

Significatividad y mundo en los escritos del joven Heidegger

2

Significance and world in the writings of the young Heidegger

Significatividade e mundo nos escritos do joven Heidegger

Blanco Ignacio Ilari*

Resumo: Heidegger foi um dos pensadores mais influentes do século passado. Muitas de suas contribuições conceituais têm sido aplicadas tanto às ciências humanas quanto às naturais. *Dasein*, ser-no-mundo, facticidade, sentido, cuidado, etc. são familiares a qualquer filósofo. Neste trabalho tento reconstruir duas das noções centrais do jovem Heidegger. Análise parte do caminho que leva o jovem Heidegger às noções nucleares da grande obra de 1927: *significatividades e mundo*. Meu interesse é duplo: em primeiro lugar, buscar uma clarificação progressiva desses conceitos e, em segundo lugar, exibir (historicamente) a gênese de *Ser e tempo*. Anima-me a ideia (já confirmada) de que o modo de tratamento desses conceitos nesses anos (1919-1925) ilumina grande parte do pensamento heideggeriano e, com ele, do século XX.

Palavras-chave: Heidegger. Significatividades. Mundo.

Resumen: Heidegger fue uno de los pensadores más influyentes de la pasada centuria. Muchas de sus contribuciones conceptuales han sido aplicadas tanto a las ciencias humanas como naturales. *Dasein*, ser-en-el-mundo, facticidad, sentido, cuidado, etc. son familiares para cualquier filósofo. En este trabajo intento reconstruir dos de las nociones centrales del joven Heidegger. Análisis parte del camino que lleva al joven Heidegger a las nociones nucleares de la gran obra del 27: *significatividades y mundo*. Mi interés es bifronte: en primer lugar aportar una clarificación progresiva

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina), Docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina) y de la Universidad Católica Argentina. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). *E-mail:* juan_blanco2001ar@hotmail.com

de estos conceptos, y en segundo lugar, exhibir (históricamente) la génesis de *Ser y tiempo*. Me anima la idea (ya confirmada) que el modo de tratamiento de estos conceptos en estos años (1919-1925) iluminan gran parte del pensamiento Heidegger, y con él, del siglo XX.

Palabras clave: Heidegger. Significatividad. Mundo.

Abstract: Heidegger was one of the most influential thinkers of the twentieth century. Many of his conceptual contributions were applied to human sciences and natural sciences. *Dasein*, being in the world, facticity, meaning, care, etc. are familiar to any philosopher. In this paper I try to rebuild two of the central notions of the young Heidegger. I want to analyze part of the way that leads to Heidegger's nuclear notions of the great work of '27: significance and world. My interest is twofold; first progressively clarify these concepts, and second is to develop (historically) the gestation of *Being and Time*. I was encouraged by the idea (already confirmed) that the mode of treatment of these concepts in this years (1919-1925) inspires most of Heidegger's thoughts. His work illuminates most of the thinking of the young Heidegger and, with him, the twentieth century.

Keywords: Heidegger. Significance. World.

Introducción

Intentar un escrito sobre Heidegger es una tarea que requiere algo de audacia y algo de atrevimiento. Las dificultades que surgen son variadas. La complejidad del pensamiento y la magnitud casi infinita de sus comentadores son, tal vez, las más salientes. La primera dificultad impide cualquier tipo de palabra final sobre el autor (lo que marca no sólo el carácter siempre abierto de su pensamiento, sino también la inagotabilidad de los caminos por él transitados), la segunda nos exige renunciar a cualquier pretensión de originalidad. La obra del “maestro alemán” es tan intimidante como influyente.

Quizá, puestos frente a semejante obra del pensamiento, la audacia necesite la compañía de la prudencia. Quiero decir, si administramos inteligentemente los recursos metodológicos, entonces el riesgo puede resultar nutritivo. Uno de esos recursos es la delimitación del campo sobre el que se ensayará el análisis. Un pensamiento como el de Heidegger puede ser transitado de muchas maneras. Es su generosidad conceptual lo que habilita esta chance. En este trabajo me he interesado por el

modo en que aborda y desarrolla los conceptos de “significatividad” y “mundo” en sus “escritos de juventud”.

Entre ellos hay una relación muy estrecha, la significatividad representa la génesis categorial del concepto de “mundo”, axial en toda la obra heideggeriana. La génesis de estos conceptos se desarrolla al ritmo de una crítica, tan sagaz como lapidaria, al paradigma gnoseológico moderno (con consecuencias en el campo de la ontología); crítica que recibirá un consentimiento casi unánime en todos los intelectuales del siglo XX.

