas que atiendan al ser en cuanto ser, y no por referencia a lo cósmico, como fue ampliamente analizado por Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. La pregunta acerca del dilema de la supervivencia de la especie humana en el planeta, es el objeto del discurso que quizá con mayor fuerza ha adquirido el estatuto para ser discutido en el comienzo del siglo XXI. Sin embargo, la pregunta a la que estamos emplazados a contestar interroga por la problemática del mundo y más específicamente la del ser-en-el-mundo, y creemos, con Heidegger, que la solución a la pregunta tiene que darse en dirección ontológica en la que la misma

² Ver (HEIDEGGER, 2012). Notas del traductor.

“Ontología fundamental”(Fundamentalontologie) es la ontología que está a la base de todas las demás ontologías, es, si se quiere, la ontología por antonomasia.

pregunta está hecha, ya que si lo que está en peligro es la continuidad de la vida humana, lo que debe repensarse es la vida desde una perspectiva existencial. Así entonces, la pobreza del pensamiento a la que aludimos es el resultado de la concepción occidental del ser humano como un ente individualizado, separado de la naturaleza, en la que él se concibe a sí mismo en el centro sobre el cual se fundamenta todo lo existente (HEIDEGGER, 1996a). Resulta lógico que ahora, durante la devastación ambiental, se pretenda seguir sojuzgando al mundo, y se continúe creyendo que la salvación de su especie pueda darse a través de un cambio en el hacer técnico, sin considerar antes la pregunta por su ser. No es que consideremos que la técnica no sea un instrumento valioso, lo es y no podemos prescindir de ella. La cuestión es que al concentrarnos en la sujeción del medio, hemos olvidado el sentido de nuestro ser, y, entretanto, corremos el peligro de ya no continuar siendo posibles. La percepción del ser humano como el único sujeto sobre la tierra, y todo lo demás como vulgares objetos disponibles para nuestros afanes explotadores, es la racionalidad antropocéntrica que hemos heredado de la modernidad colonial la mayor parte de los pueblos del mundo. No se trata de la totalidad de concepciones ontológicas, sino la de una muy particular forma de autopercepción fragmentada, que desliga, compartimenta, y desune lo que inmanentemente está unido.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger desarrolla el argumento de la necesidad de que retomemos la pregunta que interroga por el ser, es decir, aquella por la cual nos cuestionamos el qué somos, pero indagándonos ahora por su sentido. Para el filósofo alemán, si bien la pregunta en la metafísica occidental sí se ha planteado, desde Platón se ha olvidado inmediatamente al considerar al ser con referencia a lo cósmico (HEIDEGGER, 2012). La consecuencia de tal olvido, es que la esencia del humano ha estado encubierta. De hecho, su arrogante auto determinación como único sujeto en el mundo y la identificación de todo lo demás como objeto, es la causa de principal ocultamiento (HEIDEGGER, 1996a.). Según hemos dicho, en la actualidad una prueba del extravío de la respuesta, es la contestación de la pregunta que inquiriere por la posibilidad de la continuidad de la vida humana en la Tierra a través del auxilio técnico. En otras palabras, considerar que los paneles solares, la energía mareomotriz, o los alimentos sintéticos constituyen la respuesta. Con Heidegger creemos, en cambio, que el problema tendría que solucionarse atendiendo el sentido de mundo y del ser, en cuanto tal, y sin identificarlo antes con referencia a las cosas.

Por lo anterior es que creemos que un estudio sobre la problemática del mundo nos puede ayudar a resucitar la importancia de pensar con y más allá de Heidegger, para eso dividiremos nuestro estudio en cuatro capítulos, en dónde ahondaremos el concepto de mundo desde su problematicidad, hasta el abordaje que realiza Heidegger sobre la imagen de *mundo* y cómo esto es visible en nuestra contemporaneidad, intentando mostrar una continuidad en su pensamiento, donde el olvido del ser es mantenido hasta nuestros días, esto lo corroboraremos con la manipulación de los entes y del mundo a partir de la era técnica, pero como mencionamos anteriormente nuestra intención no es solo mostrar lo complejo de nuestro actual escenario del mundo, sino que intentar mostrar por medio de la ontología relacional un vínculo con el mundo, con la tierra y la naturaleza en el sentido mismo de su propia vida, mostrar otra forma de ser y estar en el mundo, en el que la tierra cultivada ofrece alimentos y en correspondencia, ellos actúan de modo recíproco a través de su cuidado. Si la auténtica esencia humana ha estado extraviada, y la soberbia auto-constitución de creernos los únicos sujetos sobre la Tierra fue la principal causa de su ocultamiento, la modesta interpretación de jardineros, cultores, pastores, o cuidadores de un interrelacionado sistema vivo, es quizá la respuesta.

Nos interesa mostrar para la claridad del lector que mundo y tierra para Heidegger muestran un combate del ser consigo mismo, que encuentran en la obra de arte³ un escenario privilegiado donde desplegarse y ello, sin lugar a dudas, por su carácter apofántico. Si la verdad es puesta en obra merced al trabajo productivo del artista, dicha “puesta” debe incluir los dos elementos constitutivos de la verdad desocultamiento (mundo) y el ocultamiento (tierra). El mundo fundado y abierto en y por la obra hace presente en su mostrarse mismo ese otro momento, ignorado para el pensar metafísico, constitutivo de toda apertura, a saber: el previo y posibilitador ocultamiento del que, en última instancia, aquel proviene. El mundo, nos dice Heidegger, se funda desde la tierra, no es nunca sin ella, más tampoco esta es sin mundo. El requerimiento mutuo y la esencial co-pertenencia de ambos “elementos” queda patente en el hecho de que un mundo no es sin más el desocultamiento del ser, plasmado en la patencia del ente en cuanto tal, cuanto el desocultamiento, que proviene del ocultamiento del ser mismo y le preserva, en cuanto que este se sustrae a toda destinación o envío de sí. Pero, a la vez, la tierra es lo oculto presente en la apertura misma del mundo, lo que sostiene al mundo en el que históricamente

³ Ver. *El origen de la obra de arte*. (HEIDEGGER, 1996)

(*geschichtlich*) habita (*wohnen*) el hombre. De Ahí la afirmación Heideggeriana, de que en ella misma, la tierra, la que en última instancia, fundamenta toda existencia humana en cuanto apertura del ser. Por tanto la obra de arte constituye, para Heidegger el escenario privilegiado en la donde se da disputa mundo-tierra, pues la obra de arte, abre y funda un mundo histórico, llamado a desaparecer, más la permanencia de la obra misma posibilita esa trasposición de contextos.

El carácter instaurador de la obra de arte no puede ser extendido a cualquier agrupación humana, porque no toda obra instituye un “pueblo histórico”. Como ejemplo de este desocultarse del ser de las cosas en la obra de arte, el filósofo toma un cuadro de Van Gogh en el que se representan un par de botas. La tierra se presenta como uno de los elementos explicativos en la interpretación que Heidegger hace del cuadro, en un pasaje célebre de la conferencia:

En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este útil pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte (HEIDEGGER, 1996, p. 27).

La pintura de Van Gogh manifiesta el mundo de la campesina que utilizaba esas botas. El carácter de útil de las botas posibilita que se haga presente ese mundo, el cual, como plexo de referencias, reúne y ordena esos sentidos que los hombres manipulan en sus acciones. Sin embargo, preguntándose por el útil, la hermenéutica de Heidegger alcanza la obra de arte sólo como realización exclusivamente ontológica. El cuadro de Van Gogh nos sirve para entender cómo además de la continuidad entre el ser y el hacer, toda modificación del ecosistema implica la interacción con los elementos de la naturaleza, el campesino conoce porque la naturaleza le habla y es por eso que existe el saber del campesino que intentaremos presentar.

En primer lugar, debemos decir que la propuesta del filósofo es una reflexión que ciertamente nos lleva a la pregunta por el ser, a la pregunta por el mundo y a la pregunta por la relación hombre-mundo, desde el concepto mismo de *Dasein*, entendido como la existencia humana o el ser que somos en cada caso nosotros mismos

(HEIDEGGER, 2012, p.30). Dicho concepto que acuña el filósofo con el fin de distanciarse de la metafísica y ontología tradicional, se precisa en la búsqueda de una reflexión distinta, una reflexión que considere cuestiones hasta la época no abarcadas en la profundidad que el tema ameritaba y exigía para avanzar en su pensar con un poco más de certeza, si es que se le puede llamar o calificar de ese modo.

Mundo, es un fenómeno trascendental; es una característica específica de la trascendencia de la existencia, que se refiere al ultrapase de lo ente, por tanto trascendencia se refiere a lo fundamental del acontecimiento del existir humano, que se caracteriza por un dejar lo ente para atrás, permitiendo una instancia de totalidad significativa desde el cual los comportamientos son posibles. A esta instancia “peculiar” Heidegger la llamará mundo, así la trascendencia de la existencia dice respecto al lugar esencial en que el existir del ser humano siempre se da y acontece. Dasein es siempre y esencialmente un ser-en-el-mundo y establecer la pregunta sobre la esencia del fenómeno del mundo es marcar un cuestionamiento sobre la esencia de la trascendencia que caracteriza esencialmente el existir del ser humano.

Desde este horizonte, primeramente, intentaremos reconstruir el problema filosófico de mundo en el contexto del proyecto de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, por lo demás, no solo nos interesa mostrar que mundo es el concepto de un fenómeno trascendental, sino que también, mostrar qué hay de decisivo en la caracterización de la esencia de este fenómeno, en cuanto habitar de los humanos, en sentido esencial y trascendental como ser-en-el-mundo y fijar la mirada en este estar-en-el-mundo es ya caer en cuenta de que nuestra vida *cotidiana* tiene una especial relevancia, aunque por lo general lo pasamos por alto y no nos fijamos en ella. Vivir exige una actitud frente a las cosas, ya sea que las use, las vea o simplemente las deje ahí. Cada modo de comportarme es un modo de ver las cosas. Y la vida en cuanto tal no puede entenderse sin tales enfrentamientos. Y si esas cosas o ese “algo”, lo caracterizamos como mundo, quiere decir que la vida y el mundo tienen co-pertenencia intrínseca.

Según el avance de nuestra investigación iremos acercándonos a lo que podríamos llamar una posible unidad en el pensamiento heideggeriano que nos dará una clave para pensar nuestra contemporaneidad, así iremos viendo como el problema del mundo se

establece de manera transversal en la medida en que nuestro habitar es inauténtico⁴.

En *Ser y Tiempo* Heidegger cuestionará la idea de ser como mero estar ahí de las cosas (*Vorhandenheit*) El mérito inicial del análisis del mundo circundante en *Ser y Tiempo* consiste en haber irrumpido en la idea generalizada e incuestionada y abrir la posibilidad a pensar algo como lo que no está ahí delante, sino como lo que existe, es decir como Dasein, dicho rompimiento de la hegemonía del mero estar ahí que lleva a cabo la ontología fundamental no significa solamente el paso de la uniformidad del ser a la pluri-formidad; con ello se ejecuta una crítica radical a los comportamientos gnoseológicos del ser humano, de este modo, si el ser humano no es ya algo que esté simplemente ahí delante, sino que aquello que existe en cuanto comprensión efectiva, entonces sus maneras de aprehender las cosas le estarán dadas desde esta determinación fundamental (XOLOCOTZI, 2004).

En lo que veremos en las obras posteriores a *Ser y Tiempo*, Heidegger intensificará su interés por el combate que había dejado planteado ya en el § 6 de *Ser y Tiempo* con esto nos referimos a la *destrucción* de la ontología, para comenzar con sus agudos señalamientos a nuestra época actual, época que estará marcada por la técnica y su dimensión calculadora.

El primer capítulo se iniciará con una discusión sobre la posibilidad de un concepto filosófico de mundo, a partir de un cuestionamiento acerca de la especificidad de un concepto filosófico en general. Intentaremos presentar el camino que lleva a Heidegger a distanciarse de la fenomenología de Husserl, para poder presentar su

⁴ Heidegger nos dice que el Dasein puede manifestarse como cumpliendo en su existencia una forma de ser propia y auténtica, al parecer adecuada y conveniente respecto del mundo, las cosas y de sí mismo; no obstante, puede también y no con menos valor y derecho genuino darse y ejercerse -es más, parece constituirse en el modo de ser primario y más común en el hombre. Ver (HEIDEGGER, 2012, p.213) o de un modo esencialmente impropio e inauténtico "Haberse perdido y aún no haberse ganado sólo lo puede en tanto es, por su esencia misma, posible "ser ahí" "propio", es decir, apropiado por sí mismo y para sí mismo. Los dos modos de ser de la "propiedad" y la "impropiedad" -expresiones elegidas terminológicamente en el sentido riguroso de las palabras mismas- tienen su fundamento en que todo "ser ahí" se caracteriza por el "ser, en cada caso, mío". Pero la impropiedad del "ser ahí" no significa algo así como un ser "menos" o un grado de ser "inferior". La impropiedad puede, antes bien, determinar al "ser ahí" en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar" Ver (HEIDEGGER, 2012, p.55)

fenomenología Hermenéutica. Desde ahí propondremos una problemática preliminar entre el problema de ser y el problema del mundo con el fin de preparar el camino para el fenómeno de trascendencia, (Capítulo 2 –El problema del mundo en Ser y Tiempo).

En este capítulo (2) se abordarán las motivaciones que llevan a Heidegger a escribir su obra *Ser y tiempo*, acercándonos como ya decíamos, a su concepto o modo de entender al hombre, justamente como el camino hacia la comprensión del Dasein; camino que llegará a considerar y establecer lo que se denominará en su trabajo como la analítica existencial del Dasein como estar-en-el-mundo *In-der-Welt-sein*, en función de instalar en la reflexión filosófica contemporánea una nueva ontología o, en palabras de Heidegger, una ontología fundamental como necesidad imperiosa de la pregunta y desarrollo filosófico, ontología que viene a dar un giro totalmente rupturista en la filosofía en general y en la ontología y metafísica en particular.

El intento filosófico de Heidegger en *Ser y tiempo* no es precisamente la búsqueda del ser ni mucho menos, sino que lo que lleva al filósofo a desarrollar tal obra es justamente aclarar o sacar de su oscuridad el sentido de la pregunta misma por dicho concepto, elaborada y pensada ya desde la reflexión filosófica griega, pero olvidada u obviada por la reflexión filosófica posterior. Dicha obviada, como presentará Heidegger, impide que la reflexión se vuelque sobre el concepto, lo que tiene como consecuencia una cierta familiaridad con él desde su sentido, si se quiere, usual, aun cuando nos encontremos lejos de comprenderlo precisamente en términos de análisis y reflexión.

La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta. (HEIDEGGER, 2012. p. 28)

Respecto del concepto de mundo, al que nos dedicaremos propiamente y prestaremos mayor atención, Martin Heidegger en *Ser y tiempo* planteará una crítica y a la vez una carencia. El filósofo nos lleva a una reflexión acerca de cómo se ha comprendido al mundo como una “realidad ajena” al Dasein, como separada ontológicamente de la existencia humana desde la relación formal entre sujeto y objeto, lo que considerará en su crítica como un error grave de la metafísica, al no atender a la realidad de la co-pertenencia existencial entre ambos como

una característica constitutiva que aleja al Dasein de los demás entes, además nos acercaremos a lo que Heidegger va a entender como trascendencia y como está en directa relación con la libertad.

El tercer capítulo, y según el avance en la interpretación heideggeriana del mundo, nos encontraremos con una caracterización del mundo que confirma su co-pertenencia en relación al *Dasein* y viceversa, pues es justamente en el temple de ánimo fundamental, propio de la constitución del *Dasein* como *In-der-Welt-sein*, que se puede dar cuenta de la relación *Dasein*-Mundo, en cuanto deben comprenderse como un fenómeno existencial unitario y no como dos cosas separadas espacial, existencial y ontológicamente, sino como una unidad que se posibilita desde sí misma como relación. Para el desarrollo de este capítulo nos basaremos en el texto *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* de 1929/30. Donde Heidegger, además desarrollará un análisis comparativo entre el hombre, el animal y la piedra, dando a cada uno una característica fundamental en relación al mundo.

En el cuarto capítulo analizaremos el texto *Die Zeit des Weltbildes* de 1938, en dicha obra Heidegger se preocupará por encontrar la esencia o el fundamento de cada época, el filósofo nos dirá que la metafísica antigua y medieval pensaban el mundo en términos distintos a los de la época moderna. Para un griego, interpretar el mundo era volverse como el mundo; en cambio, la metafísica moderna interpreta al hombre como ente supremo, como *subjectum*; en cuanto totalidad de lo ente como tal.

El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal. (HEIDEGGER, 1996a, p. 78-79).

De esta manera sujeto se entenderá como el ente dotado de razón, y que con ella (razón) puede dominar al mundo. En *La época de la imagen del mundo*, al igual que en otras épocas existe un *olvido* del ser, que para Heidegger viene a ser el gran error en que cayó el pensamiento de occidente y toda la historia de la metafísica. En la época de la *imagen de mundo*, el mundo pasa a ser una imagen de todo lo representado, en cuanto objeto de conocimiento. Este se convierte en imagen en cuanto se vuelve objeto de representación en la racionalidad del sujeto, pues éste es quien configura a los entes.

Veremos además como la concepción heideggeriana de la técnica, contiene una crítica certera al imperialismo depredador y consumista que viene auspiciado por la “tecnociencia” y pone en peligro la esencia del mundo. Por eso, consideramos que esta crítica es una sólida base para establecer una correspondencia con los postulados de la ontología relacional impidiéndonos caer en posiciones apocalípticas u optimistas respecto del futuro de nuestro planeta, las que son siempre, de algún modo, fundamentalistas. En la interpretación de Heidegger, la devastación de la tierra es entendida en correspondencia con la concepción según la cual la tierra sólo tiene que servir para asegurar el dominio del ser humano: “un hombre cuya actuación efectiva se limita a evaluar si algo es importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad”. (HEIDEGGER, 1994, p. 87). El estado actual del planeta nos pone ante la evidencia de que debemos imprimir cambios sustanciales en nuestra forma de producir, de consumir, de construir. Dicho en términos más radicales, si pretendemos seguir habitando la tierra, nuestra relación con el medio urbano y con la naturaleza tiene que modificarse profundamente. Para llevar a cabo esta transformación hace falta sin duda tecnología, pero por sí sola no es suficiente. Por eso, no se trata de negar la técnica, sino a entender que la tierra es un organismo vivo y que nos permite tener una concepción ontológica diferente a la construida durante la modernidad, pues los seres humanos, como todos los demás sujetos de la *Madre Tierra*⁵, son (somos) entes en constante relación dentro de un organismo vivo, en donde no existen centros ni periferias. Pero tal pregunta ha caído en el olvido y la que debe hacerse no es aquella que interroga por el ser, sino por el sentido del ser (Heidegger, 2012). Si al decir de Heidegger, el ser de los humanos consiste en estar referido a posibilidades, la complicación hoy más grande, es la probabilidad de no continuar siendo posibles. Resolvernos, por tanto, consiste en encontrar nuestra posición específica en la totalidad de relaciones dentro de la *Madre Tierra*.

⁵“Pachamama, Madre Tierra, es el nombre que para los andinos, desde tiempos que se pierden en el pasado, indica al ser universal viviente que sostiene la vida. El concepto implicado en la partícula pacha suele aparecer ambiguo o paradójico a quienes se acercan a él con exigencias de univocidad y sin referirlo a las arcaicas concepciones míticas del fundamento sagrado. Pacha se extiende a todo lo implicado en el universo: la Tierra, los ciclos naturales y astrales, la atmósfera y los tiempos. También según el contexto en que es usado se refiere a cada uno de estos ámbitos en particular”. (REYES, 2009).

Para las racionalidades del Buen Vivir⁶ de las comunidades indígenas, la posición que hombres y mujeres desempeñan en el mundo es esclarecedora: el ser humano es ante todo un cuidador, un agri-cultor, en la máxima expresión del término: un cultor responsable de la continuación de la vida (ESTERMANN, 1998). De manera similar, otra respuesta ontológica edificante puede encontrarse en algunas racionalidades de ciertos campesinos, para quienes el vínculo con la tierra es el sentido mismo de su propia vida. Es una forma de ser y estar en el mundo.

Pensamos que con nuestra investigación podremos en la medida de lo posible, entender lo complejo del problema del mundo para el proyecto ontológico de Heidegger, explicar la relación existente entre imagen de mundo y olvido del ser, nos exhorta a un volver a “preocuparnos” , “interrogarnos”, por nuestra propia existencia y nuestra forma de ser en el mundo, ya que nos encontramos en una época sin fundamento, en un abismo ontológico, donde la despreocupación por nuestra propia existencia y por nuestro propio ser, nos ha llevado a manipular todo, sin preocuparnos de los profundos daños para con la naturaleza, el mundo, y los otros.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. [...] Então morreremos, um atrás de outro, tanto os brancos quanto nós. (KOPENAWA, 2015).

Como señala el indígena Kopenawa Yanomami, si nosotros “los blancos” no nos ponemos a “pensar” nuestra relación con el mundo y con el ser, acabaremos destruyendo nuestro hogar, por tanto, creemos indispensable pensar nuestra contemporaneidad con Heidegger ya que sin duda él nos entrega claves, que a la luz del pensamiento relacional nos podría ayudar a ver y vivir de otra forma en el mundo y con el

⁶El Buen Vivir viene de las palabras indígenas *Sumak Kawsay* (en quechua) – *Suma Qamaña* (en aymara), que significan vida en plenitud, en armonía y equilibrio con la naturaleza y en comunidad, por lo que también se le llama el Buen Convivir. El pensamiento ancestral del Buen Vivir, es un viejo-nuevo paradigma, que propone una vida en equilibrio, con relaciones armoniosas entre las personas, la comunidad, la sociedad y la madre tierra a la que pertenecemos. En tiempos de múltiples crisis globales, el Buen Vivir viene del pensamiento de los pueblos andinos y amazónicos, como propuesta alternativa al sistema actual basado en la explotación de la naturaleza y de los seres humanos. Ver (ACOSTA, 2013).

mundo. Nos es nuestro objetivo pensar una nueva ontología fundamental, ni ir contra Heidegger pues es con él que pensamos nuestra era contemporánea, si nos proponemos traer a la luz las ontología relacionales es justamente para pensar desde un lugar situado, pensar con categorías propias de un continente que históricamente se ha visto invadido por pensamientos-otros. Ver y pensar con el campesino, con el/los indígenas nos ayuda (ayudaría) a tener otras formas (originales) de relacionarnos con el mundo.

Por último y antes de comenzar con el desarrollo de nuestros capítulos, nos gustaría mencionar que las decisión de escoger los tres textos es hace debido al desarrollo progresivo (1927, 1929/30, 1938) de las reflexiones de Heidegger donde cada uno es marcado por un interés diferente, pero que sin embargo, evidencia una notoria preocupación por el concepto de mundo, y de cómo el ser humano se enfrenta a este, sea desde su condición de posibilidad o de liberta y claro, a ese puesto de “prioridad” de poder configurar mundo, desde ahí nos vemos enfrentado a lo que hoy vemos; una profunda era técnica, que nos interpela en nuestro estudio respecto el problema del mundo en Heidegger. Decir, además que debido a lo complejo del pensamiento de Heidegger, nos vemos en la “obligación” de acudir a otras de sus obras, pero que sin embargo no afectará el sentido que pretendemos mostrar.

Capítulo 1

1.1. Posibilidad de un concepto filosófico de mundo

El concepto de mundo (*Welt*) tiene una importancia crucial en la producción filosófica de Heidegger, por lo mismo es que creemos necesario una investigación a dicho problema, en su *opus magnum*, *Ser y Tiempo* (1927), el concepto de mundo se articulará de manera sistemática con el emprendimiento de una ontología fundamental, como también con el existencial propio del hombre, en cuanto posibilitador de aberturas -antes bien- cabe preguntarse, por qué y en qué sentido se puede hablar de “concepto filosófico de mundo” y qué significa tomar al mundo como problema filosófico.