Otro punto que juzgo importante en nuestros conceptos-guía es que unifican un ramillete de términos que formarán parte de la conceptografía del Heidegger de madurez: facticidad, apertura, presencia, cuidado, hermenéutica, y otros. Quiero mencionar otra ganancia. La mayoría de los textos de Heidegger que sobrevuelo son cursos dictados por el filósofo en diferentes contextos, y con auditorios heterogéneos. Tienen el color de la oralidad. Si bien el Heidegger oral es similar al Heidegger escrito, advierto algunos matices, tonos, ritmos en su discurso hablado que lo hacen un poco más amistoso para la lectura que sus teutónicos escritos.

Pero estos son solo algunos de los beneficios de analizar el binomio significatividad – mundo, espero que el resto brote de la lectura de las líneas que siguen.

Una última aclaración introductoria. Llamo escritos de juventud a la serie de trabajos preparatorios a *Ser y Tiempo*. Con ello quiero decir que el texto del 27’ será tocado tangencialmente, y la obra posterior a la “Kehre” no será visitada. Me he centrado en los textos que van de 1919 (*Sobre la idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*), hasta su trabajo de 1925 (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*). A cualquiera que haya leído *Ser y Tiempo* le resultará muy familiar la estructura y el desarrollo de este último trabajo.¹

¹ En 1983 Pöggeler subrayaba la enorme asimetría que existía, antes de 1980, dentro de los estudios heideggerianos, entre los dedicados al análisis de *Ser y Tiempo* y a las obras posteriores. La razón de esta asimetría, la falta de ediciones confiables de aquellos cursos y seminarios, comenzaba a ser superada en la época en que Pöggeler publicaba su texto cfr. (Pöggeler, 1993, p. 401 y ss.). Como el presente artículo no tiene pretensiones filológicas, he creído conveniente utilizar las excelentes traducciones que importantes editoras en lengua castellana (entre las que se destacan Herder, FCE, Alianza, Síntesis) han realizado de estos trabajos de Heidegger. Todas estas traducciones exhiben un conocimiento integral del pensamiento de Heidegger, lo que las vuelve no solo confiables sino también provechosas para trabajos de investigación.

Desde luego, toda fragmentación es ya un modo de borrar un pensamiento cuyo desenvolvimiento lógico está orgánicamente encadenado. Hecha la aclaración, creo que es muy útil tomar estas categorías y este período, no sólo para una mejor comprensión del mismo Heidegger, sino para obtener una mirada más profunda sobre algunos conceptos centrales de pensamiento del siglo XX.

La degradación del elemento vital en la teoría

Entre los comentaristas más destacados de Heidegger existe un acuerdo generalizado en fraccionar su pensamiento en tres períodos. Una primera etapa va desde 1912 a 1916 (etapa centrada en problemas de lógica, se mantiene cerca de la fenomenología husserliana, en particular de su preocupación epistemológica), la segunda fase es el período de *Ser y Tiempo* (1919-1927), en el que se vuelca a una analítica existencial de *Dasein*, esto es, un análisis de la capa pre-teórica de la comprensión. Y, finalmente la tercera fase va de la publicación de *Ser y Tiempo* hasta su muerte (1976). En este período Heidegger abandona el último residuo de influencia husserliana, que advierte en su propia noción de *Dasein*, para abocarse al “pensamiento del ser” en clave poética.

Como suele suceder en estos casos, una vez establecidos los momentos del pensar del autor, los comentaristas se dividen en “continuistas” y “rupturistas”; es decir, aquellos que advierten una lógica que engarza temáticamente cada uno de los períodos (aunque sin menospreciar las diferencias), y aquellos que advierten verdaderas metamorfosis entre las etapas (estos son más propensos a hablar de un primer Heidegger y un segundo Heidegger).

En sus primeros escritos Heidegger muestra un compromiso con la tendencia antimetafísica que definió buena parte del final del siglo XIX. En la línea de Rickert y Frege, el horizonte de su pensamiento se ciñe a la epistemología, es decir, a la búsqueda de justificación y fundamentación de nuestras creencias y prácticas. En los primeros años del siglo XX (y hasta el final de la primera guerra mundial) “Heidegger never questions the rationalist assumption that the foundations of logic must be independent of any naturalistic assumptions”. (Guignon, 1983, p. 57).

Este racionalismo antimetafísico y antinaturalista sigue siendo la posición de Heidegger en su *Habilitationsschrift* (1916), aunque la

conclusión de este texto parece marcar un cambio de dirección. Aquí, influenciado por Husserl, arguye que cualquier análisis de los *modi significandi* nos conduce a la esfera de los “actos en general”, y la consideración de los “actos intencionales” nos lleva, a su vez, al examen de “la vida de la subjetividad”. “Objeto y objetividad” sólo tienen sentido para un sujeto, afirma Heidegger en esta época.

Así, la lógica se encuentra con un límite en el camino fundacional. “The attempt to provide justification and grounding for logic therefore leads Heidegger to a “trans logical” inquiry into the nature of subjectivity. The conclusion he draws is that logic must be grounded in an investigation that is essentially metaphysical”. (Ibid, p. 58).

Al buscar la fundamentación lógica de nuestras creencias y prácticas, nuestro autor se topa con el estatuto ontológico de las entidades que emergen en tal fundamentación. Guignon subraya que, por “investigación de la naturaleza de la subjetividad” Heidegger no procura una vuelta al cartesianismo, ni a un psicologismo de corte naturalista. Muy por el contrario, asegura que en sus futuros trabajos perseguirá la cuestión del “sujeto activo/actuante” en términos de espíritu vivo (*lebendiger Geist*).

El período que le sigue a la primera guerra mundial es llamado, en la filosofía alemana, el período de la “resurrección de la metafísica”. En este período se nota la influencia cada vez más grande de Dilthey (junto con la de Husserl), en particular su noción de “vida” (que más adelante se transformará en el concepto de *Dasein*). Heidegger toma la noción holista del significado como la categoría básica de la vida. Como Dilthey, ve a la vida como el esfuerzo hacia el desenvolvimiento del significado que culmina en su cumplimiento. La concepción teleológica de la vida, como totalidad significativa orientada hacia su cumplimiento (*Vollzug*), lleva a Heidegger a subrayar la relación de antelación lógica que media entre el todo y las partes. Por esta razón enfatiza, en particular en *Ser y Tiempo*, la idea de “campos que interactúan” cuando habla de la comprensión.

La categoría de vida, colocada en el centro del interés de se transforma en el elemento a rescatar de *la tentación teorícista*. Heidegger advierte, cada vez con más claridad, el efecto nocivo que buena parte de la tradición filosófica (especialmente la que encuentra su abolengo en Descartes) opera sobre el elemento vital. De esta manera, enfrenta la dificultad de mantenerse fiel al fenómeno de la vida, tratando de

identificar y conjurar las diferentes máscaras que tienden a degradarla. En este sentido, el parágrafo 17 del curso de 1919 (titulado “el primado de lo teórico: la experiencia de la cosa (objetivación) como un proceso de privación de vida”), es revelador del programa que lo inquietará hasta los primeros años de la década del 30’.

Heidegger advierte la fuerza de una imagen que nos mantiene cautivos. Esa imagen se expresa de varias maneras, una de las cuales (quizá la expresión más acabada, pero no la única) es la ciencia. Esta vía tiene como resultado una separación cada vez más irreconciliable entre lo que la vivencia muestra y lo que la explicación despliega. Es decir, se advierte una disonancia, una lejanía entre el lo que hay que explicar y el objeto que arroja la explicación.

Lo que le interesa a Heidegger es rescatar el *factum* de la vida, (podemos decir la experiencia tal como se presenta en el existir cotidiano) de la caída en el andamiaje categorial de cierta filosofía. En realidad, lo que se advierte en los cursos preparatorios a *Ser y Tiempo*, es la imposibilidad estructural de asir el tema central del pensar: la facticidad; pues cualquier intento de “descripción” presupone ya un primer alejamiento de la vivencia inmediata. Si “hablo de la percepción” ya no percibo, al “hablar del recuerdo” no estoy sumergido en la experiencia del recordar; en resumen, cuando trato de explicar una experiencia ya no estoy participando de dicha experiencia. El pensamiento instaura una distanciamiento en relación a lo pensado.

Reconocida esta dificultad, Heidegger cree que es posible al menos circundar lo que, en este período, considera el eje de la reflexión: la facticidad. Hay que tener presente que dicha facticidad se da antes de toda teoría. Ahora bien, si la facticidad se juega en la antesala de la “teoría”, la aprehensión de lo pre-teórico se transforma en un problema de lenguaje: cómo atrapar la fluidez, dinámica y elusividad de la facticidad? Heidegger toma la objeción que Natorp le hace a Husserl sobre la imposibilidad de mantenernos con un lenguaje pre-teórico en el ámbito pre-teórico.