El hecho de preguntar por el sentido en que el mundo irrumpe y aparece como un problema filosófico, es ya preguntar por lo específico de los conceptos filosóficos, es evidente, claro, que *a priori* asumimos la aprehensión del problema como momento esencial del estudio de la filosofía⁷. Resulta evidente, que si nos orientamos así, o sea desde la reconstrucción del problema del mundo en la obra de Heidegger, es debido a que esto antecede a cualquier esfuerzo por pensar el fenómeno del mundo, antes bien, es necesario establecerlo como un problema. En relación a dicho problema es que nos acercamos a (BIEMEL, 1950), ya que él apunta a la necesidad de aproximarse a la filosofía de Heidegger desde la vía de la pregunta por el problema del mundo, tanto del modo como el mundo surge y se impone como problema, y cómo también estos problemas se imponen para el filosofar, del modo en que los comprende Heidegger. Tal consideración pone en evidencia lo problemático que puede llegar hacer un trabajo reduccionista que deje de lado núcleos centrales del problemas y trabajar desde el encubrimiento de las problematicidades revelaría una incapacidad de

⁷Resaltemos, claro, que para Heidegger los problemas filosóficos jamás son simplemente dados, al contrario, la construcción es parte esencial del trabajo filosófico. Si el problema supone una construcción, comprenderlo solo será posible en relación a dicha construcción.

tocar el o los puntos esenciales, de los cuales el mismo concepto podría dar cuenta.

Por tanto, perseguir el problema del mundo (*Weltproblem*), más allá de nuestra opción metodológica, se impone como algo necesario para su comprensión en la medida en que determina el mundo en cuanto mundo. Es solamente el ejercicio filosófico del trato con los fenómenos que puede (nos puede) conducir al concepto filosófico de mundo (*Weltbegriff*), que trataremos a continuación.

¿Cómo sería posible hablar de un concepto filosófico de mundo? ¿Cuál sería la especificidad de los conceptos y de los problemas de la filosofía? La pregunta por la especificidad, es ella misma un problema en sí mismo. En el círculo neokantiano de Baden ya podemos ver eso como de crucial importancia (DEWALQUE, 2004). Una discusión acerca de la naturaleza de los conceptos filosóficos demandaría una reconstrucción de un escenario filosófico entero, que por cierto, se escaparía a nuestros límites e intereses. Nos interesa apenas apuntar a la problematización en cuanto una elaboración propia de Heidegger sobre el problema del mundo desde tres obras⁸, en los cuales creemos existe una cierta unidad, la cual nos llevará a pensar el mundo en clave contemporánea es decir como una manipulación de este (mundo) estableciendo así, un crítica radical a nuestra configuración ontológica de mundo o a nuestro habitar inauténtico.

Heidegger da algunas indicaciones referentes al tema del mundo en el §70 de los *conceptos fundamentales de la metafísica*. Texto de la lección del semestre de invierno 1929/1930. En este trecho podemos ver como existe una intención del autor en tratar la problemática del concepto filosófico de mundo, aquí (§70) Heidegger elabora una “reflexión metodológica de principio” y nos llama la atención para una forma básica de la mala interpretación de los problemas y de los conceptos de la filosofía por parte del entendimiento vulgar, es decir, tomar los conceptos filosóficos como siendo una descripción de las propiedades subsistentes de algo y consecuentemente como un resultado simplemente dado. Para Heidegger, en cambio, “el filosofar solo es vital donde gana la palabra, bien la expresión” (HEIDEGGER, 2007b. p. 334). Este venir a la palabra (*zu Wort kommen*) por su vez, es algo que se da justamente en el concepto como un venir al concepto (*zum Wort kommen im Begriff*). Y es justamente esta la esencia y la fuerza de la acción humana esencial; la filosofía. El problema que surge aquí es que

⁸ Tendremos como eje principal: *Ser y tiempo, Los conceptos fundamentales de la metafísica y La época de la imagen de mundo*.

la fuente de las malas interpretaciones se instauran justamente en el momento en que el filosofar, puesto en palabras sobre la forma del concepto, está a la merced de la comprensión de posibles intérpretes y consecuentemente a la mala interpretación. Mas no sólo eso, sino que también sobre esa mala interpretación que se funda en una incomprensión esencial en la cual el entendimiento vulgar tiende siempre a decaer.

Es propio del intérprete que se orienta según el entendimiento vulgar cotidiano, comprender todo en cuanto es expresado sobre la forma de palabras y de conceptos, y que de esta forma viene a su encuentro como un algo simplemente dado, subsistente (*vorhanden*). El intérprete tiende a aprehender lo que es enunciado de la misma manera como él se acostumbra a comprender en la cotidianidad las cosas en general. ¿Por qué será que el entendimiento vulgar no puede liberarse de la mala interpretación? Heidegger nos dirá:

Porque todo lo que viene al encuentro sobre la forma de lo que es expresado filosóficamente el [entendimiento vulgar] dilucida como algo simplemente dado, tomándolo desde el principio, principalmente si lo que viene a su encuentro parece ser esencial, en el mismo nivel que el de las cosas que cotidianamente el emprende.(HEIDEGGER, 2007b,p. 334).

En la medida que esto se hace, se nivela la filosofía en un poner a la palabra, bien como a los propios conceptos filosóficos. El intérprete comprende todo como cosas que son simplemente dadas, esto es, como subsistentes, meras presencias de las cuales él puede disponer o bien entender, de esto podemos señalar que el hombre no llega a comprender lo que hay de esencial en eso de que se trata la filosofía, ni siquiera comprende la propia filosofía, tan habituado como está siempre a nivelar todo de esa manera; comprenderlo todo como simples presencias. No obstante, es necesario preguntarse - debido a la mala interpretación de consecuencias tan graves para nuestro estar-en-el-mundo - lo que Heidegger llama de *incomprensión esencial*. Para el pensador alemán lo que torna esencial es justo el hecho en el que ella se funda, encuentra su condición de posibilidad en lo que llamará decadencia (*verfallen*) del Dasein, modo de ser que se dice respecto a la esencia del ser humano y que es aprehensible fenomenológicamente por medio de la analítica de

la cotidianidad humana⁹, en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*) ser y ente son entendidos como siendo una y la misma cosa, cosa que por lo menos resulta compleja y que tendrá la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, por tanto la destrucción de la ontología, destrucción que según Stein, puede ser entendida como “destruição da ontología do puramente subsistente”.(STEIN. 2005, p.12).

El emprendimiento de esta tarea, tiene, como sabemos, implicancias decisivas para el proyecto de *Ser y Tiempo* que para motivos de nuestra investigación no tendremos tiempo en re-elaborar. Lo que hemos expuesto ya nos permite comprender de alguna manera la recepción por parte del intérprete de los conceptos filosóficos como “algo” simplemente dado, como una información entregada por algún manual para solucionar problemas como algo “definitivo”. Con todo nos interesa el concepto de mundo, debido al problema que este ejerce sobre nosotros en miras de una cierta unión-continuidad¹⁰.

Perseguir el problema del mundo y llegar a aprehender un concepto de mundo puede tener el carácter de constatación de algo simplemente dado, algo que, una vez fijado podamos siempre informarnos, el conocimiento filosófico de la esencia del mundo no es jamás tomado del conocimiento de algo simplemente dado, al contrario, es un descubrir comprensivo de algo, un preguntar determinante-direccionado.

Podríamos decir que el concepto de mundo tiene la tarea de indicar formalmente el fenómeno de mundo en su carácter de ser. Las indicaciones que Heidegger nos da permiten decir que con vistas a la comprensión del fenómeno mundo es necesario un esfuerzo para contener el ímpetu que nos lleva a pensar y tomar al mundo como algo obvio, es decir, como un ente simplemente dado que está ahí como cualquier otra cosa. Con miras a la comprensión del concepto filosófico de mundo, el mismo “comprender” necesita desprenderse y liberarse de las comprensiones vulgares acerca de los entes. La comprensión necesita permitir una transformación comprensiva que sea capaz de apuntar a lo peculiar del modo de ser del ente, en la medida en que existe, el hombre comprende. Para Heidegger, los conceptos filosóficos son indicadores formales, ya que ellos desempeñan una función formal de indicar para un territorio. Son indicadores, porque en ellos mismos no

⁹Ver § 38 *Ser y Tiempo*. (HEIDEGGER, 2000).

¹⁰En el pensamiento heideggeriano, identificamos cierta continuidad con el olvido del ser que vine dado desde la tradición metafísica hasta nuestros días. Dicho olvido se radicaliza en el abandono de nuestra existencia “auténtica”.

se concreta lo que quieren designar. Heidegger nombra como ejemplos de indicación formal los términos “muerte”, “resolución”, “historia” o “existencia”. ¿Qué implica, sin embargo, poseer una comprensión formal-indicativa de un concepto como el de “existencia”? Realizar propiamente la existencia es una indicación que cada uno debe comprender e interpretar por sí mismo. La indeterminación material de los conceptos filosóficos no es tanto un síntoma de insuficiencia como un signo de su verdadero potencial: El contenido significativo de estos conceptos [los indicadores formales] no mienta directamente aquello a lo que se refiere, sólo ofrece una indicación, “un indicio que exhorta a quien comprende esta indicación a llevar a cabo una transformación de su existencia”. (HEIDEGGER, 2007b, p.340). Con la indicación formal es que Heidegger comprende el concepto filosófico, por esta indicación formal (*formale Anzeige*) el concepto siempre necesita un intérprete. La pretensión originaria de esos conceptos consiste en mostrar la situación concreta en la que se vive, pero sin prescribir axiológicamente su contenido. Los indicadores formales son conceptos básicamente dinámicos, “inician metódicamente una actividad hermenéutica que suministra a la filosofía un punto de partida. Los indicadores formales, recuerda Heidegger, “no deben ser comprendidos como nexos normativos, lo indicado no debe ser hipostasiado”. (HEIDEGGER, 2007b, p.85). Los conceptos hermenéuticos simplemente nos colocan ante el momento de la decisión, más la decisión concreta queda en el aire. Los conceptos no son esquemas de acción prefijados, más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida; es este carácter de indicación propio de los conceptos filosóficos, es importante resaltar para nuestra pretensión de querer estudiar el problema del mundo, donde el acceso a un problema filosófico no solo debe ser tomado simplemente como una tomada de conocimiento de este, sino que se dará fundamentalmente por medio de la experiencia fáctica y singular de cada uno en el contexto propio del existir.

1.2. La fenomenología del mundo: Husserl y Heidegger

Quizás pocos temas filosóficos han tenido una vida tan larga y problematizada como lo es el concerniente al mundo. Pues con él se manifiesta con especial claridad el afán de la filosofía por expresar de

modo unitario lo que es esencial en el universo de las cosas que nos rodean. Desde que Parménides propuso la "interpretación" del "orden-mundo de todas las cosas verosímiles, el problema del mundo ha pasado por múltiples vicisitudes dramáticas. La filosofía cristiana cargó sobre él los tintes sombríos del pecado original, el racionalismo prestigió al mundo como terreno propicio para el ejercicio de la razón. Sin embargo, parece que la fenomenología ha inyectado una sana vitalidad al problema del mundo. Como intentaremos exponer referente al mundo como tema destacado del pensamiento de Husserl y claramente Heidegger, estos dos "modelos" constituyen una fenomenología del mundo que son opuestos y, sin embargo, complementarios. En efecto, en el mundo de Husserl tiene prioridad la individualidad de los objetos o del sujeto que de ellos tiene conciencia. En cambio, en el mundo heideggeriano lo que destaca es el plexo, la red de conexiones significativas que forma la mundanidad propiamente dicha. Ahora bien, esos respectivos méritos constituyen también el precio de sus correspondientes deficiencias. En la medida en que el mundo de Husserl aporta una valiosa contribución a la fenomenología de las cosas como individualidades identificables en variadas formulaciones de su mismidad o ha elaborado una densa teoría de la subjetividad humana centrada en el individuo que se identifica como un "yo", ofrece en cambio una visión del mundo carente de estructuras que formen la trama de la "mundanidad". Por el contrario, la contribución de Heidegger a la fenomenología del mundo es de innegable valía en tanto que ha logrado mejor que nadie dilucidar lo que es la "mundanidad" como una red de significaciones que cubren cuantas situaciones se hacen presentes en la conducta. Pero, en contrapartida, su análisis del mundo elude toda clarificación de la individualidad de las cosas, en especial, aquella singularidad que se manifiesta empíricamente, así como rehúye de modo explícito un análisis de la subjetividad centrada en el "yo". Si esto es así, una consideración de la fenomenología del mundo desplegada por cualquiera de estos autores arrastra consigo la obligación de hacer referencia al otro, en la medida en que dé satisfacción a las insuficiencias que deben ser anotadas en la cuenta del primero. Hay que reconocer que la mención del problema del mundo, en especial en forma del mundo de la vida¹¹ (*die Lebenswelt*) sólo se ha hecho frecuente en las

¹¹ El mundo de la vida, [...] para nosotros, en la vida despierta está siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano 'suelo' para todos, se trate de práctica teórica o extra-teórica y de esemodo funda todo conocimiento objetivo. El mundo de la vida nos es pre-dado como horizonte, no una vez accidentalmente sino siempre y necesariamente como campo universal

últimas obras de Husserl, fundamentalmente en (HUSSERL,1980) Sin embargo, aunque de forma más esporádica conforme se retrocede hacia sus primeras publicaciones, el tema del mundo está presente en toda su obra.

1.2.1. Sobre el predominio de la teoría en la fenomenología

Tal como señala Ramón Rodríguez (RODRÍGUEZ, 1997) la fenomenología de Husserl y Heidegger tiene en común el atenerse a la máxima de ir “a las cosas mismas”. La actitud fenomenológica, que se resume en aquella máxima, precisa de un quiebre, de un distanciamiento de todos los prejuicios que entorpecen y bloquean el acceso inmediato a los fenómenos, con el fin de captar su donación originaria en los caudales de la intuición. La fenomenología se caracteriza entonces como un método que interroga por el sentido nativo de la experiencia vivida, por las estructuras fundamentales que posibilitan nuestra relación con el mundo. La cuestión está en determinar cómo se lleva a cabo ese tránsito hacia los fenómenos, a la captación rigurosa de las cosas, pues no basta con romper con los prejuicios que nublan la visión, se debe contar con el medio preciso y efectivo de realizar tal empresa, vale decir, con un método. Es ahí donde se origina la discusión filosófica, y concretamente

fenomenológica entre Husserl y Heidegger. Ambos presentan lo que parece ser dos vías separadas hacia los fenómenos, por lo que se suele atribuir una diferencia radical en el método que cada uno desarrolla.

Según Rodríguez, aquella diferencia radica, por un lado, en el carácter reflexivo del método de Husserl, y por el otro, en el carácter hermenéutico del método de Heidegger. En el primero, la reflexión tiene un estatuto fundamental, pues, la reducción fenomenológica es la llave de acceso al campo de la conciencia pura donde se posibilita el análisis intencional. El método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión. En el segundo, el acceso se posibilita a partir de la repetición (*Widerholung*) de lo que Heidegger llama “vida fáctica” vale decir, de la prolongación del modo en que la vida se presenta pre-

reflexivamente, en un movimiento de auto comprensión inmediata con el mundo circundante. Así pues, se advierte que las vías propuestas parten desde perspectivas antagónicas; la reflexión consistiría en un movimiento en que el yo que reflexiona se vuelve sobre sus vivencias con tal de investigarlas, por lo que sería un tipo de acto que por esencia objetiva y altera el sentido primigenio en que ellas se despliegan. Dicho de otro modo, la reflexión consiste en un desvivir la vivencia, pasar de una conciencia originaria a otra reflejada con el fin de analizar su estructura. Por su parte, el método hermenéutico consiste en una apropiación y repetición de este sentido, que no lo altera ni vuelve objeto de contemplación teórica, sino que se mueve en el mismo horizonte de sentido en que ella se manifiesta. Rodríguez señala que:

Mientras Husserl entiende siempre el análisis fenomenológico como un ejercicio de la *reflexión*, es decir, de un pensamiento que convierte en objeto una vivencia anterior, con el fin de esclarecer su estructura y significado, Heidegger ha rechazado desde el inicio mismo de su trayectoria que la reflexión sea la forma adecuada de cumplir con la exigencia fenomenológica de ceñirse a las cosas en su darse originario. (RODRIGUEZ, 1996. p, 58)

Este rechazo de Heidegger hacia la reflexión, vendría dado por el interés “vitalista” que lo motiva desde sus inicios como docente, y que consiste en alcanzar una descripción rigurosa de lo que él denomina como el “proto-fenómeno” (*Urphänomen*) de la vida. En sus primeras lecciones, Heidegger señala que la fenomenología es el método apropiado para alcanzar dicha meta, pues, el descubrimiento de la intencionalidad hecho por Husserl, le proporcionó, según sus propias palabras, de “nuevos ojos” con los que mirar los problemas filosóficos para él más fundamentales. Gracias a este descubrimiento, la filosofía fenomenológica puede acceder a la estructura, otrora muda e impenetrable de las vivencias y sus correlatos y llevar a cabo una descripción rigurosa de sus modos de darse originario.

Sin embargo, la noción de intencionalidad que fue acuñando en sus exposiciones no corresponde ortodoxamente a la de Husserl, pues a su juicio, la esencia misma de este darse primordial de la vida no tiene la estructura dual de sujeto y objeto que éste le habría otorgado; se vuelve por ello necesario ir más allá y develar el

fenómeno fundante que posibilita tal relación. El quiebre con la fenomenología husserliana se concreta con el nuevo rumbo que ella tomó con la aparición de las Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.

En efecto, con la publicación en 1913 del primer tomo de las *Ideen*, que significó el giro de Husserl a la fenomenología trascendental, tuvo como principal meta el presentar el método de la reducción fenomenológica, el que ya se venía bosquejando desde las lecciones de *Göttingen* de 1905 y 1907. Con él se determinó para su autor, el camino que debía seguir de ahora en adelante su empresa filosófica: el esclarecimiento riguroso de las estructuras esenciales que posibilitan la experiencia y el conocimiento. Dicha tarea, se define a partir de la explicitación y análisis de la correlación universal *nóesis-nóema*, vale decir, el paralelismo esencial entre la conciencia-de-mundo y el mundo, constituido trascendentalmente por la conciencia pura. De ello se desprende, que el núcleo de objeciones provenientes de Heidegger, y que de ahí en adelante influenciaron a fenomenólogos como Sartre o Ricoeur lleven en ocasiones a interpretar el método fenomenológico que él plantea dentro de los marcos de una filosofía con ribetes metafísicos y solipsistas, que hace del sujeto una sustancia absoluta e intemporal desprendida del mundo.

El punto de arranque para esas críticas se sustenta precisamente en este giro reflexivo hacia la conciencia trascendental:

La
mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente era observada, que se vivía simplemente de una manera arreflexiva, en una vivencia “*observada*”. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos a ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión a adoptarnos una actitud teórica. Todo comportamiento, teórico, dijimos, implica una privación de vida. (HEIDEGGER, 2005, p. 121-122).

Ahora bien, una clave para comprender la crítica de Heidegger al método husserliano es la definición con la que ha caracterizado la intencionalidad. Se trata específicamente, de superar la vieja relación entre sujeto y objeto que mantuvo en pugna a los

filósofos modernos. La noción de Heidegger no se amolda a la noción de Husserl, aun comprendiendo que la intencionalidad para él señala una correlación esencial entre ambos polos, para Heidegger es insuficiente y acotada, lo que lo lleva a acuñar una noción renovada, y a su juicio, más ajustada a la estructura de las vivencias. En efecto, la reelaboración del concepto de intencionalidad surge de la importancia que Husserl ha dado a la percepción, en cuanto es el acto primario en que se funda la relación esencial conciencia-mundo.

En las *Logische Untersuchungen*, se caracteriza a los actos intencionales, principalmente la intuición sensible y sus derivados, como actos objetivantes, en cuya estructura se distingue por una parte el contenido intencional, con sus momentos esenciales que son la unidad entre *materia* o *sentido de aprehensión* y *cualidad*, vale decir, la modalidad posicional del acto; y por otra, los contenidos no-intencionales como las sensaciones. La articulación de estos momentos se lleva a cabo por un proceso de aprehensión, en que los contenidos no intencionales son interpretados por los actos, lo que en síntesis determina la constitución del objeto intencional. De este modo, ya desde sus primeras obras Husserl va elaborando su esquema de aprehensión-contenido, en el que los contenidos de sensación son animados por los actos objetivantes. A partir de ahí señala que:

Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentanaquí una “interpretación” o “aprehensión” objetiva. Ellas mismas no son, pues, actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva. (HUSSERL, 1967, p.197).

En *Ideas* este esquema es mantenido por Husserl, a lo que se suma la tematización del objeto intencional con la exposición de la estructura noemática. No obstante, el estatuto fundante que Husserl le da a la percepción es rotundamente rechazado por Heidegger. En sus lecciones de 1919 exhibe con mayor profundidad su crítica a este modelo. A sus ojos, la dilucidación de la conciencia intencional, en cuanto “dirección-a-objeto” constituye una limitación al sentido más originario de la intencionalidad, pues considera las vivencias como un

trato específica y primordialmente de un sujeto con objetos, privilegiando la percepción sensible como aquella vivencia en que se funda la correlación. La experiencia vivida, de acuerdo al modelo husserliano, está anclada en la percepción sensible, lo que lleva a Heidegger a atribuir en Husserl un estancamiento en el modelo tradicional de la teoría del conocimiento, y motiva en él la idea de una intuición no objetivante y más bien comprensiva de la vida en su donación originaria. Así, en la vivencia se despliega una intencionalidad no objetivante, y que por ello no puede ser comprendida como un “dirigirse-a-objetos” peculiar de la percepción. En la vida vivida no hay indicio de teoría, en el sentido de un yo que la perciba y la ponga frente a la mirada; ella se comprende desde ya siempre inmersa en una situación hermenéutica, en la relación inmediata con los entes intramundanos, donde no se da por ninguna parte una subjetividad cognoscente reflexionando sobre ella misma. Para describir este tipo de experiencia pre-teórica, Heidegger acuña el concepto de “apropiación” (*Ereignis*) y respecto a ello señala que:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia a sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. No veo algo cósmico, ni una esfera objetivada de cosas y, mucho menos, un ser físico o un ser psíquico. En la simple comprensión de la vivencia no veo nada psíquico. Apropiación nos significa que yo me apropio la vivencia desde fuera o desde cualquier otro lugar; “fuera” y “dentro” tienen aquí tan poco sentido como “físico” o “psíquico”. Las vivencias son fenómenos de apropiación, en tanto que viven de lo que les es propio y en tanto que la vida vive solo así. (HEIDEGGER, 2005, p.91)

Podemos sostener rápidamente, por tanto, que la base de donde se sostiene la crítica heideggeriana: hay un darse de la vida que no está determinado por un yo reflexivo; ella se desenvuelve en una esfera pre-reflexiva de la subjetividad, no temática, no

objetivante. La vida en estos entes no es percibida internamente, más bien es, antes de toda aprehensión objetiva, un estar inmerso en ocupaciones, en que los entes, antes que percibidos son interpretados en un horizonte de remisiones que Heidegger en *Ser y tiempo* denomina *Bewandtnis*¹².

Pongamos un ejemplo. Al ir caminando por la calle, nuestra actividad está completamente volcada en el medio en que nos desenvolvemos, nuestra vivencia se despliega sin necesidad de meditar sobre ella. No vamos observando cada paso que damos, no nos percatamos de nuestra corporalidad en sentido objetivo. “Yo soy mi cuerpo” y nuestra vivencia consiste en este “estar-en-el-mundo” proyectado hacia adelante, hacia el lugar al que nos dirigimos, a encontrarnos con tal persona en tal lugar. De esta manera, la vivencia fluye de manera espontánea, no observamos nuestra vivencia desde otra perspectiva que un saque de ese flujo pre-reflexivo, lo que observamos es el camino, otras personas, los árboles, edificios, etc. Pero este observar no es tampoco un percibir las cosas en su ser “ante-los-ojos” (*Vonhandenheit*), dicho de otro modo, el camino no es percibido, es caminado, y éste es camino al caminarlo. Lo mismo con otros entes intramundanos; estos son interpretados antes que percibidos teóricamente. Esto último, es el sentido más originario de la intencionalidad en Heidegger. Ella se muestra en términos de circunspección, en un trato primordialmente comprensivo con los entes, mientras que la percepción, tal como señala Husserl, es una vivencia fundada, de segundo grado. Por lo tanto, la fenomenología, si su meta es la descripción fiel al sentido originario de los fenómenos, debe consistir en apropiarse y repetir la vivencia tal y como ella es vivida. “La fenomenología es precisamente aquella actitud filosófica que reduce al mínimo, que incluso identifica, ambas perspectivas; la fenomenología es la auténtica revivencia o repetición de la vivencia originaria.” (RODRIGUEZ, 1997 p. 75).