How is the nonobjectifiable subject matter of phenomenology to be even approached without already theoretically inflicting an objectification upon it? How are we to go along with life reflectively without deliving it? For reflection itself already exercises an analytically dissective and dissolving effect upon the life stream, acting as a

theoretical intrusión which interrupts the stream and cuts it of. (Kisiel, 1995, p. 48).

Esta dificultad no debe ser leída como una derrota del lenguaje. Se trata, por el contrario, de reconocer que el habla tiene la capacidad tanto de iluminar como de tergiversar.

Heidegger quiere enfatizar el carácter destructivo que tiene la *epoche* como recurso metodológico. Adoptar la actitud teórica-contemplativa implica eliminar el objeto de experiencia. La disolución suele estar seguida por la sustitución del ese objeto por otro. Como bien señala Presas, “hay algo de violencia y de ruptura tanto en la imagen de Platón como en las palabras mismas con que Husserl alude al gesto inicial del filósofo: *Aufbruch*, *Einbruch*, *Durchbruch*, provenientes todas de *brechen*, la acción de quebrar, romper, destruir”. (Presas, 2009, p. 18).

Heidegger ilustra este movimiento de ruptura en términos de un cambio de actitud hacia la experiencia. Para ello utiliza el ejemplo de una experiencia concreta: en el párrafo 14 del curso de 1919 toma la vivencia del “ver la cátedra” desde la que dicta el curso. Así, puesto frente a un plexo de significado (la cátedra tal como aparece en su experiencia cotidiana),

puedo apartar la vista de todo aquello que pertenece a la cátedra, puedo borrar cualquier rastro hasta llegar a la simple sensación de marrón, y puedo convertir esta misma sensación en un objeto (...) Nadie puede discutir que puedo hacer esto. (Heidegger, 2005, p. 102/3).

El resultado de esta operación me pone frente meros datos (objetivos) “marrón”, “rectángulo”, “madera”, etc. Lo que importa subrayar es lo que está implicado en este movimiento abstractivo. Los datos aparecen solo “en cuanto destruí lo circundante, borré, abandoné y desconecté mi yo histórico, en cuanto empecé a teorizar, en cuanto permanecí primariamente instalado en la actitud teórica”. (Ibid, p. 103).²

La filosofía de Heidegger comienza reconociendo y denunciado que la descripción objetiva no podrá incluir el elemento significativo que

² El ejemplo de la cátedra volverá en varias ocasiones durante estos primeros años. Por ello volveremos sobre él en breve.

opera a nivel de la existencia cotidiana. Por el contrario, para poder explicar el mundo necesito previamente anular (borrar, destruir, desconectar) dicha relación significativa. Recordemos que todo acto de conocimiento objetivo se levanta sobre las ruinas del mundo natural. El movimiento que abre la esfera de la teoría es un movimiento erosionante: cancela la significación.³ “La vivencia de la determinación es solo una forma rudimentaria de la experiencia vivida, es una experiencia desvivificadora (*Entleben*). Lo objetivo, lo conocido, está como tal alejado, desgajado de la auténtica vivencia”. (Heidegger, 2005, p. 89).

“Forma rudimentaria” significa, en esta cita, degradada, pauperizada. Lo que se degrada es la relación, el vínculo con la cosa. “En el comportamiento teórico me dirijo hacia algo, pero yo (en tanto yo histórico) no vivo en contacto con este o aquel elemento mundano”. (Idem).⁴

La destrucción es, decíamos, obra de un cambio de actitud hacia la vivencia, pasamos de vivirla a pensarla, es decir, dejamos de ser participantes para ser observadores. Gadamer recuerda el impacto que le produjo haber oído, en las lecciones de Heidegger, “una distinción escolástica, la distinción entre *actus signatus* y *actus exercitus*.”

Hay una diferencia entre decir “veo algo” y decir “digo que veo algo”. Pero el acto no se vuelve conciente sólo por la señal del “digo que...” . El cumplimiento del acto es siempre ya un acto, pero un acto que es siempre algo en lo que se me halla presente en modo vivo el hecho de que yo lo cumpla (el pasaje a la “señalización” establece un nuevo objeto intencional). (Vattimo (comp.), 1998, p. 107).

³ “La significatividad puede, ciertamente, ser nivelada por la tendencia humana a cosificar u objetivar (...) la objetivación debe ser captada como “desvitalización” de la vida: por ella la vida se ve privada de su “vida”, de su estructura tendencial y de los respetos de significatividad de su mundo”. (PÖGGELE, 1993, p. 33).