Este es el punto en que se sostiene la crítica heideggeriana al estatuto metodológico que Husserl ha dado la reflexión; a ésta corresponde, por esencia, un salir del curso originario de la vivencia,

¹²Jorge Eduardo Rivera traduce este término como “Condición respectiva” y señala la manera de ser peculiar de los entes intramundanos, que no es un conjunto de propiedades definitivas y estables, sino que están sujetas a las circunstancias, y sobre todo, a la relación práctica que el hombre les otorga.

captándola y sometiéndola a la mirada objetivante; la reflexión trasciende la vivencia y nos posiciona en una perspectiva teorizante que escudriña y vuelve la vivencia un objeto de conocimiento. La reflexión conlleva siempre a distanciarse de la experiencia tal cual se da, esto es, en una relación puramente comprensiva del medio circundante; la reflexión nos pone la vivencia ante los ojos como un objeto reflejado. Ella es eminentemente objetivante y tematizante. Y bajo esa determinación esencial del acto reflexivo, éste no puede ser el modo más adecuado de analizar el fenómeno originario de la vida, pues su efecto no es el de revivir la vivencia, sino más bien el de aprehenderlo en cuanto objeto, alterando su modo primordial de darse. El *Urphänomen* de la vida, en efecto, se resiste a todo intento de amoldarlo en los parámetros de la objetualidad, y más bien su modo de aparecer es inasible para la mirada teorizante que busca describir su estructura bajo esos términos. Por lo tanto, la alteración que produce el movimiento reflexivo sobre las vivencias, conlleva a que éste resulte inapropiado para acceder a su estructura. El fenómeno de la vida rebasa el rango de alcance de la mirada perceptivo-teórica. Dicho de otro modo, el método reflexivo no puede hacer coincidir el acto con que opera y el fenómeno que busca deslindar.

1.2.2. La propuesta de Heidegger: el ensamblaje hermenéutico en la fenomenología.

Lo que Heidegger ha considerado aquí como una crítica inmanente a la fenomenología, parece haber minado las bases en las que se sostiene el método husserliano. Si la fenomenología es el método por el cual se accede al ámbito de donación de los fenómenos a partir de sí mismos, la reflexión conduce hacia otra esfera, e inevitablemente los somete a la mirada teorizante. Desde aquella posición, en consecuencia, lo que lleva a cabo el fenomenólogo es una descripción de aquello que entra en el campo de visión teórica, pero no alcanza a penetrar las capas originarias que fundamentan todo conocimiento teórico; el efecto de la reflexión teorizante es el de separar al sujeto del ámbito de las cosas mismas, objetivando aquello que originariamente no es objeto de conocimiento. Por lo tanto, la reflexión, como método que permite intuir y describir las vivencias en su pureza no puede ser el adecuado para acceder al *Urphänomen* de la

vida, tal como Heidegger lo ve.

Es necesario entonces, deslindar el modo más adecuado de realizar la empresa que se ha propuesto la fenomenología como principio metodológico. El describir claramente no cumple con el propósito de la fenomenología a juicio de Heidegger, pues, la descripción está mediada por la reflexión que ha hecho epojé sobre el mundo; de manera que ésta es por esencia objetivante y tematizante. La *epojé*, aunque consista en desconectar los presupuestos, carga ella misma con su presupuesto metodológico de hacer teoría, justamente al hacer de la actitud natural aquello que hay que suspender para así transitar hacia la actitud fenomenológico- trascendental.

La actitud filosófica completamente opuesta a la reflexión y la *epojé*, es, como dijimos antes, la repetición (*Widerholung*). En efecto, si la reflexión consiste en elevarse sobre la experiencia vivida, el modelo de la *Widerholung* consistirá en captar la experiencia sin tomar una posición desvinculada, vale decir, plenamente tal como ella se da, de manera pre-teorética y pre-reflexiva:

Esto no consiste simplemente en desandar el camino de la *epojé*, porque lo que Husserl llama *Seinssetzung*, la creencia en la realidad, típica de la actitud natural, es, a la luz de la ilusión fenomenológica, una interpretación objetivante, cósmica, del modo primario de presentarse de las cosas. La operación de la *epojé* es superflua, porque intenta poner entre paréntesis aquello que “naturalmente” originariamente, no seda. (RODRIGUEZ, 1996, p.65)

La reforma que Heidegger quiere realizar en la fenomenología, consiste en superar la barrera autoimpuesta que la vuelve una disciplina teórica dentro de otras, por lo que la fidelidad a la máxima de ir a las cosas mismas tiene como primera misión el evitar falsear su sentido sometiéndolas a una actitud preconcebida: la teórico-objetivante.

En efecto, si la experiencia, en su sentido inmediato, se vive pre-reflexivamente, y con ello, si la vida fáctica se despliega pre-teóricamente: ¿entonces de qué modo ésta tiene noticia de sí?; y por lo tanto: ¿cómo se posibilita la fenomenología para acceder a ese modo originario de la experiencia vivida? La nueva orientación se encuentra con el mismo problema de la reflexión; es decir, es preciso delinear cómo la *Widerholung* puede acceder al proto-fenómeno de la vida sin

tropezar con la teoría.

Es preciso señalar que, en el pensamiento del “primer Heidegger”, está muy viva la idea de que la filosofía debe ser una “ciencia originaria” que dé cuenta de las estructuras primigenias de la experiencia desde sí misma. Por lo tanto sería un error pensar que al rechazar el modelo de la reflexión, y en general, el de las ciencias teóricas, la fenomenología de Heidegger pierda su estatuto científico, y con ello, su pretensión de acceder a verdades evidentes. Que la vida en su fluir originario no sea aprehensible por una captación objetivante no significa que todo intento por comprenderla esté condenada al fracaso; por lo tanto, es necesario delinear un modo de acceder a ella si alterarla, pero que al mismo tiempo permita una intuición evidente de su esencia. De esta manera se comienza a advertir lo que Heidegger denominará como “intuición hermenéutica”.

El modo en que Heidegger va a llegar a esta noción de un intuir comprensivo antes que teórico, tiene un recorrido que aquí hemos mencionado ampliamente, sin embargo hemos querido mostrar lo fundamental de la recepción heideggeriana y cómo a partir de ahí surge la crítica. En efecto, ya se ha señalado que la noción de intencionalidad es clave para comprender esta oposición entre ambos autores; mientras Husserl define la intencionalidad como “conciencia de objeto”, en que la percepción cumple el rol de acto primario, Heidegger por su parte va a sostener que la percepción no puede tener este estatuto fundante y primario, pues lo que se da en la vivencia originaria no son objetos, en el sentido de cosas-ahí-delante, sino utensilios dispuestos a la mano, al trabajo y al despliegue de habilidades abiertas al mundo. De esta manera se comprende lo que Volpi -señalando la influencia aristotélica en Heidegger- llamaba una “ontologización de la praxis”, vale decir, el interpretar los modos de la praxis [junto a la *Theoria* y la *Poiesis*] ya no como modos de comportamiento sino como rasgos ontológicos:

Praxis es, por último, el actuar, que ocurre por mor de él mismo, y que tiene por objetivo, el propio logro, el *euprattein*. *phronesis*, *prudentia*, es el saber orientador que forma parte de él. El comportamiento descubridor de la praxis es invocado por Heidegger, según mi tesis, como la distinción de la forma de ser del *Dasein* (VOLPI, 2013, p. 94).

Dicho concretamente, el modo de ser originario del hombre (*Dasein*)

antes que el de un sujeto que percibe contemplativamente el mundo, es el de alguien que se encuentra desde siempre ya inmerso en medio de situaciones, proyectado hacia tareas por apropiarse y consumir. De manera que los entes intramundanos parecen según entramados de sentido que los relacionan unos a otros antes que meras cosas (*Vorhanden*) desprovistas de una relación primeramente práctica (*Zuhanden*). Mientras que el correlato de la intuición perceptiva es siempre un objeto, en la experiencia vivida (en cuanto situación hermenéutica) la intuición hermenéutica interpreta a los entes según el modo de ser de los entes a la mano (*pragmata*). Por lo tanto, la fenomenología requiere de un método apropiado para acceder a ese nivel de donación de los fenómenos; si en ella, el modo de ser primario del *Dasein* la praxis interpretadora fundada en la comprensión, la fenomenología puede ser un método de descripción objetivante basada en la contemplación teórica de los fenómenos, más bien ella debe ser propiamente hermenéutica, para así acceder al proto-fenómeno originario de la vida vivida; de modo que ésta ya no es deformada por un interés previamente delineado. Así en la fenomenología hermenéutica la interpretación de la vida está motivada por ella y desde ella misma.

Así, Heidegger en *Ser y tiempo*, dirá que “la ontología es posible como fenomenología” (HEIDEGGER, 2012, p.58), y si ella se propone un esclarecimiento de la estructuras ontológicas fundamentales del *Dasein*, esta fenomenología debe constituirse como fenomenología hermenéutica.

La fenomenología hermenéutica que Heidegger desarrolló en oposición a la fenomenología trascendental de Husserl, tiene como herramienta metodológica la intuición hermenéutica, en la cual los fenómenos son descritos de acuerdo al modo de darse originario del *Urphänomen* de la vida, vale decir, desde un ámbito en que ella se desenvuelve pre-reflexiva y pre-teóricamente; la intuición hermenéutica por ello, se mueve en el mismo horizonte de donación de los fenómenos, sin deformar su modo primigenio de darse. Se advierte así que lo que Heidegger ha destacado con énfasis, es que los fenómenos originarios que posibilitan el conocimiento y el trato objetivante con los entes pertenecen a una esfera pasiva de la vida del *Dasein*. La experiencia vivida en cuanto tal, es posibilitada porque previo a todo conocimiento hay una relación comprensiva con el mundo circundante, y ésta relación es ontológicamente constitutiva

del *Dasein*.

A diferencia del *Dasein*, que siempre está en camino porque hay algo que no está terminado, porque su existencia se encuentra sometida a un proceso de realización, el mundo no existe, es; está dado. Es la totalidad de lo existente, en cuanto realidad concreta; la totalidad de las cosas y de los acontecimientos. Lo que muestra que además de los objetos materiales, las cosas y la naturaleza, el mundo también está conformado por hechos, sucesos, acontecimientos, acciones y actos, procesos y resultados. En el mundo se presentan unos seres con otros, unas cosas naturales y unas cosas de valor, la naturaleza, el hablar de algo, los hechos, el espacio de la acción, el lenguaje, los problemas, el tiempo, en fin, las actividades y ocupaciones. Lo que explica que el *Dasein* tenga la tendencia a comprender su propio ser desde su relación esencial, constante e inmediata con el mundo. Por lo que nuestra vida no es sólo vivir como persona, sino que de ella forma parte integral nuestro mundo, para que así la noción de existencia se concrete en la de ser en el mundo y éste se convierta en un horizonte de sentido en el cual las cosas adquieren sentido. El mundo no es, pues, un conjunto de cosas, aunque las cosas forman parte de él, es el sentido de la existencia y el horizonte en el que se comprenden los entes, esto es, el sentido de su ser.

Capítulo 2

Una vez esclarecido el concepto de “problema de mundo” a partir de los indicadores formales y analizado el paso de una fenomenología trascendental a una fenomenología hermenéutica, nos vemos en la tarea de mostrar cómo el ser y el mundo constituyen un problema dentro de la filosofía de Martin Heidegger, nos propondremos además evidenciar elementos centrales como trascendencia y libertad y como estos se constituyen dentro del proyecto ontológico.

2.1. Introducción al problema del Ser

El proyecto general de *Ser y Tiempo* consiste justamente en investigar el problema absolutamente fundamental de la filosofía, a saber, el problema del ser (*Seinsproblem*) y la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). Teniendo en vista el problema, Heidegger considera que la rehabilitación del problema de ser debe ser obtenida de la adecuada colocación de la pregunta, esto es, sobre una colocación originaria de la pregunta por el ser. Esta pregunta sobre el ser pone en movimiento la filosofía de los griegos, sobre todo la que dice respecto a la de Platón y Aristóteles, “ya que ambos filósofos orientaron su filosofía por dicha pregunta” (FIGAL, 2005, p. 32). De acuerdo con Heidegger, el modo por el cual la interpretación del ser fue conducida por los griegos y por la historia de la filosofía llevo -a su sentido- a perder toda y cualquier importancia.

Ciertamente Heidegger no fue el primer filósofo en intentar delimitar el terreno propio de la investigación filosófica, mas, lo que hay de original en su obra es que envuelve la pregunta por el ser como problema más propio de la filosofía, de ese modo Heidegger asume una posición radical de lo que sea la filosofía en relación a sus antecesores.

En el §1 de *Ser y Tiempo*, Heidegger inicia el desdoblamiento de la pregunta por el ser, que a partir de la base ontológica alcanzada por los griegos (HEIDEGGER, 2012, p. 33) constituye un dogma y omisión por la pregunta por el ser, tornando así superflua su pregunta “El concepto de ser es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición”. (HEIDEGGER, 2012, p.25).

Debido a esta determinación del concepto de ser “cualquier investigación sobre este estaría sujeta a vacíos o a errores

metodológicos”. (HEIDEGGER, 2012, p. 33-35). Heidegger, en primer momento, exhibirá la necesidad de preguntarse nuevamente por el sentido del ser, a fin de explicar dicha necesidad, se plantea que el concepto de ser, en primer lugar, es el más universal y vacío, por lo que se resiste a ser definido. Es más, se considera que ni siquiera necesitaría ser definido. Esto se explica por el mismo uso trivial de la expresión, que sugiere el hecho de que, sin hacerlo formalmente, todos comprenden o creen comprender lo que se quiere decir propiamente con el uso del término, un problema que se suscita desde las consideraciones de la ontología antigua o tradicional y que se expresa en tres prejuicios del concepto. El primero de ellos, “ser” es el concepto más universal, citando a Tomás de Aquino, Heidegger expresa que se entiende que la comprensión del ser está implícita en todo lo que se aprehende como ente. Sin embargo, la universalidad del ser no es la misma que la del género. El ser trasciende toda consideración de género y especie, pues no cabe en ellas, sino que es una unidad que sobrepasa a la multiplicidad de conceptos genéricos. Esta comprensión del ser como unidad, presente también en Aristóteles, llega a plantearse como problema ya en Hegel, quien comprende que el ser, no por ser universal se configura como un concepto claro, y que por tanto, deba carecer de discusión. Por el contrario, el concepto de ser es, más bien y como ya decíamos, el más oscuro.

El segundo prejuicio dice relación con que el concepto de “ser” es indefinible: Esta comprensión se deriva de la concepción del ser como un universal, ya que se entiende desde esta consideración, que no es posible definirlo desde ningún concepto genérico, como tampoco se le puede explicar desde un determinado ente. La lógica y ontología tradicional no son en absoluto aplicables al ser. De este modo, lo único que se puede explicar desde aquí, es que “al ser no se le puede atribuir entidad alguna o explicar desde alguna entidad”. (HEIDEGGER, 2012, p. 37), pero no por eso el problema de la expresión está resuelto o deja de presentarse, de ningún modo, “su indefinibilidad exhorta nuevamente a la pregunta por su sentido, expresa una carencia, una necesidad que debe ser satisfecha” (MULHALL, 1996, p. 9). Heidegger concluye que justamente por la indefinibilidad del ser es que debemos preguntarnos por su sentido. Por último el tercer prejuicio consiste en considerar al “ser” como un concepto evidente por sí mismo: He aquí el problema del uso trivial de la cópula “es”. Se expresa que en todo comportamiento y/o formulación está presente y se hace uso del concepto de ser, “lo que remite a una “comprensión” de la expresión sin más el cielo es azul” (HEIDEGGER, 2012, p. 39), Lo que parece evidente en el mero uso,

viene a esconder un “enigma” dirá Heidegger, enigma que radica justamente en su incomprendibilidad, es decir, sólo se expresa una cierta comprensión en lo usual, pero se presenta como incomprendible en el análisis y la reflexión, por lo que se expresa en la obra, la negativa del filósofo frente al obviar un problema filosófico como este y que hace necesario, nuevamente, repetir y replantear la pregunta por el sentido del ser (HEIDEGGER, 2012, p. 39).

Estos prejuicios, que se sostienen desde dicho “dogma” griego, no sólo vienen a plantear nuevamente el valor de la pregunta por el ser, sino que también su carácter enigmático y, por lo tanto, la necesidad de volcar la mirada tanto en el contenido de la pregunta como en el modo de formularla. Heidegger pondrá en evidencia los elementos necesarios para que la pregunta pueda ser elaborada adecuadamente. En ese sentido, Heidegger analizará la estructura por la pregunta en general para mostrar el carácter peculiar que incide sobre la pregunta por el sentido del ser.

La consideración de los prejuicios nos ha hecho ver que no sólo falta la respuesta a la pregunta por el ser, sino que incluso la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta. (HEIDEGGER, 2012, p.28)

Siempre hay una previa orientación en el preguntar, es decir, “una orientación previa a partir del de lo cual se pregunta sobre algo” (MULHALL, 1996, p. 12). A partir de estos elementos, cuya composición denota la estructura general de una preocupación de Heidegger buscará analizar la particularidad de la pregunta sobre el ser. En ese sentido, es importante resaltar que el preguntar en cuanto tal es un acto de la existencia humana, una actividad humana llevada a cabo por un tipo particular de ente. De esa forma, al asumir que la pregunta sobre el sentido del ser es la cuestión fundamental, dicha pregunta ganará una relevancia única en la filosofía Heideggeriana.

Heidegger nos indica que no se puede concebir una investigación cuyo punto de partida sea un marco cero, sin presupuestos. De esta forma, el sentido del ser ya está de alguna manera a disposición. Además, como ser es siempre ser de un ente, lo preguntado siempre será un ente, o sea, se investigará el ente en su ser. Más allá de estos elementos formales.

Heidegger afirma que para poder comprender el problema del ser no se puede “contar una historia” es decir, “no determinar el ente como ente en su reducción a otro ente”. (HEIDEGGER, 2012, p. 43). En este sentido, el ser determina los entes en cuanto entes, en la medida en que ser es siempre vinculado a la comprensión del ser. Por tanto, será imposible abordar el ser y su sentido desde categorías referentes a la de los entes. Lo que es interrogado es el ente en su ser, Heidegger, buscará por tanto, un modo de acceso adecuado al ser del ente y en función de esto cuestiona al ente que puede preguntarse por su ser, al que Heidegger denominará *Dasein*, que será la forma en denominar al ser humano existencial y que tomará de punto de partida para su análisis.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza (ónticamente) es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud.(HEIDEGGER, 2012, p.35)

Si el ser es lo que se pone en cuestión como pregunta fundamental, se entenderá que lo primero que se pone en tal cuestión es el ser del ente, es decir, ser es siempre ser de un ente que lo abarca y a la vez lo sobrepasa. Y al único ente que le cabe tal pregunta ontológica es al hombre mismo, por lo que debe entenderse desde el concepto de *Dasein* como existencia humana que lo comprendido en la comprensión del ser forma parte esencial del ser del *Dasein*, es decir, en el ser del *Dasein* hay siempre una comprensión del ser, o bien, se mueve en cierta comprensión de ser, como la forma de su estar existiendo .Es decir, la condición de posibilidad para que el *Dasein* pueda comprender su propio ser radica en que éste (el *Dasein*) ya se mueve o está abierto a una comprensión del ser en general; es ahí su carácter ontológico. En este sentido, como una primera determinación constitutiva del *Dasein* tenemos que (el *Dasein*) es el ente que tiene como posibilidad de ser el preguntar y preguntar-se por el ser y por su propio ser, como estricto acto de la existencia humana.

El hecho de que Heidegger considere al *Dasein* como existencia no quiere decir que los otros entes no puedan ser encontrados en el mundo, más apenas, que la identidad ontológica del *Dasein* es de otro tipo. Desde ahí es que podemos afirmar que la diferencia con los demás

entes es que la existencia humana comprende su propia existencia y esta se encuentra relacionada con cada una de las decisiones y actividades, en el sentido en que hay siempre posibilidades en las cuales el *Dasein* ya está vinculado (MULHALL, 1996). Estar en posibilidad y además importarse por la propia existencia son comportamientos solamente posibles por un ente que se comprende y mediante esta comprensión de ser es posible determinar el modo esencial del ser-ahí.

El *Dasein* tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”. En el *Dasein* mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*”. (HEIDEGGER, 2012, p. 41).

El *Dasein* no puede concebirse como el ente que está-ahí, en cuanto ser-ahí, sino que debe comprenderse particularmente, individualmente como ser-cada-vez-mío, es decir siempre mío; “*yo soy*”, “*tú eres*”; en definitiva viene a decir que uno se debe hacer cargo de su ser.

Por otro lado, el ente al que en su ser le va su ser se comporta en relación a sus posibilidades, se comprende a este ser en relación a sus posibilidades propias que puede ejecutar o llevar a cabo, o no ejecutar o no llevar a cabo. Por lo anterior, es que el *Dasein* no puede tratarse nunca ni constatarse nunca como a un ente que sólo está-ahí dentro del mundo, ya que se configura desde la posibilidad que es él mismo.

Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de lo que solamente está-ahí dentro del mundo. Por consiguiente tampoco puede darse temáticamente en el modo de la constatación de algo que está-ahí. Su correcta presentación es de tal modo poco obvia, que ya determinarla constituye una parte esencial de la analítica ontológica de este ente.(HEIDEGGER, 2012, p. 68).

Al presentar la necesidad de re-situar la pregunta sobre el sentido del ser, Heidegger expone también la necesidad de analizar el ente particular designado como *Dasein*. La razón de eso es que el ente

humano es considerado privilegiado por su capacidad de comprensión frente a los demás entes y por tanto lo constituye de modo esencial.

Cuando concibe como tema de la analítica existencial el ente humano caracterizado como *Dasein*, Heidegger exhibe dos características principales: [1] la primacía de la existencia sobre la esencia y [2] el *Dasein* como ser-cada-vez-mío.

La esencia de este ente (el *Dasein*) estará determinada por su tener-que-ser, en tanto obligación ineludible de existir, la existencia humana supondrá para Heidegger un ejercicio permanente de comprensión y auto comprensión, a partir de las posibilidades desde las que se proyecta para darle sentido a dicha existencia. Así se comprende que la existencia humana no está sujeta a determinaciones absolutas, primero existimos y luego somos. De este modo, se puede comprender al *Dasein* como un “proyecto arrojado a la existencia” que constantemente busca configurar su ser, desde sus posibilidades en el mundo. Decir que el *Dasein* es posibilidad no tiene que ver con que el ser-ahí este dotado de propiedades que lo llevaría a actuar de una u otra manera dependiendo de la posibilidad, más sí que el *Dasein* es esencialmente posibilidad. De esta forma, porque el *Dasein* es “siempre mío” puede perderse o asumirse. Heidegger nos dirás, “los dos modos-de-ser de la propiedad y de la impropiedad (...) se fundan en que el *Dasein* es en general determinado por el ser-cada-vez-mío”. (HEIDEGGER, 2012, p. 141). Así autenticidad e inautenticidad son modos de ser del *Dasein*, por tanto existir propiamente o auténticamente consiste en decidir por el propio actuar de sí mismo y de lo contrario existir inauténticamente consiste en dejarse absorber por el mundo impersonal¹³.

Siguiendo con la investigación de Heidegger, el *Dasein* es un ente que se comprende y además en virtud de su existir de modo propio o impropio, su identidad se configura siempre en uno de esos modos. Además de esto, debemos tener presente que dichas determinaciones del ser del *Dasein* deben ser vistas y entendidas a priori “sobre el fundamento de la constitución de ser que denominamos ser-en-el-mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 169). El estar-en-el-mundo es una expresión existencial constitutiva del ser del *Dasein*, que no radica en consideraciones epistemológicas desde el sujeto-objeto, sino que se remiten a una constitución existencial de facto, es un momento

¹³Este punto nos interesa, ya que según nos plantea el autor estamos llamados a hacernos cargo de nuestro ser para así poder desarrollar una vida auténtica en una relación armónica con el mundo.

existencial de la comprensión del *Dasein*, lo que supone la comprensión de un “mundo” y de algo que les permita co-pertenecerse, así el *Dasein* es lo que es, por el hecho de estar-en-el-mundo. En este sentido, Heidegger critica el punto de partida cartesiano del conocimiento sobre el mundo, donde sujeto es separado del mundo. (BLATTNER, 1999). El mundo, por tanto, viene a comprenderse, no en términos espaciales o meramente materiales, sino que se concibe, como la condición de posibilidad desde la que el *Dasein* es y se comprende a sí mismo, así como también la condición que le permite comprender sus propias posibilidades (en el mundo o desde el mundo), y a los entes con que se relaciona (dentro del mundo), pero viene a ser una estructura ontológica que le pertenece de modo esencial a la estructura del *Dasein*.

Heidegger pretende mostrar el mundo en cuanto fenómeno, es decir, “hacer ver lo que se muestra en el ente en el interior del mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 197). Vale decir, si concibiéramos el mundo como una totalidad de entes, deberíamos de dar cuenta de todos los entes que están en el mundo, a modo de poder clasificarlos. No satisfecho, Heidegger piensa que este no es un procedimiento fenomenológico y por lo tanto permanece restringido a los entes, de esta forma al pensar el *Dasein* como ser-en-el-mundo Heidegger intentará mostrar el sentido ontológico de mundo, siendo este un momento que compone la estructura ser-en-el-mundo.

El estar-en-el-mundo debe ser aclarado, ya que se debe establecer de-qué forma el *Dasein* se presenta en el mundo, y para eso se acudirá al momento estructural del mundo en donde se describirá al mundo como fenómeno, es decir, los entes dentro del mundo. Ahora bien.

Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 92).

Para responder a esa interrogante-qué por lo demás- lleva a muchos cuestionamientos como a la subjetividad del mundo, ya que si el mundo es un carácter del *Dasein*, cada *Dasein* podrá tener “su mundo”, por ende se caería en un error conceptual, ya que solo existe un mundo, pero que se presentará en formas distintas, como el mundo circundante o el mundo a-la-mano, es ahí, la implicancia que tienen ambas formas de ser-en-el-mundo.

Heidegger buscará el mundo como fenómeno a partir de la mundanidad del mundo en general.

Una interpretación de la mundaneidad del *Dasein* y de las posibilidades y especies de su mundanización deberá mostrar por qué el *Dasein* en el modo de ser del conocimiento del mundo omite, óntica y ontológicamente, el fenómeno de la mundaneidad. (HEIDEGGER, 2012, p. 94).

La relación entre *Dasein* y mundo no debe entenderse como la relación entre dos entes, puesto que el mundo le corresponde por necesidad ser parte de la comprensión de lo que llamamos *Dasein*. Con todo tampoco debe entenderse el mundo como una pura realidad subjetiva o al mundo como una pura realidad objetiva. Como mencionamos más arriba Heidegger considera la relación sujeto-objeto como un error de la metafísica tradicional. El mundo, por tanto, es un aspecto del ser del *Dasein*, razón por la cual debe ser comprendido existencialmente y no mediante categorías (MULHALL, 1996, p. 47). El mundo es la condición de posibilidad para la comprensión y proyección del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

2.2. Problema del Mundo en *Ser y Tiempo*

La reconstrucción del problema del mundo será el camino metodológico que seguiremos en función de lograr una mejor comprensión de este (mundo), con la intención de mostrar la conexión interna dentro de las obras escogidas de nuestro pensador, más no solo eso, sino que también ver como el problema del mundo se irá tornando un problema actual para la relación que tenemos hoy con el mundo y como de esa manera la reflexión heideggeriana se torna radical y por lo mismo importante de ser abordada¹⁴. Siguiendo esta lógica nos cabe preguntar cómo es que el problema de mundo llega a imponerse para Heidegger y si realmente es un problema de importancia fundamental. Por lo pronto nos cabrá mostrar cómo el problema del mundo está directamente implicado como problema filosófico fundamental que es

¹⁴ Creemos que es radical el sentido crítico que se muestra, tanto a nuestra época (manipulación de lo ente) y lo que dice relación con el olvido del ser. Ver (XOLOCOTZI, 2014) y (ACEVEDO; 2014).

puesto en marcha en el proyecto de *Ser y Tiempo*, para tal tarea será necesario emprender una sucinta reconstrucción de este proyecto filosófico; a saber cuál es el problema de *Ser y Tiempo*.

Como es sabido y hemos venido evidenciando el tema del mundo en *Ser y Tiempo* es abordado desde la perspectiva de la estructura fundamental del existir humano que es el estar-en-el-mundo. Heidegger sostiene que el mundo es una constitución fundamental de la existencia humana y, por consiguiente, no de las cosas o seres intramundanos. Él afirma, por ejemplo, que “no hay algo así como un estar-juntos del ente llamado *Dasein* con otro ente llamado mundo”. (HEIDEGGER, 2012, p. 76). No hay dos entes porque el mundo no es un ente, sino la constitución de ser de ese ente que es el *Dasein*.

En el entorno de *Ser y Tiempo*, el problema del mundo es tematizado de la perspectiva de la trascendencia. Creemos que no existe una contradicción entre la obra principal de Heidegger y los textos que componen el entorno de *Ser y Tiempo*, sino que un enfoque distinto.

Si la trascendencia en el sentido del ser-en-el-mundo es la constitución metafísica fundamental del *Dasein*, entonces una metafísica del *Dasein*, con suficiente intención ontológica fundamental, debe señalar esta constitución fundamental desde el principio (HEIDEGGER, 2007a, p.196).

En otras palabras, si el giro ser-en-el-mundo, esto es, en último término el mundo, tiene que ser considerado en relación al problema del horizonte de la trascendencia, pero en un marco de un lugar filosófico novedoso: la metafísica del *Dasein*.

Abordemos brevemente la noción de metafísica del *Dasein* (*Metaphysik des Daseins*) para después proseguir con el tema de la trascendencia. Para ese objetivo nos veremos exigidos en volver al texto *Kant y el problema de la metafísica* que Heidegger publica en el año 1929 y que corresponde al entorno de *Ser y Tiempo*. En ese texto, Heidegger modifica la noción de ontología. Ella ya no es la disciplina que se dedica a desentrañar las estructuras fundamentales del *Dasein*, como es descritas en *Ser y Tiempo*, sino que tiene un carácter propedéutico en relación a la metafísica. Más precisamente, la ontología fundamental es entendida ahora como “aquella analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica conforme a la naturaleza del hombre”. (HEIDEGGER, 1996b, p. 11). Este ajuste en el pensamiento heideggeriano tiene que

ver, como ya he dicho, con su desencanto ante la recepción de *Ser y Tiempo*, lo que lo impulsa a reorientar su investigación a través del análisis de una de las obras fundamentales de Kant: *la Crítica de la razón pura*. En ese contexto, la tarea de la metafísica del Dasein, según Heidegger, es la comprensión del fundamento propio del hombre, que es esencialmente finito.

Una vez hecha esta aproximación a la metafísica del Dasein, nos correspondería seguir profundizando el análisis del mundo bajo la perspectiva de la trascendencia. Una de las constataciones que realiza Heidegger en *Introducción a la filosofía* (1928/29) y que también se encuentra en el texto paralelo *De la esencia del fundamento* (1929), es que el término mundo es ambiguo. De este modo, en el §33 de la mencionada lección magistral, Heidegger se pregunta por el significado de mundo, el resultado es el siguiente: las expresiones cosmos, mundus, mundo, tienen un doble significado: un significado vulgar, el ente en tanto que naturaleza, y un significado filosófico, que, sin embargo, conceptualmente no está articulado de forma expresa (HEIDEGGER, 2001). De ahí puede deducirse que Heidegger se distancia de una comprensión superficial del concepto de mundo, por ejemplo, en la línea de [1] mundo como lo óntico-natural, como [2] una región naturaleza o como [3] término del lenguaje común, por ejemplo, cuando es usado en giros como dama de mundo u hombre de mundo (HEIDEGGER, 2007a).

Por el contrario, Heidegger busca enfatizar que mundo “caracteriza la suma total de los entes en la totalidad de sus posibilidades”.(HEIDEGGER, 2007a, p.211), la que está esencialmente referida a la existencia humana y a su carácter finito. Esta idea del mundo como totalidad se encuentra también en otros textos del entorno de *Ser y Tiempo* donde Heidegger habla de mundo como “el cómo del ente en su conjunto”. (HEIDEGGER, 2001, p.253) de igual forma referido al *Dasein* o de mundo como “la relación que establece la existencia humana con lo ente en su totalidad. (...) El mundo pertenece a una estructura de referencia que caracteriza al Dasein como tal, y a la que llamamos ser-en-el-mundo”.(HEIDEGGER, 2000, p.134).

Resumiendo, es posible decir que, para Heidegger, el mundo determina el horizonte de la trascendencia, esto significa que el mundo no es la agrupación de un conjunto de entes, sino que aquel horizonte donde se presenta el ente a la existencia humana. En otras palabras, el concepto ontológico de mundo caracteriza la esencia metafísica del *Dasein*, cuya constitución fundamental es la trascendencia. La trascendencia, en consecuencia, está formada por tres aspectos

fundamentales: a) el sobrepasar (*das Übersteigen*) de algo hacia algo que lleva a cabo el *Dasein*; b) el para-qué (*woraufzu*), es decir, el mundo y c) en la trascendencia algo (*etwas*) es superado, esto es, el ente. En otras palabras, para Heidegger, *Dasein*, mundo y trascendencia se presentan en una estrecha relación, teniendo como núcleo de ella a la libertad (*Freiheit*).

2.3. Trascendencia, Mundo y Libertad

En los *Principios metafísicos de la lógica* (1928). Heidegger va a tener como interlocutor a Leibniz, donde aborda algunas de las críticas que se le hicieron en el marco de la recepción de *Ser y Tiempo*, ya en el párrafo §17 tematiza *El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo*. Dicho problema, a su juicio, encuentra su punto de partida en la ontología fundamental como “analítica de la existencia del *Dasein*. (...) A partir del modo de ser del *Dasein*, se trae a la luz la comprensión del ser”. (HEIDEGGER, 2007a, p.160). Heidegger desarrolla, en doce tesis, una respuesta a las primeras interpretaciones de *Ser y Tiempo* desde la perspectiva antropológica y ética, reafirmando sus principales planteamientos. No es este el lugar para profundizar en ellas, aunque constituyen el marco a partir del cual surge el tema de la trascendencia. Heidegger busca reiterar cuál es el objetivo de su proyecto filosófico, que no es otro que mostrar la “intrínseca posibilidad de la comprensión del ser y esto quiere decir, a la vez, la de la trascendencia”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 166).

La trascendencia (*Transzendenz*) es, sin duda alguna, una de las problemáticas centrales del entorno de *Ser y Tiempo*, constituyéndose en uno de los conceptos claves de ese período. Como es conocido, Heidegger desarrolló la problemática del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-seins*) en *Ser y Tiempo*, bajo la perspectiva del ente intramundano. En esta ocasión, Heidegger privilegia el abordaje del tema del mundo desde el prisma de la trascendencia, la que presenta una estrecha relación con el problema del ser. Dicho más precisamente: “Que el *Dasein* trasciende quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser”. (HEIDEGGER, 2001, p. 136). Esta es, como esperamos mostrar, la característica decisiva de la noción de trascendencia en el pensamiento de Heidegger.

En *Principios metafísicos de la lógica* (1928), Heidegger analiza, en primer lugar, la tradicional relación sujeto-objeto, donde se enraza el problema de la trascendencia. En otras palabras, Heidegger busca mostrar que la trascendencia tiene una estructura ontológica. Así lo explica Heidegger: Toda la problemática hasta ahora vigente de la relación del sujeto y el objeto se encuentra no discutida en la base del problema de la trascendencia, entiendo esta expresión primariamente de un modo totalmente corriente: un ente (el *Dasein*) asciende hasta otro ente (Dasein o subsistente) de un modo tal que, en este trascender, “aquello hacia lo que el Dasein trasciende es para él develado en un sentido muy amplio”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 158) Es decir, el análisis del problema de la trascendencia se ha reducido, en el entendimiento vulgar, a cómo se relaciona el sujeto y el objeto. Según ello, no es posible entender un sujeto desligado de un objeto y viceversa. Lo que Heidegger quiere puntualizar, entonces, es que el problema de la trascendencia no puede ser comprendido bajo la lógica sujeto-objeto, porque éste no es un problema de la teoría del conocimiento, sino que de la ontología.

Este problema de la trascendencia no se identifica con la relación de sujeto-objeto, sino que depende, de un modo más originario cuantitativa y cualitativamente, de manera inmediata del problema del ser en general. (HEIDEGGER, 2007a, p. 159).

Para Heidegger, en consecuencia, el problema del ser y el problema de la trascendencia tienen una estrecha relación. Heidegger abordará el concepto trascendencia desde su perspectiva terminológica

El significado de la palabra proviene de *transcendere*: pasar al otro lado, superar, ir más allá. Por consiguiente, trascendencia significa: paso al otro lado, pasar al otro lado y lo trascendente designa aquello hacia donde se produce el paso, aquello que, para ser accesible y comprensible, requiere un paso al otro lado, lo de más allá, lo contrapuesto: por último, lo que trasciende: aquello que realiza el paso más allá. (HEIDEGGER, 2007a, p. 188).

No obstante lo anterior, Heidegger no persigue quedarse en el significado etimológico de la palabra trascendencia, sino que a partir de ello, quiere alcanzar el nivel filosófico. En ese marco, distingue dos

sentidos de la noción de trascendencia: “Este término significa: primero, lo trascendente a diferencia de lo inmanente; segundo, lo trascendente a diferencia de lo contingente”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 189). A su juicio, estos sentidos del término trascendencia representan dos líneas fundamentales de su interpretación: la epistemológica y la teológica, respectivamente. En el primer caso, la trascendencia es comprendida como lo que no permanece al interior del sujeto, sino que está fuera suyo; en el segundo caso, ella es entendida como lo incondicionado, pero, a la vez, lo propiamente inalcanzable: lo que nos excede (HEIDEGGER, 2007a). No obstante lo anterior, Heidegger considera que ambas posiciones están orientadas equivocadamente. Antes que una aproximación epistemológica o teológica, la "trascendencia" es primero: “la constitución originaria de la subjetividad de un sujeto. El sujeto trasciende *qua* sujeto, no sería sujeto si no trascendiese. Ser sujeto quiere decir trascender”.(HEIDEGGER, 2007a, p. 195). De esta manera, Heidegger salda una deuda pendiente que tenía relación con el fundamento ontológico de la subjetividad. Dicho en dos palabras, “ser sujeto quiere decir trascender”.(HEIDEGGER, 2007a, p.195). El *Dasein* no existe y luego, en algunas ocasiones, efectúa una superación, sino que existir significa para Heidegger, originariamente, superar (*übersteigen*). Por tanto, ni la perspectiva epistemológica ni la perspectiva teológica apuntan en la dirección correcta, puesto que el problema de la trascendencia tiene que ver con la constitución esencial del *Dasein*, pertenece primariamente a su ser-en-el-mundo. De este modo, sostiene Heidegger, en la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del *Dasein*, el ser-en-el-mundo debe estar también originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del *Dasein*, es decir, “a la libertad o surgir de ella”.(HEIDEGGER, 2007a, p. 217). Dicho brevemente: para Heidegger la trascendencia y la libertad son idénticas. Sólo donde hay libertad, hay un *por mor de (Umwillen)*, hay mundo. O dicho de otra manera, “un ente en tanto que es libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende”. (HEIDEGGER, 2007a, p.217).

El contexto en el que Heidegger trata el tema de la libertad en el entorno de su obra fundamental, está marcado profundamente por el “fracaso” del proyecto de *Ser y Tiempo* o, al menos, “por su carácter inconcluso”. (FIGAL, 1999, p. 93). Heidegger intenta ahora una nueva aproximación al problema del sentido del ser y, precisamente por ello, reelabora algunos conceptos fundamentales de *Ser y Tiempo*. En el entorno de la obra del 27, Heidegger sigue orientando su trabajo por la problemática del estar-en-el-mundo como constitución fundamental del

Dasein. Sin embargo, en este contexto, él intenta abordar, de otra manera, la estructura de la trascendencia (*Transzendenz*). Con la caracterización del *Dasein* como trascendente Heidegger quiere acentuar, que el *Dasein* presenta una determinación que es formadora de mundo. En esa línea de interpretación es que vemos posible constatar los fundamentos del tratamiento del tema de la libertad (*Freiheit*), que constituye el andamiaje de la afirmación de la lección del 29/30, según la cual el ser humano es formador de mundo.

¿Qué es, entonces, libertad para Heidegger? La libertad no es entendida en este período como espontaneidad o “como algún modo de causalidad o empezar-por-sí-mismo”. (HEIDEGGER, 2000, p. 140), sino que tiene que ser interpretada “en un sentido metafísico”. (HEIDEGGER, 2007, p. 224). Heidegger acentúa, en primer lugar, que pertenece a la esencia ontológica del *Dasein* el *por mor de* (*Umwillen*). “Dicho *por mor de* es aquello hacia lo que el *Dasein*, en tanto que trasciende”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 223) o con otros términos, el *por mor de* es la “intrínseca posibilidad de la voluntad”. (HEIDEGGER, 2007a, p. 223). Voluntad no tiene que ser entendida aquí como un mero acto del sujeto a diferencia de otros actos como el imaginar o el enjuiciar, sino que en una dimensión ontológica: la intrínseca posibilidad de la voluntad, de la que habla Heidegger, es la libertad. “En la esencia de la libertad se encuentra este darse el *por mor de*” (HEIDEGGER, 2007a, p. 223).

Dicho de otro modo, la libertad es la condición estructural de la existencia humana que le permite llevar a cabo o no llevar a cabo sus posibilidades, de efectuar o no efectuar sus proyectos, en último término, de formar o no formar mundo. El mundo, sostiene Heidegger, nunca es, sino que se hace mundo (HEIDEGGER, 2000, p. 140) y allí la libertad muestra su carácter vinculante: la libertad es la única que puede lograr que el mundo se haga mundo para el *Dasein*. O con palabras de Heidegger:

La libertad hace al *Dasein*, en el fundamento de su esencia, vinculable consigo mismo; con mayor precisión: la da a sí mismo la posibilidad del vínculo. El todo del vínculo que se encuentra en el *por mor de* es el mundo. (HEIDEGGER, 2007a, p.224).

A partir de este fundamento es posible entender mejor, por un lado, el sentido que tiene la trascendencia y el mundo en este período del pensamiento de Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*. El mundo es la

realización de las posibilidades del *Dasein*, las que él mismo sobrepasa. El *Dasein* tiene la capacidad de formar o configurar el mundo, porque éste no está dado o, como afirma Heidegger, “el *Dasein*, en cuanto libre, es proyecto del mundo”. (Heidegger, 2007, p. 224). Se puede apreciar, entonces, el despliegue del fundamento ontológico de la expresión: el ser humano es formador de mundo (*Der Mensch als weltbildend*) y agregar que el ser humano es configurador de mundo porque es ontológicamente libre.

En síntesis, podemos afirmar que el mundo es un existencial del que somos inseparables, al que estamos indisolublemente atados, y que tiene importancia porque de alguna manera determina nuestra existencia; nos hallamos inmersos en su dinámica y en sus problemas, porque estamos sumergidos en el mundo, frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo, hasta el punto de que vivir es encontrarse en el mundo. Además, el *Dasein* tiene capacidad de crear mundo y el hombre hace mundo dependiendo del uso y de los fines que éste lleve a cabo en sus proyectos. Y como veremos en lo que sigue de nuestro escrito, la época contemporánea está profundamente marcada por este olvido del ser que ha invertido los fines y medios.

Capítulo 3

3.1. El ser humano como configurador de mundo en Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929/30)

Que el ser humano sea configurador de mundo marcará de manera sustantiva nuestra pretensión en nuestro estudio, ya que nos sitúa en un “puesto preferencial”¹⁵ sobre los demás entes, pudiendo así escoger las posibilidades en el mundo, y de la misma forma escoger la preocupación debida hacia “mi” propia constitución como ser-en-el-mundo. Es probable que el intento heideggeriano de reflexionar sobre el animal, para así llegar a un nuevo tipo de existente, que sería el Dasein, no modifica el concepto de lo animal, del cual lo humano depende, más sí nos formula preguntas esenciales de la animalidad¹⁶ y de lo humano,

¹⁵Queremos marcar que Heidegger no pretende abogar por una supuesta “superioridad” del hombre sobre el animal, o viceversa. Sólo enfatiza el grado de acceso en relación al mundo. Más no por eso no traerá consecuencias para las reflexiones posteriores entre el humano y el animal. Ver. (NEIRA, H, AURENQUE, D. 2014, p. 315-342.)

¹⁶El tema de la animalidad, de lo vivo o lecturas postmodernas que reflexionen sobre el trato de los animales, defensas de los derechos de los animales (CRAGNOLINI, 2006) o derechamente liberación animal (SINGER, 1999), Son problemas que no abordaremos en nuestra investigación, que siendo legítimo, nos parecen perspectivas herederas de la destrucción y de la disolución de conceptos tradicionales como “hombre”, “ser humano”, yo, sujeto, alma o humanidad. Dichos conceptos, como es sabido, no serían para algunos defensores de la postmodernidad más que resabios de la antigua metafísica. si bien es plausible el pensar sobre el animal, la animalidad o lo vivo, también nos parece necesario seguir pensando lo humano, su esencia, su naturaleza, etc. todavía hoy. Y he ahí el aporte y la novedad de la lección de Heidegger: preguntarse por la esencia de la humanidad del hombre. Por último, las interpretaciones actuales sobre la animalidad dejan de lado lo siguiente: que las consideraciones comparativas entre la piedra, el animal y el ser humano tienen como punto de referencia una nueva aproximación al problema del mundo. Así lo sostiene Heidegger: “En tanto que intentamos elaborar la esencia de la falta de mundo, de la pobreza de mundo y de la configuración de mundo, nos estamos moviendo en diversas referencias según las cuales lo ente puede estar referido al mundo. Mediante tal interpretación comparativa hay que lograr hacer penetrable la propia esencia del mundo y aproximárnosla tan cerca que primeramente podamos preguntar por ella. Pues el problema del mundo no se da en modo alguno como si se tratara únicamente de una interpretación más estricta y rigurosa de la esencia del mundo, sino que se trata de traer a la mirada por vez primera lo mundano del mundo como un posible tema de un problema fundamental de la metafísica” (HEIDEGGER, 2007, p. 227).

que en nuestra época repercute de manera directa, en la relación que tenemos para con lo animal y la naturaleza. Así en el presente capítulo intentaremos mostrar las aproximaciones que Heidegger hace en torno a los grados de acceso al mundo tanto de la piedra, el animal y el ser humano, estableciendo una tarea fundamental para nuestra constitución como seres configuradores de mundo.

En este texto, Heidegger aproxima el hombre al animal en su carácter de viviente, afirmando que el animal y el hombre tienen en común, a diferencia de la piedra, la posibilidad de morir. Si hombre y animal comparten el estar vivos, no comparten, evidentemente, el existir, lo que supone la apertura al ser. Heidegger reflexionará sobre lo animal para dar con un nuevo tipo de existente, el Dasein. El éxito de su tarea depende en gran medida de la capacidad de repensar lo animal. Fruto de sus análisis, genera la idea de que el animal es “pobre de mundo”, a diferencia del Dasein, que es “configurador de mundo”. Heidegger se concentra por pensar dicha relación a partir de una estructura anterior que le posibilita, a saber, el mundo.

Heidegger, en primera instancia, se aboca a describir, un estado de ánimo fundamental: el aburrimiento (*die Langeweile*). El mencionado temple de ánimo debiera inspirar el qué-hacer filosófico en medio de la compleja situación que vive la humanidad a fines de los años veinte del siglo pasado: las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, la Gran Depresión, la falta de sentido de la vida, etc. Heidegger distingue, por consiguiente, tres estadios del aburrimiento: “el ser aburrido por algo” (*das Gelangweütwerden von etwas*)(HEIDEGGER, 2007, p.111), el “aburrirse con algo” (*das Sichlangweüen bei etwas*) (HEIDEGGER, 2007b, p.143) y “el aburrimiento profundo como el uno que se aburre” (*die tiefe Langweilé ais das es ist langweilig*) (HEIDEGGER, 2007b, p.173). En otras palabras, Heidegger busca subrayar con la descripción fenomenológica de este estado de ánimo fundamental, en especial con el tercer estadio, que la filosofía debe acometer una tarea urgente e ineludible: “la liberación del Dasein en el ser humano” (*die Befreiung des Daseins im Menschen*). (HEIDEGGER, 2007b, p. 220). El cual debe expresarse en la temporalidad de su existencia, ya que es en el mundo donde se llevará a cabo dicha liberación, liberación que

consiste justamente en volver a hacerse cargo de la propia existencia, fuera de la realidad actual, aunque sin retirarse de ella y sus posibilidades.