⁴ Heidegger quiere dejar en claro la mutación ontológica que padece una cosa en función de la relación previa que la abre como tal. Subraya, además, que la ontología abierta por la actitud teórica es una ontología devaluada, empobrecida. En su curso de posguerra (1919) ejemplifica: “Pongámonos en el lugar del astrónomo que, en el campo de la astrofísica, analiza el fenómeno de la salida del sol en términos de un proceso meramente natural, mostrándose totalmente indiferente frente a lo que pasa ante sus ojos. Contrastemos ahora esa vivencia del astrónomo con la vivencia del coro de los viejos tebanos que, en la *Antígona* de Sófocles, miran al sol saliente a primera hora de la mañana después de la victoriosa defensa (de la ciudad de Tebas): “Oh, tú, el más bello rayo de sol, que desde hace tanto tiempo iluminas Las siete puertas de Tebas.”” (HEIDEGGER, 2005, p. 90).

Aunque la facticidad en estado puro es el objeto huidizo, (¿imposible?), de la filosofía, hay algunos modos discursivos que permiten acercarnos asintóticamente al fenómeno, y otros que nos alejan cada vez más de él. Por ello, si la facticidad se desenvuelve en el espacio pre-teórico (y sólo allí), es necesario encontrar el tipo descriptivo que mejor se adecue a ese espacio. La retórica filosófica, al menos desde Descartes en adelante, ha elaborado herramientas conceptuales que, cuando se aplican a la facticidad, interceptan su elemento dinámico, vital, provocando su deceso. *El resultado de la descripción en clave teoricista no es aplicable a la experiencia fáctica.*

Podemos, según Heidegger, condensar los fallos que la tradición filosófica arrastra en dos grandes prejuicios distorsivos. Si queremos dar con el *haber-previo* (otro nombre para la facticidad), debemos comenzar evitando

el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser, de que el ser es objeto del conocimiento; que el ser verdadero es el ser de la naturaleza; que la conciencia es el “yo pienso”, esto es, yoica, la yoidad, el centro de los actos, la persona, que los yoes (personas) tienen frente a sí a lo ente, objetos, cosas de la naturaleza, cosas de valor, bienes. En fin, que la relación sujeto objeto es lo que hay que determinar y que de ello se ha de ocupar la teoría del conocimiento. (HEIDEGGER, 1998, p. 105).

Heidegger muestra que sobre este presupuesto se colocan todos los problemas que preocupan al filósofo (sobre todo desde la modernidad en adelante): si el objeto es independiente, si el sujeto es creador, si idealismo, si realismo crítico, etc.

La eliminación del presupuesto es la precaución que resulta más acuciante, pero a esta le sigue otra, “la segunda atañe a un prejuicio que no es más que el equivalente de la falta de crítica con que se construye y teoriza. Me refiero a la *pretensión de un observar exento de perspectiva*”. (Ibid, p. 106). Esta es la pretensión metodológica central del objetivismo. Según esta indicación, para poder adquirir la mirada correcta debemos abandonar nuestro lugar de participantes, nuestra subjetividad, nuestra historia, para elevarnos al reino de la impersonalidad (garante de la universalidad). En términos kantianos podemos decir que para obtener un conocimiento verdadero y justificado debemos elevarnos desde el sujeto empírico hasta el sujeto trascendental.

Significatividad y multirreferencialidad

Una de las tesis centrales de Heidegger, en este período, consiste en mostrar que la mirada objetivante/teoricista pierde de vista algo que consideramos fundamental. No solo lo pierde de vista, lo transforma en otra cosa. Lo que no puede ser captado por la distanciación alienante, que representa el tono de la actitud teórica, es lo que Heidegger llama “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). La categoría de “significatividad” es transversal a estos escritos de juventud y, junto con el de “mundanidad”, conforman el núcleo de este período.

La mejor forma de captar el elemento de significatividad que envuelve a toda vivencia es, siguiendo la metodología heideggeriana, contrastarla con la explicación que propone la filosofía teoricista de una vivencia básica cualquiera. Recordemos el ejemplo del “ver la cátedra” (parágrafo 14 del curso de 1919), lo que le interesa señalar, por medio del ejemplo, es la tendencia silenciosa y constante de la actitud teórica a encubrir dicha experiencia revistiéndola con un ropaje conceptual ajeno a la inmediatez de lo dado y que culmina con la desaparición por sustitución.