Por otra lado, en la segunda parte de la lección, Heidegger une la descripción del temple de ánimo fundamental, el aburrimiento, con las preguntas principales de su concepción metafísica; esto es, la pregunta por la soledad, por la finitud y por el mundo. Heidegger focaliza su atención de modo primordial en esta última pregunta.

Pero lo allí tratado no sólo tiene que exponerse más en concreto y por extenso, sino que tiene que completarse, o mejor, tiene que fundamentarse por vez primera mediante la historia del concepto de mundo, que no se acuña en absoluto en la historia de la palabra. Esta historia de la palabra da sólo el armazón externo. Pero aquella historia interior sólo se puede ver en conexión con el problema fundamental de la metafísica y al hilo conductor de una versión aclarada del problema del mundo. (HEIDEGGER, 2007b, p. 226).

Con todo, antes de responderla, él hace la siguiente consideración metodológica. Para responder la pregunta por el mundo, no hay que recurrir a una interpretación fundada en los entes intramundanos, al modo de *Ser y Tiempo*; tampoco se debe desarrollar una aproximación histórica al concepto de mundo, tal como lo hizo en *De la esencia del fundamento* (1929), sino que “llevar a cabo una consideración comparativa”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 227). Heidegger sostiene que “el hombre tiene mundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 227) Empero, ¿qué sucede con los otros entes, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? Él responde a esta interrogante formulando las tres conocidas tesis: “1) la piedra (lo material) es sin mundo, 2) el animal es pobre de mundo; 3) el ser humano configura mundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 227)¹⁷.

Heidegger desde el § 42 explica que el camino que recorrería en *Ser y Tiempo* (el primer camino) decía relación con un primer acercamiento al concepto de mundo, en tanto que intentaba

¹⁷ Es interesante hacer notar cómo esta “consideración comparativa” heideggeriana entre el hombre, el animal y la piedra, es en gran medida una respuesta ontológica a los planteamientos antropológicos de Max Scheler (SCHELER, 1997).

caracterizarlo como fenómeno, mediante la interpretación de cómo nos movíamos cotidianamente en él. El segundo camino estudiado en *De la Esencia del Fundamento* se acercaría al concepto de mundo haciendo una revisión histórica de la palabra “mundo” y sus respectivos significados, junto al lugar del hombre en esta comprensión. El tercer camino que sigue en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica*, da razones de un camino comparativo, el hombre no es sólo un fragmento o una parte dentro del mundo sin más, sino que se establece que el hombre tiene mundo. De este modo, empieza la consideración comparativa de Heidegger, en cuanto a las diversas formas de referencia de los entes que no son el Dasein frente a lo que comprendemos como mundo.

Ahora escogemos más bien un tercer camino: el de una consideración comparativa. Hemos oído que el hombre no es sólo un fragmento del mundo, sino señor y siervo de él en el sentido de que lo “tiene”. El hombre tiene mundo. ¿Qué sucede con lo ente restante, que también es, como el hombre, un fragmento del mundo, por ejemplo los animales, las plantas, las cosas materiales, las piedras? A diferencia del hombre, que también tiene el mundo, ¿son sólo fragmentos del mundo? ¿O también el animal tiene mundo, y cómo? ¿Del mismo modo que el hombre, o de otro modo? ¿Cómo hay que concebir esta alteridad? ¿Qué sucede con la piedra? Aquí se aprecian ya diferencias, aunque todavía tan imprecisas. Las fijamos en tres tesis: 1) la piedra (lo material) es sin mundo; 2) el animal es pobre de mundo; 3) el hombre configura mundo. (HEIDEGGER, 2007b, p. 227).

Dicho de otra manera, Heidegger persigue con la discusión comparativa de las tres tesis “delimitar provisionalmente lo que entendemos en general por el título mundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 235). Si esto es así, ¿qué es, entonces, el mundo? Al inicio de la segunda parte de la lección, Heidegger nos entrega la siguiente pista. Él sostiene que llamamos “mundo a esta amplitud de este 'en conjunto' que se manifiesta en el aburrimiento profundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 217) En la disposición afectiva que llamamos aburrimiento profundo se nos manifiesta como seres humanos una totalidad, un conjunto o la suma de lo ente accesible al que denominamos mundo. Sin embargo, esta manifestabilidad de lo ente no es una exclusividad del ser humano, sino

que también está al alcance del animal. El punto para Heidegger estriba en que la accesibilidad de lo ente no es la misma en el caso del ser humano que en el animal; ella es “modificable según el alcance y la profundidad del penetramiento”. (HEIDEGGER, 2007b,p.244). A propósito de este último punto, Heidegger es claro al sostener que él no busca explicar cómo animales y seres humanos se diferencian en algún aspecto específico, al modo de la antropología física, sino que su finalidad es esclarecer “qué constituye la esencia la animalidad del animal y la esencia de la humanidad del hombre”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 228). De este modo, volvemos sobre el análisis heideggeriano de las tres tesis antes mencionadas. Dicho análisis se concentra principalmente en la delimitación de las diferencias esenciales entre el animal y el ser humano, en el marco de una nueva aproximación al fenómeno del mundo. Dichas diferencias son tres: el [1] ponerse en el lugar del otro, [2] el comportamiento [3] la estructura del en tanto que,de este modo, Heidegger sostiene, en primer lugar, que la diferencia entre el ser humano y el animal se encuentra en la capacidad que tiene el hombre de “ponerse en el lugar del otro” o “poder transponerse en otros” o el “transponerse” (*das Sichversetzenkönnen*), cuestión que al animal le está vedada. Así lo sostiene Heidegger:

En la medida en que un ser humano existe, en tanto que existente está ya transpuesto en otros seres humanos, aun cuando de hecho no haya ningún otro ser humano cerca. Ser-ahí el ser humano (*Dasein des Menschen*), ser-ahí en el ser humano (*Dasein in Menschen*), significa por tanto –no exclusivamente, pero sí entre otras cosas– estar transpuesto en otros seres humanos (*das Versetztsein in andere Menschen*). El poder transponerse en otros seres humanos como acompañarlos a ellos (*Das Sichversetzenkönnen in anderen Menschen als Mitgehen mit ihnen*), a la existencia en ellos, sucede ya siempre en función de la existencia del ser humano en cuanto existencia .(HEIDEGGER, 2007b, p. 256).

El ser humano puede ponerse en lugar de otro ser humano, puede empatizar y hacer amistad con-otro, puede sufrir las penas del otro o alegrarse con sus éxitos; cuestión que al animal no le es posible. Un ejemplo gráfica, según Heidegger, las limitaciones del animal: los animales domésticos. El animal doméstico –un perro, un gato o un

pequeño conejo– puede comer en un plato, tener una casa o trepar la escalera.

Los animales domésticos los tenemos en casa, viven con nosotros. Pero nosotros no vivimos con ellos, si es que vivir significa ser al modo del animal. No obstante, estamos con ellos. Pero este ser-con tampoco es un coexistir, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive. (HEIDEGGER, 2007b, p. 261)

Heidegger hace presente de esta manera que en el animal no sólo no hay transponibilidad, al modo de los seres humanos, sino que el animal tiene una relación con el mundo que es pobre. Es cierto que el perro trepa las escaleras, el gato come en un plato o que el conejo vive en una pequeña casa, pero ni el perro ni el gato ni el conejo se comportan respecto de la escalera, del plato o de la pequeña casa “en tanto que” (*als*) tal. En el animal hay, por consiguiente, un tener y no tener mundo.

El animal muestra en él mismo una esfera de la transponibilidad (*Versetzbarkeit*) a él o, dicho más exactamente: él mismo es esta esfera, que sin embargo deniega un acompañar. El animal tiene una esfera de la transponibilidad (*Versetzbarkeit*) posible en él, y no obstante no necesita tener eso que nosotros llamamos mundo. (...) El animal tiene algo y no tiene algo. Lo expresamos así: “el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 262).

Cómo se expresa la diferencia entre el modo de ser del animal y modo de ser del ser humano? Heidegger considera que el conducirse del animal es un hacer/empujar y que el comportarse del ser humano es un actuar (*handeln*). Él nos presenta, en primer lugar, el ejemplo del topo y la lombriz:

Cuando observamos que la piedra se calienta al sol, que la hoja vibra en el viento, que la lombriz huye del topo, que el perro quiere cazar al vuelo la mosca, aunque podamos decir que aquí se trata de procesos, de sucesiones de acontecimientos, de una secuencia de estadios de estos movimientos, sin embargo vemos fácilmente que, en una concepción tal de los acontecimientos, se nos escapa lo decisivo en los animales, lo específico del movimiento de la lombriz: que huye; y lo específico del movimiento del topo: que persigue. Huir y perseguir no podremos

explicarlos por ninguna mecánica ni matemática teóricas, por muy complicadas que sean. Aquí se nos muestra un modo totalmente específico del movimiento. La lombriz que huye no aparece simplemente en el contexto de una sucesión de movimientos que parten del topo, sino que huye de éste. Allí, no se está desarrollando simplemente algo, sino que la lombriz que huye se conduce como huyente de una manera determinada frente a éste; y éste, el topo, por el contrario, se conduce frente a la lombriz en tanto que la persigue. (HEIDEGGER, 2007b, p. 289).

En el fondo, el conducirse del animal es un “ser capaz de” (*das Fähigsein zu*) –huir del topo o atrapar a la lombriz – “impulsivo” (*triebhaft*). Eso significa que el animal, conforme a su esencia, se conduce en un medio circundante (*Umgebung*), pero “jamás en un mundo (*Welt*)”. (HEIDEGGER, 2007b, p.291) En otras palabras, “el animal se encuentra encerrado en un anillo, que es su medio circundante, en el que se haya cautivado en sí”. (HEIDEGGER, 2007b, p.291).

Por el contrario, el modo de ser del hombre es totalmente distinto, es el comportarse con respecto a (*das Sichverhalten zu*), el hacer (*Tun*) o el actuar (*handeln*) en un mundo configurándolo, transformándolo o determinándolo. De este modo, en el marco del esclarecimiento de la tercera tesis sobre la consideración comparativa sobre el mundo, expondremos la última diferencia fundamental entre el ser humano y el animal: el en tanto que, Heidegger ya ha sostenido que el ser humano forma o configura mundo. El animal, en cambio, sólo tiene un acceso limitado al mundo o a lo ente. Heidegger lo ejemplifica de la siguiente manera:

El nido que se busca, la presa que se caza, después de todo no son una nada, sino que un ente, de otro modo el pájaro no se podría posar en el nido ni el gato cazar un ratón, si no fueran ente. (HEIDEGGER, 2007b, p. 324).

Es claro que el animal tiene un acceso concreto a algo que realmente es, sin embargo, eso es algo que sólo nosotros somos capaces de experimentar y, ostensiblemente, de tener, en tanto que ente (HEIDEGGER, 2007b, p. 324). Por ello es que en el animal hay un tener y

un no tener mundo. ¿Qué quiere decir, entonces, configuración de mundo? Antes de clarificar esta expresión, Heidegger deja en claro que esta pregunta no corresponde al ámbito de la antropología filosófica, sino que una cuestión de carácter ontológico-existencial:

(...) todo preguntar del hombre por el hombre es en primer término y en última instancia un asunto de la existencia respectiva del hombre. (...) La pregunta de qué sea el hombre, si se plantea realmente, entrega al hombre expresamente a su existencia. (HEIDEGGER, 2007b, p. 339)

No obstante lo anterior, Heidegger reconoce en el párrafo §67 que no ha dicho nada sustantivo respecto de la significación del giro configuración de mundo¹⁸. Hay que esperar para ello al párrafo siguiente.

En el párrafo §68 de la lección del 29/30 encontramos la primera clarificación explícita del giro configuración de mundo, de hecho, el título del párrafo da cuenta, por un lado, del concepto de mundo que utilizará Heidegger: “mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 343) y, por otro lado, de la finalidad del párrafo mismo: aclarar de modo general la noción de configuración de mundo.

Heidegger comienza su análisis explicando el significado de la expresión configuración de mundo. Según él, el mundo pertenece intrínsecamente a la configuración de mundo. “La manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto, el mundo, se configura, y mundo sólo es lo que es en tal configuración” (HEIDEGGER, 2007b, p. 344). Quien configura el mundo es el ser humano; pero, se pregunta Heidegger, de quién estamos hablando. No es ciertamente este ente el hombre corriente o de la calle, sino que el ser humano qua ser humano, o más precisamente, el Dasein en el ser humano (*Dasein im Menschen*) (, MUÑOZ, 2007). Es en este contexto donde Heidegger define la expresión configuración de mundo, advirtiendo su carácter polisémico:

Configuración de mundo lo empleamos intencionadamente en una multiplicidad de significados. La existencia en el hombre configura el

¹⁸“Pero, después de todo, en la primera parte de la asignatura [de la lección] no hemos dicho nada de la esencia del hombre, ni menos aún de aquello que llamamos configuración de mundo y mundo”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 340).

mundo [*Dasein im Menschen ist weltbildend*]: 1) lo produce; 2) da una imagen, una visión de él, lo representa; 3) lo destaca, es lo que lo abarca y lo rodea. (HEIDEGGER, 2007b ,p. 344).

En otras palabras, el ser humano no sólo produce artefactos o construye puentes, sino que forma con otros seres humanos su historia, su tiempo y su época o, si se prefiere, lleva a cabo sus proyectos. Con todo, este triple significado del configurar exige una interpretación más precisa del fenómeno del mundo, esto es, una interpretación respecto de formas más básicas o prelógicas de acceso al ente (VIGO, 2003).

Dicho esto, Heidegger desarrolla inmediatamente la primera interpretación formal del en tanto que como un momento estructural de la manifestabilidad del mundo. Heidegger aborda, de este modo, la conexión del en tanto que (*als*) como la estructura de la relación y de los miembros de la relación con la proposición enunciativa. Más adelante, en este contexto, se referirá a la libertad y, nuevamente, al concepto de configuración de mundo.

Heidegger comienza, en primer lugar, recapitulando lo expuesto. Se ha dicho que mundo es la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto. Con esta caracterización emerge algo enigmático: este en cuanto tal, lo ente en cuanto tal, algo en tanto que algo. Y he aquí lo relevante: “este en tanto que, que es totalmente elemental, es -así podemos decirlo simplemente- lo que le es negado al animal” (HEIDEGGER, 2007b, p. 346).

En otras palabras, el en tanto que marca la diferencia entre lo animal y lo humano. El animal no puede representarse la piedra como martillo o tomar su vida como un todo, al modo como lo hace el ser humano. He aquí la restricción en la penetrabilidad en el mundo del animal.

El en tanto que está conectado, agrega Heidegger, en segundo lugar, con el problema conductor del mundo que está formulado en la tesis: el ser humano es configurador de mundo. Heidegger hace presente que no le interesa partir de una definición arbitraria y dada del ser humano, sino que busca, al menos, cuestionarla. Enfatiza, además, que desarrolla el problema del mundo desde un temple de ánimo fundamental: el aburrimiento. Con todo, cuando se aboca a aclarar el momento estructural del en tanto que algo, Heidegger se percata que esta tarea no es tan evidente. Normalmente creemos que el en tanto que es una relación. Sin embargo, esto que parece obvio, esconde un problema: “La base de la metafísica que hemos caracterizado, y su

orientación con arreglo a la verdad de la proposición, aunque en cierto sentido es necesaria, sin embargo, no es original”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 349).

Esta no-originalidad ha impedido, sostiene Heidegger, el correcto desarrollo del problema del mundo. En otras palabras, se hace necesario esclarecer la relación entre metafísica y lógica, cuestión que sobrepasa el objetivo de nuestra investigación. Basta con decir que el en tanto que, dado como un punto de partida del problema del mundo, es reconducido formalmente por Heidegger a la proposición enunciativa. O, con sus palabras, “el en tanto que guarda relación con el enunciado”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 396).

Si lo anterior es así, no es de extrañar que Heidegger relacione el giro configuración de mundo con el *lógos* y la libertad. Ello es desarrollado por Heidegger en el §73c de *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929/30). En ese lugar, él afirma que el *lógos* es:

La potencia de un comportamiento que muestra lo ente, ya sea descubriendo (verdadero) u ocultando (falso). Esta potencia es como esta potencia sólo posible, si ella se fundamenta en un ser libre para lo ente en cuanto tal. (HEIDEGGER, 2007b, p. 401).

O sea, el desocultamiento y el ocultamiento a través del enunciado, se abre recién allí como posibilidad donde impera la libertad (VIGO, 2003). De esta manera surge de nuevo, aunque brevemente el tema de la libertad, que se había presentado en la primera exposición de nuestra investigación referente a *Ser y Tiempo*. Dicho en dos palabras el *lógos*, como enunciado, sólo es posible allí donde hay libertad.

Descubrimiento y ocultamiento del *lógos*, verdad y ser falso, verdad o falsedad, la posibilidad de ambas, sólo se dan donde hay libertad, y sólo donde hay libertad se da la posibilidad de la vinculatoriedad. (HEIDEGGER, 2007b, p. 403).

¿Y qué tiene que ver esto con la configuración de mundo? Más de lo que se creería a primera vista: el fundamento del *lógos*, la libertad, apunta a una manifestabilidad de lo ente que es previa a todo enunciar,

que es prelógica y antipredicativa. Y este ámbito de manifestabilidad no es otro que el mundo y su configuración. De este modo, si el *lógos*:

En cuanto a su posibilidad interna se remonta a algo más original, y si esto más original guarda alguna relación con lo que llamamos mundo y configuración de mundo, entonces los juicios y las proposiciones no son en sí mismos primariamente configuradores de mundo, aunque pertenecen a la configuración de mundo. (HEIDEGGER, 2007b, p. 403).

De este modo, que el ser humano configure mundo supone una cierta potencialidad, un estar abierto al ente mismo, un estar ofrecido al mundo, un cierto comportamiento original, etc.; en último término, que el ser humano configure mundo supone que es libre. Lo más atractivo de Heidegger es su planteamiento del hombre como una libertad abierta a la amplitud indefinida del mundo. El hombre es su propia libertad; su vida se va llenando con las elecciones que hace, es su propia autorrealización.

Autorrealizarse se convierte así en la tarea humana por excelencia, un auténtico ejercicio moral. Heidegger no quiso escribir una ética, ni dictar norma universal alguna de conducta. Pero esto es algo que ningún filósofo deja de hacer, quiera o no, si por filósofo se tiene. El planteamiento moral de la vida humana aparece en Heidegger en lo que él llama “vida auténtica” y “vida inauténtica”.

La vida inauténtica es aquella en la que el hombre se pierde a sí mismo y se deja llevar por los dictados impersonales de la masa. Así olvida su verdadero ser, huye de sí mismo y se extraña o aliena en modos de conducta impersonales y gregarios. Es el torbellino de la existencia anónima, en la cual hace lo que “se” lleva, piensa lo que “se” dice. El se impersonal ejerce una verdadera dictadura en la que el hombre vive alienado de sí mismo.

La vida auténtica es la conquista que el hombre debe realizar asumiendo sus verdaderas posibilidades. Lo que Heidegger llama el cuidado (*Sorge*) es un impulso que despierta al hombre y le hace caminar al encuentro de sí mismo. Así se hace libre y elude el riesgo de perder su propia identidad en el mundo impersonal del ser. De esta sumisión a la vida gregaria debe arrancarnos la decisión libre de realizarnos auténticamente. El mensaje de Heidegger es claro, por lo mismo es que creemos necesario pensar con y más allá de Heidegger, mostrando también como otras culturas han sabido “guardar”, “cuidar”

esa relación unitaria con el ser y la naturaleza, a partir de estas premisas es que comenzaremos nuestro último capítulo, antes intentaremos problematizar la cuestión de la animalidad.

3.2. Animalidad en Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad

¿Cómo surge la problemática de la animalidad en esta lección? Para responder debemos tomar atención al desarrollo de la consideración comparativa entre la piedra, el animal y el ser humano, Heidegger se concentra latamente sobre la tesis intermedia: el animal es pobre de mundo. Él no busca únicamente clarificar la distinción entre el ser humano y el animal, como ya ha sido mostrado, sino que se pregunta también por la esencia de la animalidad, en el marco del problema del mundo. De este modo, las descripciones fenomenológicas sobre la animalidad se encuentran, inicialmente, en los párrafos §45 a §48 de la lección de Heidegger. Él comienza a estudiar con más detención la consideración comparativa partiendo de la ya mencionada tesis intermedia: el animal es pobre de mundo. Heidegger muestra aquí los matices de su acercamiento a la biología y a la zoología. Si bien, sostiene él, la tesis sobre la animalidad no se basta sin una determinada orientación con arreglo a la zoología y biología en general, necesariamente su confirmación “no la tiene en ellas” (HEIDEGGER, 2007b, p. 237). Más aún, sostiene más adelante que la metafísica aporta “los conceptos fundamentales y las ciencias los hechos” (HEIDEGGER, 2007b, p. 240). Si esto es así, cuál es el significado último de la expresión el animal es pobre de mundo. Heidegger focaliza su atención, entonces, en la noción de pobreza; ella no es entendida en oposición a riqueza o bajo el contraste entre más y menos, sino que ser pobre no significa simplemente no poseer nada o poseer poco o poseer menos que el otro, sino que “ser pobre significa carecer”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 245). Esta conceptualización de la pobreza del animal como carecer (*Entbehren*) ha despertado crecientes interpretaciones¹⁹.

¹⁹ La recepción norteamericana: Brett Buchanan pone en el centro de su discusión el concepto de «medio ambiente» (*Umwelt, environment*), poniendo en discusión la investigación biológica de Uexküll y la reflexión filosófica de Heidegger, Merleau-Ponty y Deleuze. Ver (BAUCHAN, 2008) y (ELDEN, 2006). La tesis de Elden es que los análisis de Heidegger siempre acentúan la animalidad como “carencia”: el animal es pobre de mundo, sin historia, sin manos, sin

Pues bien, ¿qué significado tiene el término ‘pobreza’ en el enlace ‘pobreza de mundo’? ¿Cómo hay que entender la ‘pobreza de mundo’ del animal? ¿En qué sentido es pobre el reino animal? Eso es primeramente oscuro. No podemos decidirlo con una discusión lingüística, sino desde un vistazo de la animalidad misma. (HEIDEGGER, 2007b, p. 246).

A pesar de la mencionada oscuridad, Heidegger establece más adelante su comprensión de la esencia de la animalidad. Ello acontece en el parágrafo §58 de la lección del 29/30. En el apartado anterior, hice presente que Heidegger distingue entre el comportamiento del ser humano y la conducta del animal. Dicha conducta sólo es posible en función del estar cautivado en sí del animal.

El estar-consgo específicamente animal [...], este estar cautivado en sí mismo del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos perturbamiento. Sólo en tanto que el animal está perturbado conforme a su esencia puede conducirse. La posibilidad del conducirse en el modo del ser animal se fundamenta en esta estructura esencial del animal que ahora mostramos como perturbamiento. (HEIDEGGER, 2007b, p. 291).

vivienda, sin espacio. Elden considera que el análisis heideggeriano está sustentado en la tradicional tesis del ser humano como *animal rational*, particularmente desde el *lógos*; desde allí es determinada la esencia de la vida animal, que es calificada desde Aristóteles en adelante como *álogos*. En otras palabras, el ser animal sería producto, a juicio de Elden, de la oposición con lo humano, la medida de todas las cosas. Elden, inspirado en Derrida, abre el espacio para todas aquellas interpretaciones sobre el animal donde se discute acerca de sus derechos. La explicación de este punto de vista sobrepasa la finalidad de este artículo, estos autores son algunos de los representantes anglosajones que tratan el tema de la animalidad. La recepción latinoamericana: Róbson Ramos dos Reis, en su *textoHeidegger: a vida como possibilidade e mistério*. Ver (REIS, 2012). Ahí cuestiona la debatida tesis que los hombres serían formadores de mundo y los animales (y todos los entes naturales vivos) serían pobres de mundo. Propugna, entonces, el desarrollo de una hermenéutica de la naturaleza viva. Por otro lado, (GARRIDO, 2009), aproximándose desde Aristóteles y Derrida, critica la posición ambigua de Heidegger ante el motivo de la vida. La argumentación heideggeriana carecería, a su juicio, de consistencia.