En efecto, si adscribimos a la grilla conceptual de la gnoseología moderna tenderemos a explicar la experiencia perceptiva (ver la cátedra) en términos de un proceso causal (estímulo-respuesta) que procede por composición de elementos. Los átomos de esa composición son los *sense data* (a la postre transformados en elementos de una mitología deformante). La teoría representacional de conocimiento asegura que de lo que tengo experiencia es de mis estados mentales, de los intermediarios entre mi mente y el mundo. Repárese bien en la estructura de la explicación gnoseológica moderna: lo que veo cuando veo la cátedra son datos de los sentidos ensamblados de tal o cual manera. Pero es claro que *este no es el modo en que nos son dadas las cosas en el vivir cotidiano*, al menos no es lo que responderían las personas comunes a la pregunta ¿qué ve?

En efecto, para captar la significatividad debemos ingresar por otro lado, debemos abandonar en bloque esa explicación y retornar a la pregunta básica ¿qué es lo que veo cuando ingreso al aula y veo la cátedra?:

¿superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. (HEIDEGGER, 2005, p. 85).

En la descripción que el agente encarnado hace de su vivencia, no aparecerá, al menos en principio, nada parecido a “cosa-rectangular-marrón-de-15-kilogramos-apoyada-sobre-otra-superficie-más-amplia” etc. En la vivencia no hay ninguna síntesis de datos. Nadie diría que lo que ve es “eso”. La cátedra se percibe directamente en su significatividad propia: como siendo alta o baja, con un libro, aquella en la que he desarrollado mis últimas ideas, etc.

Lo que la vivencia mienta se hace presente en forma determinada. Lo que “se muestra”, el fenómeno, es la cátedra (o mejor, “esta cátedra”).

En la vivencia del ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etc.) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en el mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, munda (*Weltet*). (Ibid, p. 88).

Al percibirse de esta manera, la cátedra se inserta en un *campo significativo* que involucra una serie de relaciones que forman parte de su misma constitución, relaciones que ninguna “descripción objetiva” incorporaría como característica esencial de la “cosa-cátedra”. El *modus operandi* de este tipo de descripción procede por descomposición (análisis) del objeto de experiencia en sus partes constituyentes, para luego discriminar, entre los átomos que han quedado como residuo de la

descomposición, aquellos que son de la cosa y aquellos que le son agregados.

Los dos prejuicios alienantes, que está tratando de deconstruir Heidegger, trabajan sinérgicamente para posicionar la idea de que hay cosas objetivas a las que se les adosa una interpretación (siempre subjetiva o intersubjetiva). Estamos ya habituados los filósofos a distinguir propiedades que pertenecen a la cosa y propiedades que son proyectadas. Así, por ejemplo, ser rectangular es una característica intrínseca, objetiva, de la mesa, en cambio “ser costosa”, o “ser propiedad de Gonzáles”, no es algo inherente al objeto-mesa. En otras palabras, las cosas tienen propiedades esenciales, que podemos llamar definitorias, y propiedades accidentales. La presencia de las primeras oficia de criterio para saber si estamos frente a la cosa o no. Las segundas tienen algo de aleatorio, y por lo tanto no ingresan en una descripción de lo que es la cosa en sí. Es, precisamente la idea de que hay “cosas en sí” (independientes de los plexos de significación) el “ídolo” que la filosofía fue imponiendo cada vez con más fuerza.

Heidegger ve que la tradición filosófica que se inicia con Platón y llega a su consumación en la modernidad, coloca a la significación dentro de lo que llaman propiedades secundarias (*symbebekos*) degradándolas ontológicamente, y por lo tanto, expulsándolas del conocimiento fundado.

Así, según esta línea, si queremos saber cómo son las cosas “verdaderamente”, entonces debemos “quitarle” aquellas propiedades que no son de ella, sino proyecciones nuestras.

Es claro que, para los miembros de esta importante tradición del pensamiento, uno de los problemas que el enfoque de Heidegger genera es que, precisamente, nos deja sin herramientas conceptuales para poder discriminar entre lo subjetivo y lo objetivo (discriminación que se ha hecho básica desde la modernidad), más aún, el concepto heideggeriano de significación parecería hacer de todas las cualidades cualidades secundarias.

What the objector fears is that in such a world all qualities will be on an equal footing, and that no distinction at all will be possible between what is “objective” and what is “subjective,” with disastrous consequences for critical and scientific thought. (OLAFSON, 1987, p. 31).