El perturbamiento del animal que no puede salir del anillo que lo circunda es, entonces, una estructura esencial del animal o “un momento esencial de la animalidad en cuanto tal” (HEIDEGGER, 2007b, p. 291). La problemática de la animalidad ha sido reflexión de diversos filósofos, entre ellos encontramos la lectura derridiana en su texto *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*. Allí, Derrida desde su perspectiva deconstructivista, discute la distancia de Heidegger hacia la noción de espíritu e interpreta esta categoría desde un punto de vista político: espíritu y nacionalsocialismo son conceptos incompatibles. Derrida la aplica esta tesis general a la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud*, particularmente, a la tesis intermedia: el animal es pobre de mundo. (DERRIDA, 1987). Derrida señala que la animalidad o la vida no son tratadas en profundidad por Heidegger. Algo similar acontece con la antropología. Ella no es el objeto de *Ser y Tiempo* y, más todavía, tanto en la obra principal de Heidegger como en *Kant y el problema de la metafísica* (1929) se identifican algunas de sus debilidades: insuficiencia ontológica, amplitud e indeterminación (MUÑOZ, 2007). Por eso mismo sorprende la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud 1929/30*; en ella Heidegger despliega una de las dos más ricas exposiciones sobre la esencia de la humanidad del hombre. ¿Cómo entender, entonces, la expresión heideggeriana “esencia de la humanidad del hombre”? En una primera aproximación, no de manera científica, tampoco de manera teológica, por cierto menos de modo antropológico. Se trata de la comprensión ontológica del ser humano, de la apropiación de nuestra propia existencia, de despertar en nosotros como seres humanos aquel temple de ánimo que motiva el filosofar, que está dormido la cultura en que nos desenvolvemos. En otras palabras, parece que la novedad de la mencionada lección de Heidegger está en un dar un paso más en relación a *Ser y Tiempo*. Esto es, el ser humano desde su comprensión de ser no sólo se relaciona con los objetos y las cosas, sino que trata con los animales, se vincula con otros seres humanos y, junto con ellos, configura o determina su mundo.

En tanto que intentamos elaborar la esencia de la falta de mundo, de la pobreza de mundo y de la configuración de mundo, nos estamos moviendo en diversas referencias según las cuales lo ente puede estar referido al mundo. Mediante tal interpretación comparativa hay que lograr hacer penetrable la

propia esencia del mundo y aproximárnosla tan cerca que primeramente podamos preguntar por ella. Pues el problema del mundo no se da en modo alguno como si se tratara únicamente de una interpretación más estricta y rigurosa de la esencia del mundo, sino que se trata de traer a la mirada por vez primera lo mundano del mundo como un posible tema de un problema fundamental de la metafísica (HEIDEGGER, 2007b, p. 227).

Por lo mismo es que pensamos fundamentales las consideraciones comparativas entre la piedra, el animal y el ser humano ya que nos entregan nuevas aproximación al problema del mundo. Si bien es plausible el pensar sobre el animal, la animalidad o lo vivo, también parece necesario seguir pensando lo humano, su esencia, su naturaleza, etc. Sobre todo hoy, donde tan alejados estamos sobre la pregunta por la esencia de la humanidad del ser humano. Hemos visto a lo largo del desarrollo de nuestro estudio cómo el problema del mundo ha estado presente en el desarrollo del pensar de Heidegger, intentamos tematizar lo problemático que significa ser configurador de mundo, en el sentido de nuestro “privilegio” y lugar único, a saber, de hacer mundo. Este hacer, crear, configurar mundo, nos ha puesto como únicos seres capaces de manipular de manera violenta, es decir, nuestra libertad, nuestras decisiones, nos han llevado a la época actual.

Si uno piensa el subdesarrollo, uno siempre debe preguntarse a qué fines se encamina dicho desarrollo. De acuerdo con la idea de la moderna Europa y América, es principalmente un enfoque tecnológico. Desde este punto de vista debería decir que su país, a causa de sus antiguas y continuas tradiciones, es altamente desarrollado. Los estadounidenses, por otro lado, con toda su tecnología y sus bombas atómicas, son subdesarrollados²⁰. (HEIDEGGER 1963).

En lo que sigue de nuestro estudio, mostraremos como nuestra época contemporánea está marcada por la técnica moderna y a su vez, como el

²⁰Entrevista (1963) de Heidegger con un monje Tailandés Bhikku Maha Mani. Ver. https://pijamasurf.com/2016/08/heidegger_conversacion_con_un_monje_budista_sobre_tecnologia_y_filosofia_borrador/

pensamiento relacional nos puede ayudar a pensar nuestra relación originaria, no violenta con el mundo²¹.

Capítulo 4

Como analizamos anteriormente, el concepto de mundo nos abre muchos tópicos de discusión, sobre todo lo que dice atención con la manera en que configuramos, hacemos y creamos mundo. Pues bien en nuestro último capítulo nos propondremos discutir el texto *La época de la imagen de mundo*, donde podremos evidenciar una forma de configurar mundo que nos ha llevado a un profundo olvido del ser, dando paso a nuestra época profundamente marcada por el dominio de la técnica moderna, para eso intentaremos explicar lo que se entiende desde Heidegger por técnica, para por fin presentar a través de ontologías relacionales, una continuidad, un “puente” con el pensamiento de Heidegger esta vez pensando desde lo originario del campesino.

4.1 La época de la Imagen del Mundo

La posición de Martin Heidegger sobre la imagen de mundo abre muchos tópicos de discusión. Su posición al respecto nos permite validar críticamente no solo el valor del procedimiento científico, el papel de los dioses, la antropología, la ontología, sino también llamar la atención para el olvido del ser. El ser fue negociado por el tema del inmediato a la conciencia que no genera alteraciones de lo que ya es dado de forma segura para la existencia, la imagen del mundo llevo a un estancamiento que fue un espejo de las aspiraciones y un reflejo de

²¹ Para claridad de lector pensamos que en este punto se marca un hecho fundamental en la reflexión en torno al concepto de mundo, pues como hemos venido evidenciando mundo se ha hecho patente en cada momento de la reflexión de Heidegger, dejando, como vimos en el capítulo 3 una característica fundamental, la de “hacer mundo” a partir de esa premisa creemos que nuestras decisiones juegan un papel fundamental, en la configuración de nuestro mundo. A partir de nuestra decisión es que surge la necesidad de mostrar pensamientos situados, que hablen desde la experiencia de lo cotidiano con la tierra, con la naturaleza nos referimos con esto a las ontologías relacionales.

limitaciones para Occidente. Dejando una relación vivencial entre el sujeto y la entidad, pues la energía de la manifestación original del ser desapareció y en cambio permaneció oculta frente a la cotidianidad de la misma.

En el desarrollo del pensamiento filosófico y específicamente alemán del siglo XX, aparece como crítico de la metafísica Martin Heidegger, que con una serie de estudios analiza la forma de hacer metafísica en la época contemporánea, haciendo referencia, entre otras cosas, a cómo un tipo de enfoque metafísico obstruye, obstaculiza el contacto con la realidad, con el ser, y como a partir de la lejanía, ya no se puede seguir pensando la "manifestación" de la naturaleza como *fainestai*²². Con ello, la realidad pierde su esencia y ésta se va a crear ahora a partir de una imagen que se basta por sí misma, pues es creada por el hombre que al construirla le da sus condiciones de existencia, siendo él mismo sus condiciones.

Heidegger comienza el segundo capítulo de su *Holzwege* con una caracterización de lo que él considera el papel reflexivo de la metafísica y el papel de la ciencia en los asuntos humanos en relación a la objetivación de la realidad, donde ésta se convierte en instrumento de todo proceso de inversión del ente por el ser.

En la metafísica se opera la reflexión sobre la esencia de lo existente y una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica funda una época al darle un fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación de lo existente y mediante una determinada concepción de la verdad. Este fundamento domina todos los fenómenos que caracterizan la época. Viceversa, en esos fenómenos debe poderse reconocer el fundamento metafísico, para una reflexión suficiente sobre ellos. Reflexión es el valor de convertir en lo más discutible la verdad

²²Lo que originalmente significó y se interpretó como brotar del mundo e imponente poderío, el *fainestai* el aparecer del mundo, la epifanía del mundo, se convierte ahora, en la época moderna, con la ayuda de la metafísica, en cosas presentes y manifiestas materialmente. El ojo al ver, en su forma original, intuía el proyecto del brotar y del sostenerse. Ahora constituye algo que puede mirarse simple-mente, observarse y explorarse con curiosidad, con admiración.

de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines. (HEIDEGGER, 1996, p.68).

El preguntar de dicha reflexión es sobre el ser; es el papel de la metafísica, desde un punto de vista ontológico. En el cuestionamiento por el ser la reflexión encuentra la extrema resistencia que la lleva a tener que tomar en serio lo existente. La reflexión sobre la esencia de la edad moderna sitúa al pensar y al decidir en la esfera de la acción de las fuerzas esenciales de la época. Por tanto, lo que convendría es comprender la esencia de la Edad Moderna teniendo como base la verdad del ser que en ella rige.

No hubo ninguna época sin la presencia del hombre, no porque el hombre sea desde y hasta la eternidad, sino porque el tiempo, que no es eternidad, sólo se manifiesta cuando existe también ser-en-el-mundo humano-histórico. Si el ser humano se manifiesta en el ser-en-el-mundo, entonces una de las condiciones necesarias de ser-en-el-mundo es que comprenda el ser. (HEIDEGGER, 1996, 85).

Así, los fenómenos esenciales de la Edad Moderna dirá Heidegger son: a) la ciencia, b) la técnica maquinista, c) el arte colocado en el campo visual de la estética, d) concebir el obrar humano como cultura, e) la desdivinación. Para nuestra preocupación nos centrarnos en el punto "a" (ciencia). Heidegger va a partir desde el supuesto de que si se logra llegar al fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como moderna, se puede llegar a conocer la base de su esencia.

Actualmente se entiende por ciencia algo que difiere esencialmente de la doctrina *escentia* de la Edad Media y de la *episteme* griega. La *episteme* no fue nunca exacta, precisamente, porque su esencia no podía ni necesitaba ser exacta, de esa manera la concepción griega de la esencia del cuerpo, del lugar y de su relación se basaba en una distinta interpretación de lo existente, y, condiciona en consecuencia una correlativa clase diferente de ver e interrogar los procesos naturales. En cambio, lo que ahora se denomina ciencia es la investigación, donde su esencia es el conocer que se instala a sí mismo como proceso en dominio de un ente, de la naturaleza y de la historia.

Proceso no significa en este caso el método, modo de proceder, pues todo proceso requiere ya un campo abierto en

el cual se mueva. Pero precisamente el abrir ese campo es el proceso fundamental de la investigación. Se logra haciendo que en un dominio de lo existente, por ejemplo en la naturaleza, se esboce un determinado plano de los procesos naturales. El esbozo traza de antemano de qué modo el proceso cognoscitivo tiene que combinarse con el campo abierto. Esta combinación es el rigor de la investigación. (HEIDEGGER, 1960, p.70).

De esta forma, esbozando el plano y determinando el rigor, se garantiza el proceder dentro del dominio de ser de un campo escogido de objetos. La ciencia moderna, dirá Heidegger se determina en un proceso llamado "empresa", entendiendo que una ciencia adquiere solamente el debido prestigio cuando puede cultivarse en una institución: esto es necesario porque la ciencia tiene en si, como investigación, el carácter de la empresa, ahora, el desarrollo del carácter de la ciencia fuerza otro tipo de hombres, el sabio desaparece y es sustituido por el investigador que se encuentra en una empresa de investigación, así, la ciencia, como investigación inquisidora, posee una determinada forma de buscar, de encontrar, de apropiarse, de guardar y de comunicar la verdad, cuya garantía de objetividad y rigurosidad está depositada en la matematización. El prejuicio de que la ciencia sólo es científica en la medida en que es matematizable desconoce que el rigor de una ciencia consiste en el modo y manera como puede obtenerse y determinarse un conocimiento adecuado al objeto. Vale decir, que el rigor se mide en función del modo de obtención de la verdad y, por eso, para entrar en el debate sobre la ciencia es crucial lo que aquí se entienda por verdad. La exactitud matemática puede resultar inadecuada respecto de muchos objetos que se intenta conocer:

Mientras más incondicionalmente la ciencia y los investigadores se toman en serio la figura moderna de su esencia, tanto más unilaterales resultarán y tanto más se han supeditado directamente a la utilidad común, pero tanto más sin reservas tendrán que retroceder a la indiferencia pública de toda la labor de utilidad común. (HEIDEGGER, 1996, p.70).

Así, la ciencia moderna se funda y se aísla al mismo tiempo en los esbozos que determinados de campos de objetos. La ciencia como investigación es un fenómeno esencial de la edad moderna: lo que

constituye el fondo metafísico de la investigación tiene que determinar la esencia de la misma. Lo decisivo es que transformará absolutamente la esencia del hombre y lo convertirá en un *subjectum*, en un *hipokeimenon*: lo que como fundamento lo concentra todo en sí. De esta manera el hombre pasa a ser aquel existente en el que se funda todo lo existente en la manera de su ser y de su verdad y se convierte en el medio de referencia de lo existente como tal. El mundo es para la Edad Moderna la denominación de la totalidad de lo existente, y su relación con el mismo.

Quando el mundo pasa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que en consecuencia, quiere llevar ante sí, tener ante sí y de esta suerte colocar ante sí en un sentido decisivo. Por lo tanto, imagen del mundo entendida esencialmente, no significa imagen del mundo, sino, el mundo comprendido como imagen. (HEIDEGGER, 1996, p.80).

Quando el existente se ha convertido en mero objeto de representación, pierde en algún modo su ser, pero esa pérdida es cambiada (velozmente) por el valor que se atribuye al objeto y al existente, esos valores impuestos pasan a ser valores culturales. El valor es así la objetivación de los fines de necesidad del instituir representativo en el mundo, en el mundo como una imagen. El valor parece expresar que en la posición de relación con él se practica lo más valioso mismo y, sin embargo, el valor es francamente el encubrimiento más impotente e insulto de la objetividad. (HEIDEGGER, 1996, p. 90).

Heidegger se pregunta cómo hace este proceso de objetividad para deshacer el camino hacia su legitimación. A lo que responde que se debe a la interpretación del hombre como "*subjectum*" en el pensamiento de Descartes. Con esta idea se crea la premisa metafísica para la antropología de cualquier clase, se inicia un proceso de abolición de la filosofía. La imagen del mundo necesita el saber que desarrolla la filosofía, pero no necesita ninguna filosofía porque como imagen del mundo ha adoptado una propia configuración de lo existente. Con el desarrollo de la antropología el hombre es valor y sus acciones son valores supremos, su acción está justificada, ya no hay necesidad de los dioses. El hecho de que lo existente pase a ser existente en la condición de representado, determina que la época moderna es nuevo respeto de

ella procedente, el hecho mismo de lo que el mundo pase a ser imagen es la característica esencial de la Edad Moderna.

Cuando el mundo se convierte en imagen se inicia el dominio del sistema, al mismo tiempo que se da el fenómeno del sistematismo: el sistema por el sistema. Y cuando el saber se convierte en “representación” se reduce la riqueza de lo real a lo meramente “presente ante nuestros ojos” o a lo que puede deducirse de fundamentos últimos, a lo que puede ser medible. El conocimiento científico elabora una “teoría de lo real” y a partir de ella se representa cómo debe ser lo real. A partir de lo “científicamente representado”, la teoría demanda a la realidad que tome la forma del proyecto previamente diseñado. De modo que a la representación del ser de las cosas le sigue la construcción de las condiciones de la experimentación, que son las que permitirán que aparezcan las consecuencias previstas. Esto explica por qué Heidegger dice que “la ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar de ella ha dejado entrar, haciendo de esto un posible objeto de ella” (HEIDEGGER, 1994.p, 147) Esta forma del saber (representación) era ajena tanto para el hombre medieval como para los antiguos griegos.

Para finalizar el tema, Heidegger afirma que la subjetividad alcanza su consolidación en la actualidad con el "imperialismo planetario", en donde el hombre organizado técnicamente se entrega a la organización uniforme de todo el mundo, así, la moderna libertad de la subjetividad despliega y consolida y la subjetividad universal.

En la actualidad el hombre pone su vida como *subiectum* en el centro de los entes, éstos valen como ente sólo y en tanto se refieren a una vida, como incitación del vivir y como vivencia, el mundo se vuelve vivencia porque se disolvió su imagen. La época moderna se funda en la idea de una realidad como lo verdadero o lo verdadero como real. Quien sea dueño de esta realidad, de esta modernidad, de esta entidad es el dueño del todo. Dueño del todo no por el valor en sí, sino por el valor que se le ha inculcado y predeterminado, es el dominio de una visión del ente sobre otras que no tienen la capacidad de vislumbrar el valor que se ha valorado como una categoría de la realidad que ella tiene. Es la imagen de un mundo soportado por una metafísica del ente.

Ahora bien, la definición que ofrece Heidegger de la metafísica reza así: “toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”. (HEIDEGGER, 1990, p.127). Como metafísica, la filosofía occidental se dirigió a la

búsqueda de los principios fundamentales de la realidad. El ansia de fundamentos últimos emparenta la metafísica estrechamente con la ciencia y la técnica modernas; más aún, Heidegger dirá que éstas son la auténtica y cabal manifestación de aquella. El conocimiento científico y los sistemas metafísicos se concibieron como si fueran la más exacta representación del mundo. De allí, la célebre identificación que propone Heidegger al considerar la modernidad como la época de la imagen del mundo. Heidegger interpreta la historia de la metafísica como la historia del olvido del ser, puesto que en ella se confunden y equiparan ser y ente. Dicho esquemáticamente: el olvido del ser o la confusión entre ser y ente significa que lo que la metafísica concibe como “ser” termina siendo la mera cosa presente, el objeto que se recorta a la luz de la representación. De manera que la metafísica es suelo fértil para el crecimiento de la ciencia y la técnica moderna.

4.1.1.Elementos para considerar: la cuestión de la técnica²³

Para dar mayor claridad a nuestra época contemporánea marcada radicalmente por el olvido del ser creemos necesario indagar por la cuestión de la técnica.

“Técnica” proveniente del griego *techné* que significa originariamente un “hacer sapiente”. Más tarde asumirá el sentido más acotado de procedimiento, “habilidad” o “táctica” para la realización de algo; así se emplea cuando se dice que alguien posee, por ejemplo, una “técnica” especial para pintar con óleo. Conforme a este uso, se llama “técnico” a quien tiene los conocimientos teóricos y prácticos requeridos por una cierta actividad.

En el intento por pensar la técnica en su esencia²⁴, Heidegger distinguirá entre una “definición correcta” y una “definición verdadera”.

²³ Sabemos que la cuestión de la técnica no llevaría a otra investigación, por lo mismo, solo queremos dar cuenta, de los rasgos fundamentales, a nuestra entender, que nos ayudará a entrar en la problemática y radicalidad del olvido del ser.

²⁴ Aunque nos queda un poco difícil, (por razones de prioridad), explicar ampliamente en sentido heideggeriano qué es la esencia, diremos brevemente que la esencia (*Wesen*) apunta, no sólo a lo que aquello es, a lo común y universal a todo, en su definición tradicional, sino a lo esencial de aquello que es, es decir, de aquello que hace posible al fenómeno (las cosas mismas) ser fenómeno, no por sus cualidades o rasgos meramente visibles, sino esenciales, a saber, su destinación o su sentido. “En el lenguaje escolar de la filosofía, “esencia” quiere decir lo que algo es, en latín: *quid*. La *quidditas*, la *quiddidad*, da respuesta a la pregunta por la esencia. Lo que conviene, por ejemplo, a toda clase de árboles, roble, haya; abedul, abeto, es lo

La correcta dice que la técnica es un medio, un instrumento del cual el ser humano se sirve para llevar a cabo sus fines (sean éstos en última instancia para su satisfacción o para su tormento); el instrumento es neutro, lo que cuenta es sólo el uso, bueno o malo, que el ser humano pueda hacer de ellos. Es decir, que en esta concepción, que Heidegger califica de “antropológica e instrumental”, gobierna la idea de que la técnica está en poder del ser humano y que es él quien debe decidir entre convertirse en su amo o en su esclavo. Ahora bien: ésta es una interpretación correcta, más no verdadera. Al menos no lo es plenamente. Porque el carácter instrumental de la técnica no es negado por nadie, lo que se cuestiona es que pertenezca a ella misma el dar cuenta de lo verdadero de su esencia.

En la perspectiva de Heidegger, ni la ciencia ni la técnica ni el arte pueden ser considerados sólo como medios o herramientas ya que ciencia, técnica y arte son modos decisivos en los que se nos presenta todo lo que es, vale decir, modos en los que las cosas aparecen, se muestran, se desocultan. Al estado de desocultamiento (*Entdeckenheit*) los griegos lo llamaron *aletheia*, término que también empleaban para “verdad”, porque la verdad, en griego, se identifica con el “desocultar”. Ciencia, técnica y arte poseen, según Heidegger, cada uno a su modo, la capacidad de producir verdades y fundar modos de ser en el mundo. Toda técnica transforma o produce cosas. El proceso por el cual la técnica produce algo o pone algo “ante los ojos” puede ser entendido también como su capacidad de “sacar de lo oculto” algo que no se produce a sí mismo. Esta capacidad productiva está presente en toda técnica artesanal; en la construcción de un barco, por ejemplo, el que construye hace “salir de lo oculto” a aquello que pone ahí delante, el barco. El “hacer salir algo de lo oculto” es lo propio de la técnica, tanto en sentido amplio como en sentido restringido, conforme quedaron definidos anteriormente. El arte posee también esta capacidad: el artista produce la estatua al “hacer salir de lo oculto” la obra que nos invita a contemplar. La diferencia entre técnica (antigua y medieval) y la técnica en sentido restringido (como tecnología moderna y contemporánea) consiste en el modo en que cada una “saca algo de lo oculto”. Pues bien, lo decisivo aquí se encuentra en que, mientras que la técnica pre-moderna no conlleva una provocación de la naturaleza, en el sentido de

arbóreo mismo. Bajo éste en cuanto género universal, lo “universal”, caen los árboles reales y posibles” (HEIDEGGER, 1997, p. 140).

exigirle la entrega de sus energías para su transformación y acumulación, la técnica moderna se define justamente por eso.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino, en nuestra lengua, se llama enviar. (HEIDEGGER, 1994, p.26).

La técnica es, ante todo, un modo de ser en el mundo, es decir, un modo de relacionarse con las cosas, una manera de pensar el conocimiento y de entender la verdad. Reflexionar sobre ella debería convertirse en la tarea irrecusable del pensamiento del presente, en tanto época dominada por la técnica²⁵.

Se trataría entonces de pensar la esencia de la técnica moderna, aquello que es esencialmente ella a partir de su modo de mostrarse. Un mostrarse que tiene por sí mismo el carácter aparentemente inofensivo, pero que representa la estructura de lo técnico por encima de la esencia de la técnica, es decir, su sentido y destinación. Dice Heidegger:

Ge-stell (lo dispuesto) [...] provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamientos significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. A lo técnico, en cambio, pertenece todo lo que conocemos como varillaje, transmisión y chasis, y que forma parte de lo que se llama montaje (HEIDEGGER, 1994.p. 22)

Por tal razón, la crítica de Heidegger a la técnica moderna tiene como centro problemático la dominación del hombre a los medios y fines de la misma. Ella, aunque en su definición tradicional sea precisamente el medio para obtener ciertos fines, el hombre en su

²⁵Véase (HEIDEGGER, 1993). Acerca del equívoco de considerar la técnica sólo como un instrumento, o bien considerar la voluntad metafísica sólo como una cuestión que hace a la arbitrariedad o autoritarismo del sujeto.

accionar se convierte en el dominador absoluto no sólo de los medios, sino también de los fines, el sentido en cuestión sobre la técnica es ontológico. Advierte Heidegger al respecto:

Todos nosotros no sabemos que de mano de obra tiene que desarrollar el hombre moderno en el mundo técnico, y que tiene que desarrollar incluso en caso de que no sea trabajador en sentido del trabajador en la máquina. Tampoco Hegel, ni Marx podían saber o preguntar eso todavía, pues también su pensamiento había de moverse aún bajo las sombras de la esencia de la técnica, por lo cual ellos nunca llegaron a campo abierto en el que pudieran pensar suficientemente esta esencia (HEIDEGGER, 2005b, p. 83).

Por eso, desde la perspectiva ontológica, la esencia de la técnica se nos da y se nos ofrece sólo en la medida que nos da que pensar, es decir, que nos posibilita pensarla en su verdad.

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad (HEIDEGGER, 1994, p. 15).

En consecuencia, pensar la esencia de la técnica es ubicarla allí donde nos da que pensar, confrontándonos, ya no con los medios y fines del hacer técnico, sino con su verdad, lo esencial, su sentido y destinación. Y si dicha esencia ha sido designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell* (imposición), se apunta hacia un lugar que escapa al mero arbitrio humano, aunque claro, en su emergencia actual ha cooperado el ser humano.