Pero es un error suponer que lo que Heidegger está tratando de mostrar con su concepto de significatividad es que lo que llamamos “propiedades secundarias”, como el color, son tan objetivas como las propiedades primarias (propiedades métricas, físicas de un objeto). Lo que quiere mostrar es lo ruinoso de pensar en términos “subjetivo – objetivo”. No quiere darnos nuevos insumos para distinguir “en sí – para mí”, quiere que abandonemos esa necesidad de distinguir, o mejor, que advirtamos para qué (con qué finalidad y bajo qué presupuestos) se realizan este tipo de distinciones.⁵

Si no advertimos esto corremos el riesgo de entronizar el enfoque teórico, colocándolo como el representante del conocimiento más excelso (*episteme*), al mismo tiempo que diluimos el “objeto de experiencia” en su densidad ontológica. En otras palabras, la distinción “cualidades objetivas – cualidades subjetivas” es al mismo tiempo ontológica y epistémica. Perdemos la significación cuando, por ejemplo, separamos un “soporte material” del “componente simbólico”. Esta distinción es el comienzo de la exoneración de la significatividad.⁶

Ahora bien, al realizar el contraste vemos que, tal como las cosas hacen su aparición en el trato cotidiano no presentan las características que el entramado categorial teórico utiliza para su explicación. Es probable, insinúa Heidegger, que la *praxis* teórica tenga su legitimidad circunscripta a sus propios márgenes. El problema comienza cuando esta actitud (y el espacio semántico que esa actitud abre) pretende erigirse

⁵ “The important thing to remember about such distinctions is that they are made for specific purposes that make it seem advisable to abstract from the full range of qualitative differentiation that characterizes things in the world, and that to absolutize them into ontological distinctions by “decontextualizing” them is a risky business”. (Ibid, p.32).

⁶ Olafson ha visto una similitud entre este enfoque heideggeriano y el abordaje del segundo Wittgenstein en relación al problema del significado. Lo que ambos subrayan es que tratar al útil en términos de propiedades hace colapsar la estructura multirreferencial que define lo “a-lamano”. Hacer esto, es transformar lo *zubanden* en *vorhanden*. Esto es, según ambos pensadores, la función característica del concepto de “propiedad”. Que una “propiedad” pertenece a una “cosa” implica que la cosa ya ha sido abstraída del contexto pragmático dentro del cual fue originariamente encontrado posicionándose como una entidad separada. “It is rather as though one were to say that the “pointing” of an arrow on a direction-marker is a “property” of the arrow, meaning by “arrow” a certain pattern of lines. Heidegger’s point here, which is not unlike that made by Wittgenstein in his discussion of the pointing arrow, is that the moment the arrow is equated with what is merely *vorhanden* a pattern of lines it loses its pointing function. The same applies to the instrumental character of a tool like a hammer, which is itself a kind of pointing to nails and boards and so on. Once the hammer is treated as an object as wood and steel in a certain configuration it ceases to be the center of a referential context and closes upon itself”. (Ibid, p. 41).

en modelo de conocimiento. Por ello, el horizonte del proyecto heideggeriano en estos años (1919-1927) está atravesado por el intento de contrarrestar la tendencia jerarquizante (conocimiento superior – conocimiento inferior; *episteme* – *doxa*, que define una buena porción del pensar filosófico), con un movimiento pluralizante.

Para ello, hay que devolverle a la significatividad su dignidad cognitiva. Una buena forma de hacer esto es contrastando los resultados de la descripción teórica con los resultados de una descripción lo más fiel posible de la experiencia inmediata. Para ello hay que “liberar” el “haber previo”, captar el existir en su cotidianidad. Es en este dirigir la mirada a la existencia en su ocasionalidad previa en donde se aclara el concepto de significado.

Consideremos, entonces, un ejemplo del modo de aprehensión cotidiano: el estar en casa, en una habitación en la que encontramos una mesa. ¿Cómo la encontramos?, ¿Cómo aparece?