Lo dispuesto es lo que reúne a aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en el modo de establecer como constante ¿acontece este desocultar en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre y decisivamente por él. (HEIDEGGER, 1994, p. 134).

Por tanto, podemos decir, con Heidegger, que la imposición es una figura del ser y en cuanto figura del ser mismo -no simple instrumento en manos del hombre- la imposición posee algo así como una dimensión propia, pero que en la actualidad tiene condicionado a todo un planeta. Bajo el imperio del ser como imposición todo debe encuadrarse en una planificación general de su futura explotación y correspondiente consumo (ACEVEDO, 2014, p.318). La apertura del Dasein, en términos heideggerianos, técnicamente modulada, ha impulsado decisivamente al hombre por un cauce calculante, que solo busca la productividad, descuidando meditar sobre el sentido más profundo del acontecer personal. Así las naciones, llamadas “subdesarrolladas” como es el caso de gran parte de los países del continente Latinoamericano, han recibido la modernidad, “el señorío de la imposición” como una “salvación” sin caer en cuenta en el peligro que nos podía y nos está llevando.

Después que la técnica moderna ha erigido su dominación y poderío sobre la Tierra, no sólo ni principalmente giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y aparatos semejantes, sino que lo Ser como presencia, en el sentido de reservas calculables (*berechenbaren Bestandes*), habla pronto uniformemente a todos los habitantes de la Tierra, sin que aquellos que habitan los continentes extraeuropeos sepan propiamente de la proveniencia de esta determinación del Ser o, pues, pueden saber y quieran saber. (HEIDEGGER, 1999, p.26)

Este peligro que nos advierte Heidegger no solo hace referencia a lo que los aparatos técnicos nos pueden producir, como en el caso del daño a la capa de ozono, la alimentación con productos agro-tóxicos, la sobreexplotación de la naturaleza, sino también la reducción de las personas a material humano, Por esta razón, y frente a este intento racionalista de poseer el pensar como un rigor lógico y procedimental, el viraje ontológico propuesto por Heidegger, consiste fundamentalmente en apartar el modo en que se piensa un “pensar”. Es decir, el autor nos propone alejarnos de la consideración de que el pensar es sólo una producción técnica, pragmática o simplemente teórica, y facilitar que sea más bien un encuentro de sí mismo y con otros en la verdad del ser.

Con esto, volvemos a lo que Heidegger llama: la *kehre*, al “paso atrás” y a lo originario: la urgencia, por tanto será reorientarnos para que el ser humano pueda habitar en medio de la esencia de la técnica como un auténtico obrar, por lo mismo es que creemos necesario mirar hacia las ontologías relaciones, porque son ellas las que han sido capaces de mantener una relación auténtica con el mundo, vivir en la proximidad del ser, habitar en medio de los entes y de la naturaleza sin someterlos a la maquinación y la dominación para beneficios de índole económico y de consumo, esto es, la relación del hombre (*mit-sein*) en la verdad del ser.

4.2. Un nuevo aproximarse: Ontologías relacionales²⁶

Uno de los aspectos determinantes y reproductores de la actual crisis civilizatoria es el olvido del pensar. Con eso no nos estamos refiriendo a la estrechez de un pensamiento que pueda expresarse en nuevas realizaciones científicas y técnicas, sino que hablamos de la pobreza de un pensar que reconozca, desde una perspectiva ontológica, la amenaza que para la vida ha ocasionado la obra predatoria de la sociedad moderna. Efectivamente, la humanidad enceguecida por su capacidad de controlar, manipular y dominar la naturaleza a su antojo, huye ante la pregunta que hoy es más importante: aquella que interroga por la posibilidad de seguir siendo en el mundo, es decir, la cuestión de que (nuestra) especie no desaparezca del planeta.

Antes bien, la percepción del ser humano como el único sujeto sobre la Tierra, y todo lo demás como vulgares objetos disponibles para nuestros afanes explotadores, es la racionalidad antropocéntrica que hemos heredado de la modernidad colonial la mayor parte de los pueblos del mundo. No se trata de la totalidad de concepciones ontológicas, sino la de una muy particular forma de autopercepción fragmentada, que desliga, compartimenta, y desune lo que inmanentemente está unido. Corresponde a una forma muy específica de aprehender al ser, derivada de un saber que ofrece la estructura de significaciones para que el sistema imperante pueda sustentarse. Ciertamente, para acometer el soberbio proyecto de convertirnos en amos y señores de la naturaleza, es imprescindible imaginarnos antes en

²⁶ Queremos dejar claro al lector que nuestra propuesta no se funda en querer hacer una “filosofía de la naturaleza”, sino más bien, querer mostrar a partir desde una ontología, es decir desde una forma originaria del sentir y ser en el mundo. Para profundizar en discusiones en torno a la filosofía de la naturaleza. Ver Hans-Dieter Mutschler, 2008.

seres autónomos, independientes y autárquicos del entorno, pues sería imposible dominar la Tierra si tenemos conciencia de ser una de sus partes constitutivas. De modo que la miseria del pensamiento consiste en el olvido de que la condición de nuestra existencia no es la dominación, sino la relación con otros sujetos naturales, puesto que la posibilidad de su existencia es el requisito ineluctable para la posibilidad de nuestra vida.

Pero el ser humano se ha extraviado, se ha enajenado del mundo y de sí. El arraigo del ser humano de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Y esto, según Heidegger, procede del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.

[...] El mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas (HEIDEGGER, 1994b, p. 21-23)

La construcción de tales racionalidades no constituyen un efecto perverso de la modernidad que sería necesario corregir como lo argumentarían sus defensores; antes bien, es la esencia misma del proyecto, que necesitó del avasallamiento de las otras perspectivas cognitivas y culturales para colonizarlas luego con una forma exclusiva de saber en torno a la cultura europea (DUSSEL, 1994; ESCOBAR, 2005; QUIJANO, 2007). Sin embargo, pese a que la modernidad necesitó de la definición de discursos que aún hacen funcionar por verdaderos y por los únicos que deberían ser aceptados existen racionalidades que pervivieron y que hoy, durante la crisis de la civilización, nos ayudan a entender que los sistemas de pensamiento occidentales han encontrado desde hace tiempo sus límites.

No creemos que existan mejores formas de entender el mundo que otras. Pero en un momento en el que la disyuntiva de la existencia nos ha planteado la pregunta por la posibilidad de seguir siendo sobre la Tierra, es necesario inspirarnos en ontologías relacionales y superar aquellas fragmentarias sobre las que se ha edificado el sistema-mundo capitalista. Precisamente, sobre el tema de la supervivencia de la especie humana se están elaborando discursos alternativos inspirados en racionalidades vivas que, a nuestro juicio, se dirigen al meollo del asunto. No son esencialismos o romanticismos sobre ciertas culturas, ni intentos de uniformización y universalización de cosmovisiones que, por

definición, son heterogéneas y plurales. Más bien son puntos de encuentro donde se reúnen diversas maneras de pensamiento para responder multiculturalmente al desafío de nuestra no asegurada vida en el planeta. En particular, queremos concentrarnos en la propuesta del Buen Vivir, una utopía que está configurándose en Latinoamérica, y que nace inspirada en la filosofía de los pueblos indígenas, campesinos y afro descendientes del subcontinente y, a contrapelo, intenta hilvanar una propuesta alternativa a la esencia de la modernidad misma.

Pensar la ontología relacional desde la filosofía de Heidegger no significa entonces buscar elementos para la acción, sino más bien hacer el intento por comprender esta nueva conciencia que despierta en el siglo XX y XXI, nos pone frente al fenómeno de la devastación de la Tierra. Para esto es necesario mantener la suficiente distancia de todo discurso normativo. El pensamiento de que la resolución de los problemas de la relación ser humano-medio pasa por el acatamiento a una serie de principios es muy fuerte y en gran medida correcto. El error está, dirá Heidegger, en considerar que este cambio pueda ser operado sólo por la voluntad humana. Respecto de esta ilusión afirma en la *Pregunta por la Técnica* que “ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época” (HEIDEGGER, 1994b, p.21). Esto no tiene que ser entendido como un afirmación velada del poder de algún dios para controlar la desmesura de la época de la técnica. El sentido de Heidegger apunta más bien a que el dispositivo técnico ha trascendido ya la esfera de la subjetividad y de algún modo ha tomado vida propia y autónoma, por lo cual es improbable que la voluntad sea suficiente para encauzarlo. Todo lo cual equivale a decir, en un sentido más profundo, que el sentido de cada época no es algo que esté disponible enteramente para la conciencia humana. El ser es revelación y misterio, en términos de Heidegger. Ciertamente, no se desprende de lo dicho ninguna valoración negativa que busque descalificar o restar importancia al plano normativo legal que rige las cuestiones del medioambiente. Muy por el contrario, se trata de profundizarlo yendo más allá de la norma y pensando a fondo el “estar en el mundo”.

Existen contestaciones alternativas en diversas regiones del mundo que desarrollan el sentido del ser por medio de la relación con el todo. Nos referimos con esto, a ontologías de comunidades indígenas, campesinas y afro latinoamericanas. Lo primero que debe comprenderse es que el principio de encuentro entre dichas ontologías, es el supuesto

según el cual, todo es dependiente, todo está conectado e interrelacionado con lo demás. Nada de lo que existe puede hacerlo de manera autónoma, porque cada entidad es parte integral de la totalidad (ESTERMANN, 1998). Para estas racionalidades, cada uno de los componentes del cosmos cumple una función necesaria de la cual dependen muchas otras para su existencia. Incluso, concebir que algo pueda existir por fuera de la red de vínculos con el todo, es una idea absolutamente absurda, porque es imposible que ese algo sea si no está relacionado.

La ontología relacional puede ser descrita como una infinita y compleja trama de asociaciones inseparables e indisolubles, en donde los seres son comunidades de seres, antes que entidades individuales (SANTOS, 2010). Sin embargo, la comunidad a la que se hace referencia no es la de un círculo humano, sino la de una comunidad que además de personas, incluye a plantas, animales, agua, aire, cielo y montañas (HUANACUNI, 2010). Por eso el ser lo definen por su capacidad de hacer “parte de” y “estar con” otros sujetos de ésta gran comunidad. Haciendo justicia, la filosofía del irrompible lazo que ata a las personas con la naturaleza, los antepasados, los astros, minerales y herramientas, la debemos remontar a las cosmovisiones africanas que permitieron asegurar la supervivencia de los primeros humanos sobre la Tierra. Es el pensamiento de pueblos que se sienten parte del universo, porque entienden que la armonía relacional es el principio básico para la convivencia entre seres humanos y naturaleza (ZAPATA, 1997).

Dicha filosofía de supervivencia, de acuerdo con Manuel Zapata, fue la sabiduría que permitió a la diáspora africana esclavizada y expoliada resistir a la ignominiosa explotación a la que fueron sometidos en América. Efectivamente, las etnias afro-descendientes latinoamericanas, herederas de la ontología más antigua del planeta y asentadas en la generosa biodiversidad tropical, construyeron su identidad concibiéndose vinculados con los muertos, las divinidades, la familia y la gran comunidad humana y biótica que los cobija. El principio de la relacionalidad con el todo no es de manera alguna exclusivo de las ontologías indígenas y afro, sino que tiene una profunda afinidad con algunas sabidurías budistas²⁷, análogamente al pensamiento

²⁷ En tal caso encontramos de la doctrina madhyamaka –escuela de la vía media– fundada en la India del siglo II por el monje Nāgārjuna. Para esta doctrina la existencia de cualquier cosa o fenómeno depende de otras cosas y fenómenos, que a su vez, también están condicionados. Tal idea se expresa en el concepto sánscrito *prafityasamutpāda*, traducido como origen condicionado, relacionalidad o contingencia. Tal perspectiva hace hincapié en la naturaleza

oriental, en las cosmogonías indígenas y afro el ser no puede vivir sino en constante relación con su comunidad, porque lo que cada uno es, determina por sus vínculos con los demás. No obstante, esto no significa la desaparición del individuo, puesto que la comunidad tampoco podría ser si ella no estuviera integrada por cada uno de sus integrantes. Con mayor precisión corresponde a una dialéctica ontológica, en donde el énfasis está dado en las interacciones que constituyen a cada uno de los seres que conforman la totalidad. Para las ontologías relacionales un individuo solo está perdido, es una nada, porque para ser, debe estar relacionado con el conjunto de seres de la gran comunidad de la que hace parte. En definitiva, cada ser podría definirse tan solo como un miembro más, integrado indisolublemente a una compleja red mutualista. Es un actor que cumple una función específica dentro de una concatenada red de relaciones (ESTERMANN, 1998).

Así entonces, el acento ontológico para estos pueblos se concentra en el nudo de vínculos que une a los integrantes de la gran comunidad de la “Madre” Tierra, la cual, por supuesto, está también conformada por los seres humanos. Aceptar la metáfora de la Tierra como Madre, implica reconocer que las plantas, los ríos, los mares, los animales, las piedras, el suelo y el subsuelo, son nuestros hermanos pues todos, sin excepción, hemos sido paridos por la Tierra. Pero también que los seres humanos seríamos tan solo una criatura más entre las muchas que componen la naturaleza. Antes que seres racionales, somos entes naturales vinculados por nexos vitales con el conjunto de fenómenos cósmicos (ESTERMANN, 1998).

La inexistencia oriental del “yo” podría interpretarse bajo la racionalidad indígena, como una individualidad difuminada: un “nosotros”, en donde cada quien, para ser, debe integrarse armónicamente a una colectividad (LENKERSDORF, 2005). Sin embargo al analizar lo anterior es necesario hacer una importante aclaración: la relacionalidad del todo no permite ningún tipo de centrismo, razón por la cual no podría hablarse de enfoque biocéntrico,

interdependiente de todo lo existente, y en el hecho de que no hay nada que tenga una realidad autónoma de lo demás. La filosofía de Nāgārjuna sostiene que no puede hablarse de un elemento aislado que tenga una sustancialidad por sí y a partir de sí mismo, dado que cada cosa descansa y se origina a partir de otra, la cual por su parte, se origina de otra más, en una cadena infinita de relaciones vacías de cualquier origen primario (ARNAU, 2005). En términos ontológicos, lo anterior implica la inexistencia de un “yo” individual y demarcado, lo que en otras palabras quiere decir, que no tiene ningún sentido imaginar un “yo” al margen de los vínculos con lo demás, porque ese “yo” está tan hiperrelacionado que su propio ser se desborda.

ecocéntrico, ó cosmocéntrico, sino de una vasta red de relaciones vacías de todo centro. En realidad, si intentáramos poner el dedo en algún eje medular, nos daríamos cuenta de que al hacerlo, estaría en tal sobreabundancia de relaciones que cada cosa podría ser centro y circunferencia en el mismo momento.

El sabio juicio tribal, de que la Tierra es un organismo vivo, no solo atañe a las racionalidades indígenas, sino que es un discernimiento con el que concurren algunos investigadores como es el caso del reconocido científico James Lovelock (2007) con su teoría de *Gaia*. Según Lovelock, *Gaia* es un sistema fisiológico que ha sido capaz de mantener la Tierra apta para la vida durante más de tres mil millones de años, dada su facultad de regular su temperatura y su química. Según Lovelock, la biósfera mantiene una homeostasis lograda por la armónica interrelación de los componentes biológicos y físicos que la componen. Por cualquier vía, ya sea a través de las cosmovisiones indígenas o los aportes del conocimiento científico, entender que la Tierra es un organismo vivo nos permite tener una concepción ontológica diferente a la construida durante la modernidad, pues los humanos, como todos los demás sujetos de la Tierra, somos entes en constante relación dentro de un organismo vivo, en donde no existen centros ni periferias. Pero como la pregunta a caído en el olvido y la que debe hacerse no es aquella que interroga por el ser, sino por el sentido del ser (HEIDEGGER, 2012), una hermenéutica ecológica del sujeto tiene que efectuarse a través de contestaciones que resuelvan dicho cuestionamiento por la capacidad de integrarse armónicamente a la gran comunidad viva de la Madre Tierra. Si al decir de Heidegger, el ser de los humanos consiste en estar referido a posibilidades, la complicación hoy más grande, es la probabilidad de no continuar siendo posibles. Resolvernos, por tanto, consiste en encontrar nuestra posición específica en la totalidad de relaciones dentro de la Madre Tierra. Para las racionalidades del Buen Vivir de las comunidades indígenas de los Andes, la posición que hombres y mujeres desempeñamos en el mundo es esclarecedora: el ser humano es ante todo un cuidador, un agri-cultor, en la máxima expresión del término: un cultor responsable de la continuación de la vida (ESTERMANN, 1998). De manera similar, otra respuesta ontológica edificante puede encontrarse en algunas racionalidades de campesinos, para quienes el vínculo con la tierra es el sentido mismo de su propia vida. Es una forma de ser y estar en el mundo, en el que la tierra cultivada les ofrece los alimentos necesarios para vivir y, en correspondencia, ellos actúan de modo recíproco a través de su cuidado. Si la auténtica esencia humana ha estado extraviada, y la soberbia auto-

constitución de creernos los únicos sujetos sobre la Tierra fue la principal causa de su ocultamiento, la modesta interpretación de jardineros, cultores, pastores, o cuidadores de un interrelacionado sistema vivo, es quizá la respuesta que más necesitamos para continuar siendo posibles

4.2.1. Pensado una ontología de la agricultura.

La agricultura²⁸ no es un tema que deba reducirse a la productividad, sino un asunto profundamente ontológico, que ha conformado por milenios las formas del ser, el habitar y el permanecer de la humanidad entera, y que en mucho menos de una centuria ha sido irrumpida por un modelo fabril homogeneizante, cuyo racional percibe a la tierra como un depósito de recursos muertos que podrán ser extraídos para siempre.

Para entender la ontología de la agricultura, el ser mismo de la labor que hacen seres humanos, es necesario comprender el sentido primigenio y etimológico de la palabra. El vocablo agricultura está conformado por dos derivaciones latinas: *Agri-* de *agri*, que expresa “arte de cultivar el campo”, y *-Cultura*, del verbo *Colere*, cuya raíz originaria quiere decir “cultivar” y “habitar”, de manera que el significado profundo de la palabra *Agri-Cultura* es “el arte de cultivar y habitar la tierra”.

Cuando se hace referencia al habitar, como expresión constitutiva de la *Agri-Cultura*, se está entendiendo con Heidegger (HEIDEGGER, 1994) al rasgo fundamental del estar del ser humano. Habitar es la posibilidad de morar junto a los demás, con lo Otro, con todo aquello que no soy yo mismo. Habitar y Cultivar en su sentido más

²⁸La *Agri-Cultura* debe perdurar, persistir. Frente al dogma del desarrollo, aún existen muchas comunidades rurales que practican el “arte de cultivar y habitar la tierra”. Mediante técnicas adecuadas se interaccionan con el medio, y en co-surgimiento van conociendo y haciéndose de acuerdo con el ser de la naturaleza. la agroecología le corresponde la tarea de develar la ontología misma de la *Agri-Cultura*, desocultar su significado en torno al habitar y el permanecer. Estamos viviendo en una época de profundos dilemas existenciales, de estructural crisis civilizatoria, y la única forma de salir –si es que eso aún es posible–, es retornar a los conocimientos, haceres y formas de ser congruentes con los principios de los ecosistemas, es decir, que seamos capaces de habitar escuchando el lenguaje de la naturaleza. Por tanto cuando hablamos de agricultura debemos entender como su opuesto el Agro-negocio.

amplio, implica cuidar la vida, rodearla de abrigo, envolverla en un buen trato. Tratar bien, es establecer las condiciones adecuadas para residir junto a la totalidad de lo existente. Dejar ser a la tierra como tierra, el agua como agua, y el bosque como bosque (HEIDEGGER, 1994). Separarse para que lo cuidado vuelva a sí mismo; retirarse por un tiempo para que lo amparado descansa en su más pura esencia. Abrigar, cuidar, tratar bien, enuncia estar en estados de quietud y serenidad, es a veces “no hacer”, dejar las cosas en su más íntima libertad. No se trata de no hacerle nada a lo cuidado, sino en no pretender tirar de la semilla para que al caprichoso antojo el tallo brote de la tierra. Cuidar consiste en prestar protección, amparar, albergar, para que la semilla en toda su libertad crezca como ella realmente es. Habitar como agricultores es residir con lo demás.

El ser humano contemporáneo se encuentra en la penuria del habitar. La falta de patria y de hogar se ha convertido en destino universal bajo la forma de la civilización universal. Heidegger nos dice algo sobre ella en las últimas líneas de “*Construir, habitar, Pensar*”:

La auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como la penuria? Sin embargo, así que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquélla es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar. Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por su parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habita (HEIDEGGER, 1994, p.142)

Para Heidegger habitar es antes que nada un poetizar, un acto poético del cuidado de todo aquello junto a lo cual se mora. Agri-

Cultura en su prefijo Agri- significa arte, un arte de cultivar y habitar la tierra, un acto poético de albergar el nacimiento, crecimiento y reproducción de los ciclos naturales de la vida, “El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar” (HEIDEGGER, 1994, p.167) pero también, de acuerdo a su sufijo – Cultura, es creación –*poiesis*– de las condiciones favorables para la permanencia de nuestra especie en la Tierra. Agri-Cultura, podría igualmente entenderse como el arte creador de nuestro ser sedentario que nos ha permitido, durante los últimos diez mil años, el prodigio natural del permanecer.

Es necesario advertir, tal como lo señala Heidegger que el habitar humano no consiste en vivir sin intervenir los ecosistemas. Antes bien, para sobrevivir, hombres y mujeres, hemos tenido que transformar el medio, porque la cultura, de la que somos producto, no puede prescindir de las modificaciones de la naturaleza (ÁNGEL, 1996). Con la Agri-Cultura esos lugares serán transformados, intervenidos, inscritos: se han inventado hábitats distintos a los naturales; ecosistemas transformados que han hecho al habitante (PARDO, 1991). De manera que tal modificación no corresponde a un acto unidireccional por el cual únicamente se ejerzan afectaciones sobre el mundo natural. El ecosistema transformado también afecta el ser de ese ser humano. Sembrar, por así decirlo, es “sembrarse a sí mismo”, pues se es como se es en cuanto incidencia de dicha modificación. Con la intervención de la Agri-Cultura no solo se han construido otras formas de naturaleza, sino que ha acontecido para el naciente agricultor una honda transformación ontológica. Su ser se ha determinado de acuerdo con el ser de ese medio modificado.

Conocer su ser, significa comprender que los sistemas vivos son cíclicos y *autopoiéticos*²⁹, lo cual quiere decir que cada uno de los elementos de la cadena trófica cumple la función de transformar a los otros componentes de la red, en un continuo recircular, de modo que lo que es residuo para una especie constituye alimento para la otra (CAPRA, 1998). El agricultor que se comunica afectivamente con la tierra, sabe que la naturaleza le permite su permanecer solo si integra su práctica a la cadena trófica del ecosistema, En efecto, cuando Heidegger afirma que sólo correspondiendo a la interpelación del ser el hombre deviene Dasein, está hablando de la necesidad de prestar oídos al ser, de

²⁹Concepto acuñado por los biólogos chilenos Francisco Varela y Humberto Maturana, es un neologismo que significa “creación de sí mismo”. Ver (MATURANA y VARELA, 2003)

la “escucha” de su interpelación, lo cual se logra, por ejemplo, al enriquecer el suelo del cultivo con el humus del bosque, o al hacer abono con el estiércol de animales domésticos.

El campesino está arraigado a la naturaleza mediante actos prácticos (ESCOBAR, 2000), y a través de los mismos, establece un pequeño universo dotado de diversas significaciones. Pero fundarse un “mundo” además de un acto cúlctico, es práctica poética, como es expresado por Friedrich Hölderlin cuando escribe lo que permanece, lo fundan los poetas (HEIDEGGER, 1983). Y si fueran ciertas las palabras de Hölderlin ¿no podría pensarse al Agri-Cultor haciendo poesía? ¿O no es acaso poético hincar los surcos de labranza y abrir el suelo para unir el cielo y la tierra, permitiendo que el agua lluvia y el sol penetren la semilla virgen para hacer posible el milagro de la vida? Al hacer Agri-Cultura el buen Agri-Cultor forja poesía, en cuanto el buen trato con la tierra labrada permite que los demás también habiten; funda lo que permanece porque al cultivar poéticamente custodia y ampara, y al fundar su “propio mundo” –y asumir la responsabilidad de su cuidado– consigue que la tierra provea el alimento que permite a todos la posibilidad de seguir permaneciendo. Horadar la tierra es poesía, cuando la pica plasma signos en compañía de la cubierta vegetal que protege el lienzo sobre el cual se labra. Y es poético porque permanece, en el sentido de que privilegia lo que adviene, dejando que el habitar también habite (HEIDEGGER, 1994).

La parcela es pues tierra sagrada a la que se le rinde culto. Deja conocerse al dejar evidenciar las relaciones cíclicas entre los seres que la componen, al mostrar el constante retorno a la tierra cuando las hojas de las plantas caen al suelo, se convierten en humus y luego la humedad se evapora de sus entrañas. Pero al mismo tiempo que la naturaleza muestra, a la vez, se retira. Deja aprehender sus relaciones simbióticas y al mismo tiempo se oculta a los ojos de quien racionalmente pretende conocerla (HEIDEGGER, 1994b). El cultor así lo sabe, cuando no la trata como objeto cognoscible sino como madre nutricia. Como el ser vivo que ofrece el conocimiento de todo aquello que sabemos, pero que mantiene el enigma solo accesible a los oídos de la poesía. Por eso Cultivar es poesía. Un canto expresado en el sinnúmero de coplas bucólicas del campesino que ofrenda la tierra. No es saber explicable y medible, sino música vivida, poesía campirana dedicada por un Cultor siempre abierto al misterio de la vida.

Por eso, más allá de los términos utilitarios en los que la Agri-Cultura es frecuentemente analizada, es necesario entenderla como una

forma de habitar y de estar en el mundo. Una manera de existir en interrelación con la naturaleza que incluye consideraciones afectivas, simbólicas, estéticas y poéticas. Una actividad por la cual se construyen personas y culturas que permanecen y que permite que los demás continúen con ellas. Ante todo, la Agri-Cultura es un arte por el que se hacen, se forman, se constituyen y son posibles los seres humanos.

El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial (...) Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible. (HEIDEGGER, 1994, p. 88).

Así el agricultor no está al servicio de la velocidad, como tampoco lo están los pueblos originarios, en cambio, para la tecnología que nace con la modernidad es un imperativo insoslayable porque está obligada a renovarse día a día, a satisfacer las necesidades sin límite de un consumidor voraz de energía, alimentos y vestido y a inventar velozmente nuevos objetos y nuevas necesidades en una carrera sin fin. La velocidad de la técnica moderna abandonó el ser, lo dejó de lado, por tanto, tomar en cuenta la reflexión de Heidegger es pararse a pensar y retomar su pregunta fundamental; la de nuestra existencia en un “mundo” que cada vez más nos suplica ayuda.

Consideraciones Finales

Llama la atención la cantidad de términos que construye Heidegger con derivaciones y compuestos de la palabra “mundo”. Es así como aparece en sus textos “mundo” como vocablo primitivo y mediante procedimiento de derivación forma términos que amplían su estructura o significación. Por ejemplo: mundano, mundicidad, mundaneidad, múnico. Y el uso compuesto de la palabra se observa en las siguientes construcciones: mundo abierto, mundo privado, mundo público, mundo circundante, mundo común, mundo propio, mundo compartido, intramundano, “estar en el mundo”, “estar en medio del mundo”, “en el mundo”, “con el mundo”, “mundo en torno”, “mundo del sí mismo”.

Los textos de Heidegger son reiterativos en formas como las siguientes: existir es ser en un mundo, existir es estar en el mundo, el Dasein se encuentra en el mundo, el Dasein es el ente que se caracteriza por el hecho de ser en el mundo el Dasein está inmerso en el mundo, el Dasein como un ser en el mundo, el Dasein es un ser abocado al mundo, el Dasein es un ser en el mundo, existir (vivir fáctico) es ser en un mundo. Las frases anteriores muestran que “la existencia” y el “Dasein”, los dos conceptos fundamentales de la analítica existencial, son inseparables del concepto “mundo”.

El mundo no es un lugar que esté ubicado en el espacio y pueda definirse en términos de extensión, relación entre objetos o movimiento; tampoco es la noción física que estudiaron Newton o Einstein. No designa la naturaleza como conjunto de realidad tomado como un todo y que se rige por leyes que son objeto del estudio de las ciencias naturales. La naturaleza de la que forman parte el mundo y una región de objetos, es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo, pero no el mundo. Tampoco es una cantidad de cosas ni sumatoria de cosas, entendida la cosa como realidad individual y material, que suele indicar un objeto, en tanto diferente de sus atributos y accidentes. No es un objeto del cual se posea la ley de su constitución, considerada la ley como la pauta que observa e interpreta la manifestación de fenómenos, e indica una regularidad descubierta y formulada en el seno de una teoría. Tampoco cabe comprenderlo como la totalidad de los entes, como un receptáculo inerte que contiene todas las cosas existentes. No se trata de

un gran espacio dentro del cual encontremos nuestro cuerpo entre cosas corporales. En conclusión, Heidegger no considera que el mundo equivalga a la totalidad de lo real o al conjunto de las cosas, como ordinariamente se creía que era.

La respuesta sobre qué es el mundo tiene una amplia conceptualización y ofrece diferentes significaciones. En *Ser y Tiempo* como tuvimos ocasión de ver, expresa distintas de acuerdo con el carácter óntico u ontológico que le asigna al “mundo”. En primer lugar, en una de sus obras precursoras de *Ser y tiempo*, *Ontología: hermenéutica de la facticidad* considera que mundo es lo que ocurre, aquello que se nos aparece, con lo que nos encontramos, lo que nos sale al paso. Precisamente, por esa ocurrencia y aparición, por ese carácter de ser objeto ontológico, el mundo nos llama la atención, no podemos ser indiferentes frente a él, le prestamos atención; es aquello de que nos cuidamos y que atendemos, lo que mueve nuestra preocupación y nos lleva a hacer algo. Es en la cotidianidad, en el modo como primaria e inmediatamente nos encontramos con el mundo, que éste se nos aparece, que nos absorbe, que hablamos de él, que nos mueve a cuidarnos y a cuidarlo. Pero en cuanto que aparece y ocurre queda comprendido en la significatividad, que es un cómo del ser, que centra lo categorial del existir del mundo y constituye el existir mundano (que existe como “mundo”).

Heidegger va continuar avanzando en una descripción fenomenológica del mundo que significa: Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas ‘dotadas de valor’”. Pero describir el mundo como fenómeno no es suficiente y debe procurarse su definición filosófica, que es precisamente lo que busca Heidegger con sus teorías. A diferencia del Dasein, que siempre está en camino porque hay algo que no está terminado, porque su existencia se encuentra sometida a un proceso de realización, el mundo no existe, es; está dado. Es la totalidad de lo existente, en cuanto realidad concreta; la totalidad de las cosas y de los acontecimientos. Lo que muestra que además de los objetos materiales, las cosas y la naturaleza, el mundo también está conformado por hechos, sucesos, acontecimientos, acciones y actos, procesos y resultados. En el mundo se presentan unos seres con otros, unas cosas naturales y unas cosas de valor, la naturaleza, el hablar de algo, los hechos, el espacio de la acción, el lenguaje, los problemas, el tiempo, en fin, las actividades y ocupaciones. Lo que explica que el Dasein tenga la tendencia a comprender su propio ser desde su relación esencial, constante e inmediata con el mundo. Por lo que nuestra vida no es sólo vivir como persona, sino que de ella forma parte integral

nuestro mundo, para que así la noción de existencia se concrete en la de ser en el mundo y éste se convierta en un horizonte de sentido en el cual las cosas adquieren sentido. El mundo no es, pues, un conjunto de cosas, aunque las cosas forman parte de él, es el sentido de la existencia y el horizonte en el que se comprenden los entes, esto es, el sentido de su ser.

De todas maneras, el mundo debe ser considerado desde el existir, desde la vida fáctica, y también desde las posibilidades de ese existir, de esa vida fáctica, para que el ser humano logre su realización. Estamos arrojados al mundo que es nuestro espacio y posibilidad de alcanzar el pleno desarrollo personal. La vida auténtica o inauténtica definirá si ese espacio se utiliza de manera positiva para cumplir con el propósito de realizarse como ser humano. Pero también es factible encontrarnos con un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar, en el que las posibilidades de realización son muy reducidas y hasta inexistentes.

Ahora bien, el mundo es un lugar que preexiste al Dasein y desde el cual éste se proyecta más allá de sí mismo como forma de realizarse como proyecto. El Dasein está inmerso en un mundo histórico que le antecede, cuya génesis escapa a la acción del hombre. Por ello, la vida humana no es un sujeto que tenga que realizar alguna proeza ni ejecutar ninguna hazaña para llegar al mundo. No, el mundo está dado con lo bueno y lo malo, con lo amable y lo violento, con sus cualidades y defectos, y nos preexiste. De allí surge el mundo que encontramos y en el que vivimos nuestra vida fáctica. Y al vivir nos topamos con que este mundo se compone de cosas placenteras y antipáticas, bellas y feas, terribles y bondadosas, peligrosas y favorables, donde lo importante no es que esas cosas conformen entes, sino que nos llamen la atención, nos afecten, nos interesen, nos enamoren, nos produzcan temor y nos atormenten. Sólo en la medida en que el mundo nos importe de alguna manera, cuenta para nosotros en nuestra vida fáctica. Pues ese mundo al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros.

Si el existir o vivir fáctico designa tanto el ser-en-el-mundo como el ser de la vida humana, el mundo aparece como aquello de que nos cuidamos, a lo que atendemos en la cotidianidad, es decir, en el modo corriente y ordinario como el Dasein se vive a sí mismo. Por lo que ser-en-el-mundo significaría cuidándose del mundo circundante o de lo que en torno del mundo que aparece, demorarse en él, realizar una acción o producir un resultado, y no simplemente figurar entre cosas; y ser de la vida humana significaría la capacidad de apropiarse

comprensivamente del mundo, pero que en la cotidianidad, el mundo afectado por su cuidado, el mundo de que nos cuidamos, puede ser objeto de descuido, de desatención, que posibilite que sobrevenga una urgencia, un agobio.

El mundo que aparece y que cuidamos y atendemos define nuestro ser en el mundo, pero debido a la costumbre y a la publicidad, el cuidado puede disiparse y adquiere el aspecto de falta de cuidado y falta de atención que provocan que se produzca una situación urgente, agobiante.

Pero el ser-en-el-mundo, además de caracterizarse por un cuidar, por un cuidado, por un cuidarse, que hace posible tratar con las cosas que habitualmente encuentra en el mundo, también se distingue porque es un ser con otros, con los que tiene el mismo mundo y se encuentra recíprocamente; igualmente, porque el modo fundamental del ser ahí del mundo que unos con otros tienen conjuntamente es el hablar, pues el ser-en-el-mundo se comunica con los otros y se desarrolla e interpreta en el mundo a través del habla. Por eso, en el hablar está en juego el-ser-en-el-mundo del hombre, pues el Dasein habla de su mundo para comprenderlo e interpretarlo y habla de sí mismo para autocomprenderse y autointerpretarse.

El hecho de no considerar desde una perspectiva de ser el peligro que la humanidad corre como resultado de la civilización construida "ecocida". Es por eso que quisimos volver a la cuestión olvidada, la cual cuestiona el sentido de ser como tal, pero desde ontologías relacionales. En divergencia con la concepción lineal y progresiva del tiempo, creemos que es necesario volver a la conciencia de los primeros habitantes de la Tierra que permitieron que su propia supervivencia fuera considerada como entidades ligadas en un nudo inquebrantable con los otros seres de la Madre Tierra. Además de un misticismo, la apuesta de sentirse unida con el difunto, como en el muntú africano o las racionalidades indígenas, representa hacer una apuesta para el retorno de lo posible, el retorno a una concepción ecológica y primitiva de las especies necesarias para sobrevivir, como fue enseñado por generaciones de la connotación africana de humanos armoniosamente juntos con el resto de los seres de la Tierra y del cosmos (Zapata, 1997). Esto no significa que tengamos la intención de regresar a un estado primitivo. Esto no es viable. Se trata de entender que hoy la hecatombe ambiental es el resultado de la pobreza de pensamiento de la modernidad occidental y que debemos aceptar el desafío de transgredir las lógicas predatorias heredadas y concebirse de forma semejante a las ontologías relacionales que aún sobreviven

muchas culturas. Finalmente, lo que está en juego es la posibilidad de que podamos mantener nuestra propia vida en el planeta.

Heidegger nos dice que la técnica es una configuración del ser, un modo de ser en el mundo: el modo de la imposición, en el que el ser humano se vuelve amo y señor de la tierra. Que el ser humano aún no haya pensado a fondo la esencia de la técnica es algo muy grave, es la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser que coincide con el máximo poder de expansión de la metafísica, es decir, con la preeminencia de la técnica, esto es, con el dominio del mundo y la explotación de la naturaleza. Mucho antes de que existieran movimientos y posiciones defensoras de la conservación del ambiente y de que afloraran los rudimentos de una conciencia ecologista, sobre todo en los países del “Tercer Mundo”, Heidegger había visualizado con claridad meridiana los factores del deterioro global.

Por tanto pensar la obra de Heidegger es pensar sobre la vida, con un enfoque más práctico que teórico, que lleva al hombre a la autorreflexión, a la auto comprensión, para que construya su proyecto de vida, donde el ser humano debe estar abierto al mundo, al trato con otros seres humanos y a sí mismo, para que tome plena conciencia de lo que significa su propia vida y ubique el sentido de su tiempo y de su mundo. Nos expresa la preocupación del ser por ser y la fundamental importancia de la acción humana, para que el hombre le dé sentido a su vida y alcance la autenticidad. Nos hace la pregunta por el sentido del ser, para llevarnos a la conclusión de que es al hombre a quien se hace la pregunta, quien formula la pregunta y quien está invitado a responderla, para que no se conforme con lo que es, asuma la responsabilidad de construirse, de hacerse a sí mismo, y tome conciencia de que es perfectible, que nunca es lo que tiene que ser y ha de dejar de ser lo que ahora es, con el propósito de engrandecer su existencia. En fin, la obra nos lleva a la consideración de que el hombre se hace en la lucha por ser auténtico, mediante el abandono de la comodidad y la toma de una posición crítica frente a la vida y frente al mundo.

En la interpretación de Heidegger, la devastación de la tierra es entendida en correspondencia con la concepción según la cual la tierra sólo tiene que servir para asegurar el dominio del ser humano: un hombre cuya actuación efectiva se limita a evaluar si algo es importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad.

El estado actual del planeta nos pone ante la evidencia de que debemos imprimir cambios sustanciales en nuestra forma de producir,

de consumir, de construir. Dicho en términos más radicales, si pretendemos seguir habitando la tierra, nuestra relación con el medio urbano y con la naturaleza tiene que modificarse profundamente. Para llevar a cabo esta transformación hace falta sin duda tecnología, pero por sí sola no es suficiente. Por eso, no se trata de negar la técnica, sino de comprender, siguiendo a Heidegger, que los cambios de consumo, de producción, de hábitat, no serán posibles hasta que no se produzca el viraje hacia una nueva alianza con el ser, hacia un nuevo inicio del pensar. Pero este viraje, desde la perspectiva de Heidegger, no sólo depende del ser humano -aunque ciertamente el ser humano deba disponerse a él- porque “la técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser”. (HEIDEGGER, 1994). El sentido último de la técnica, como el de la historia, se le oculta al hombre, por eso, el hombre no puede pretender aprehenderlo y disponer de él como si se tratara de una cosa. La esencia de la técnica es misteriosa y no pertenece al orden de los entes sino a aquello que hace que éstos sean y se muestren casi exclusivamente como objetos en la cadena de medios y fines. Ciertamente, para Heidegger, la filosofía no puede producir un efecto inmediato de cambio en la realidad. Ella sólo está en condiciones de estimular una disponibilidad para el *Ereignis*, es decir, para la torsión o convalecencia (*Verwindung*) del pensamiento metafísico, del cual la técnica es su más cabal representante. La pregunta decisiva en este contexto reza: ¿Podrá el ser humano dejar atrás la metafísica y renunciar al poder sobre el ente, y abandonar toda unilateralidad humana frente al ser? Heidegger nos dirá que no, que el ser humano no puede abandonar por sus propias fuerzas el destino de su esencia moderna ni puede tampoco quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el ser humano puede meditar y arribar a la conclusión de que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico. Por tanto pensar la técnica y un pensar originario es lo que posibilitaría hablar una propia reorientación y un lugar de encuentro donde el Dasein comprenda su poder-si-mismo, su capacidad de ir más allá de lo crítico de un hombre cotidiano, su capacidad de ser “con” y “entre” otros entes, su capacidad de curarse de las banalidades de lo uno y por supuesto, su capacidad de reconocer que no es dueño y amo de la naturaleza como el caso del pensar técnico moderno. Una reorientación como movimiento del hombre que se “da” al ser en comunicación a la orientación del ser que se “da” al hombre. Así, finalmente lo aclara Heidegger: “antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo

por el ser” (HEIDEGGER, 2000, p. 20), y lo mismo puede expresarse del actuar y el obrar. Antes de actuar y en el actuar, el hombre debe dejarse interpelar por el actuar del ser. Y si el ser piensa, habla, se encuentra y actúa en el hombre, entonces éste piensa, habla, se encuentra y actúa desde el ser.

Las bases que plantea Heidegger van en total concomitancia con lo que plantean las ontologías relacionales, ontologías que buscan esa vuelco, ese paso atrás, esa unión. En definitiva pensar con Heidegger en nuestro presente se hace cada vez más necesario si queremos encontrar claves que nos ayuden a tener una forma diferente de estar-en-el-mundo. El llamado a salvar la tierra es al mismo tiempo un llamado a superar la metafísica, entendida por Heidegger como la historia acontecida del ser; es decir, como la historia de su olvido. Si compartimos que la filosofía debe dar cuenta de su tiempo histórico, entonces pareciera tornarse ineludible ahondar en la reflexión de lo que seguramente sería “el” problema de nuestra época: la crisis ecológica global. De esta crisis dan testimonio no sólo las catástrofes de la naturaleza, agravadas en los últimos doscientos años, sino la aparición de una conciencia que (aunque aún difusa), se presenta y asume la finitud de la naturaleza, la preservación de lo dado y la responsabilidad frente a las generaciones futuras.

Bibliografía

ACEVEDO, J. **Existir en la era técnica**. Chile: Universidad Diego Portales, 2014.

ACOSTA, A. **El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos**. Icaria, Barcelona, 2013.

ÁNGEL, A. **El reto de la vida. Ecosistema y cultura**, Ecofondo, Bogotá.1996.

ARNAU, J. **La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. Colegio de México. 2005.

BIEMEL, W. **Le concept de monde chez Heidegger**. Paris: Vrin; Louvain: Nauwelaerts,1950.

BUCHANAN, B. **Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze**.New York: Suny.2008.

BLATTNER, W. **Heidegger's Temporal Idealism** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CAPRA, F. **La trama de la vida**, Editorial Anagrama, Barcelona.1998.

CRAGNOLINI, M.**El oído de Heidegger en la cuestión de lo viviente animal**.Córdoba, año XVIII, n° 22, diciembre de 2008.

DEWALQUE, A. **Heidegger, Rickert, Nietzsche et la philosophie de la vie: sur le problème de la formation des concepts en philosophie**. [S.I.]: 2004. Disponible em Acesso em 20 jun. 2006.

DUSSEL, E. 1492: **El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad**. La Paz. Plural Editores. 1994.

ELDEN, S. **Heidegger's animal.** *Continental Philosophy Review*, 39, 273-291. 2006.

ESCOBAR, A. **Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia.** Bogotá: Editorial Norma. 2005.

ESCOBAR, A. **El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar ¿globalización o postdesarrollo?**, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Lander, E. Comp, CLACSO, Buenos Aires .2000.

ESTERMANN, J. **Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.** Quito: Ediciones Abda-Yala. 1998.

FIGAL. **Martin Heidegger zur Einführung.** Hamburgo: Junius. 1999.

FIGAL, G. **Martin Heidegger: Fenomenologia Da Liberdade.** Tradução: Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forensense Universitária, 2005.

GARRIDO, J. M. **L'Animalité de l'être.** *Le Portique*, 23-24, 73-85. 2009.

HEIDEGGER, M. **Como cuando en día de fiesta.** En *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin.* Ariel, Barcelona. 1983.

HEIDEGGER, M. **Identidad y Diferencia,** Ed. Bilingüe. Trad. Arturo Leyte y Helena Corté, Barcelona, Antrophos.1990.

HEIDEGGER, M. **Ciencia y Técnica.** Trad. Francisco Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.1993.

HEIDEGGER, M. **Conferencias y Artículos.** Trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós.1994.

HEIDEGGER, M. **Serenidad,** trad. Yves Zimmermann, Barcelona, Odós. 1994b.

HEIDEGGER, M. **La época de la imagen del mundo.** Caminos del Bosque. Traducción de Cortés, H y Leyte. Madrid: Alianza. 1996.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica.** México: Fondo de Cultura Económica. 1996b.

HEIDEGGER, M. **La pregunta por la técnica,** en Filosofía, ciencia y técnica. Santiago de Chile: Universitaria. 1997.

HEIDEGGER, M. **Tiempo y Ser.** Trad. Manuel Garrido Editorial Tecnos, Madrid, 1999.

HEIDEGGER, M. **Hitos.** Madrid: Alianza Editorial. 2000.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre el humanismo.** Madrid, España: Alianza 2000b.

HEIDEGGER, M. **Introducción a la filosofía.** Valencia: Frónesis. 2001.

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

HEIDEGGER, M. **¿Qué significa pensar?** Madrid, España: Trotta Editorial. 2005b.

HEIDEGGER, M. **Principios metafísicos de la lógica.** Madrid: Síntesis. 2007^a.

HEIDEGGER, M. **Los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, Soledad.** Madrid: Alianza Editorial. 2007b.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo.** Madrid: Trotta. 2012.

HUANACUNI, F. **Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.** Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas. 2010.

HURTADO, G. **El Hiperión.** Antología, México, UNAM, 2006.

HUSSERL.M. **Investigaciones Lógicas**. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos. Madrid. Revista deOccidente. 1967.

HUSSERL.M. **Experiencia y Juicio**. Trad. Jas Reuter. Universidad Nacional Autónoma de México.1980.

HUSSERL.M. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Buenos Aires. Prometeo libros, 2008.

KOPENAWA, D, Bruce. A. **A queda do Ceú: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das letras. 2015.

LENKERSDORF, C. **Filosofar en clave tojolobal**. México D.F: Miguel Ángel Porrúa. 2005.

LOVELOCK, J. **La venganza de la tierra**. Traducción de García, M. México, D.F: Editorial Planeta. 2007.

MATURANA, H. y VARELA, F. **El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano**.Lumen, Buenos Aires.2003.

MULHALL, S. **Heidegger and 'Being and Time**.London: Routledge, 1997.

MUÑOZ. E. **Heidegger y la pregunta por el hombre**. Veritas (16), 91-105. 2007.

MUTSCHLER. H. **Introdução à filosofia da natureza**. Traducción de Giachini, E. São Paulo, Brasil. Edições Loyola. 2008.

REYES, A. **El pensamiento indígena en América**. Buenos Aires. Biblos. 2009.

REIS, R. R.**Heidegger: a vida como possibilidade e mistério** Rev. Filos, Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 481-507. 2012.

RODRÍGUEZ, R. **La transformación hermenéutica de la Fenomenología**. Madrid. Tecnos,1997.

RODRÍGUEZ, R. Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica del fenomenología en la obra de Heidegger. En: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Vol. XIII, pp. 57-74 .1996.

SANTOS, B. Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur. México D.F.: Siglo XXI editores, Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes. 2010.

SAVIANI, C. El Oriente de Heidegger, Barcelona, Herder. 2004.

SCHELER, M. El puesto del hombre en el cosmos. Argentina: Losada. 1997.

SINGER, P. Liberación animal. Madrid: Trotta. 1999.

VIGO, A. Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-30. En P. Brickle (Ed.), La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños. Madrid: Trotta. 2003.

VOLPI, F. El estatuto de la analítica existencial. En: Santiesteban, L. Chihuahua: Universidad Autónoma de Chihuahua. 2013.

XOLOCOTZI, A. Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío. México: Miguel Ángel Porrúa, 2014.

XOLOCOTZI, A. Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo. México: Plaza y Valdés. 2004.

ZAPATA, M. La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura. Bogotá: Altamir Ediciones. 1997.