En *la* habitación esta, aquí, está *la* mesa esta, aquí (no “una” mesa cualquiera entre muchas otras mesas en otras habitaciones y casas) a la cual uno se sienta *para* escribir, para comer, coser o jugar. Es algo que se ve en ella inmediatamente, por ejemplo al ir de visita: es una mesa de escritorio, de comedor, de costura. La mesa en sí misma aparece de primeras así; no es que se le adjudique ese rasgo “para algo” de resulta de una comparación con algo distinto de lo que ella es. El estar de la mesa aquí, en la habitación, quiere decir: al usarse de tal o cual manera hace tal función; tal o cual cosa de ella es “poco práctica”, inadecuada; tal otra está estropeada; ahora está mejor que antes en la habitación, por ejemplo, tiene mejor iluminación; antes no quedaba bien (para...). Tiene unas rayas aquí y ahí, en la mesa suelen estudiar los críos; esas rayas no son interrupciones cualesquiera de la pintura, sino que han sido los críos, y siguen siéndolo. Este lado no es el lado del este, ni el lado estrecho es tantos centímetros más corto que el otro, sino donde se sienta la mujer al anochecer para leer; en esta mesa discutimos entonces de esto y de aquello; aquí tomamos entonces la decisión con un *amigo*, aquí se escribió tal *trabajo*, se celebró tal *fiesta*. Esta es la mesa, así es como está aquí en la temporalidad de la cotidianidad, y como tal volverá a aparecer acaso dentro de muchos años, cuando se la encuentre volcada en el suelo, retirada e inutilizable, como tantas otras “cosas”, por ejemplo, un juguete estropeado y casi irreconocible es la propia infancia. (HEIDEGGER, 1998, p. 115/6).

Lo que aparece, en esta extensa cita, es la idea que la significatividad involucra en la constitución óptica de la mesa (lo que *esta* mesa *es*) elementos que ninguna descripción objetiva consignaría. Según el análisis clásico, el que en la mesa se haya discutido tal o cual cosa, o que en determinado lado (y a determinadas horas) se siente la mujer a leer, no forman parte de lo que la mesa *es*. Son cosas externas a su constitución. El choque entre los tipos descriptivos es importante. Heidegger subraya el carácter evocativo que inunda el modo en que se me dan los objetos en el comercio cotidiano. La significatividad es el entramado referencial que está esencialmente involucrado en todo “útil”. En la mesa está contenida aquella “discusión”, o aquella “decisión” tan importante, es decir forman parte de la mesa. Pero no solo esto, la mesa contiene una referencia a la familia, al hogar, al lugar de crecimiento y estancia, etc. Es decir, el “objeto” es un nudo multirreferencial.⁷ “Significatividad no es una categoría de la cosa, que vinculara unos objetos con un contenido concreto a un dominio propio, distinto de otros objetos de otros dominios. Significatividad es un cómo del ser, y en ella se centra precisamente lo categorial del existir del mundo”. (HEIDEGGER, 1998, p. 111).⁸

La extensión del campo significativo puede ser más o menos amplia, pero siempre determinada por el modo de relación que entablan “objeto (*pragma*) – Dasein” (si se me permite la expresión). Que la mesa sea “sí o asá” depende de con quién/es y cómo se relacione.

Ahora bien, según el modo en que se le presenta a la teoría, no forma parte de “la mesa” el que en ella se haya discutido tal o cual cosa. Este tipo de abordaje, se presume descontextualizado *per definitionem*. Para poder dar con la naturaleza “real” de la mesa, dice esta línea de pensamiento, debemos erradicar aquello que depende de los contextos,

⁷ “Ahora se entiende mejor lo que mostraba la pre-mostración: el en-qué mas inmediato en el que permanece el estar-en-el-mundo del que nos ocupamos no son cosas que existen aisladamente, sino referencias (...) En esas referencias descansa, por lo tanto, la estructura originaria propia del ser del mundo que comparece (...) La referencia (...) es un “señalar-a”, y precisamente en el sentido de que el “hacia que del señalar, es decir, lo “*signi*-ficado” mismo está implícito en el significar”. (HEIDEGGER, 2008, p. 33-34).

⁸ Y más adelante agrega: “Significativo equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado”. (Ibid, p. 123). Es decir, aclara Heidegger, no es que hay algo que además significa esto o aquello. La significación no es algo que yo pueda agregar a otra cosa que existe independientemente de la significación. Debemos abandonar el esquema según el cual hay “hechos” que se interpretan de tal o cual manera. Esa “cosa” detrás de las significaciones es parte del residuo kantiano de la *Ding an sich*. “El señalar, por lo tanto, no quiere decir que un sujeto otorgue a las cosas naturales previamente existentes un valor que de por sí no tienen”. (HEIDEGGER, 2008, p. 34).

porque se supone que la mesa es lo que es en cualquier “mundo posible”. Para llegar a esta constitución es necesario, entonces, deshacerse de cualquier referencia situacional, distanciarse del elemento temporal, histórico.

Al exigir la distancia como *via regia* del conocer se trastorna el objeto de experiencia.

Para Heidegger el objeto del mero mirar desinteresado y desapegado, en lugar de ser lo que realmente es, es un residuo empobrecido del equipo y de los utensillos que manipulamos directamente. Los objetos desnudos de la percepción pura desinteresada no son cosas básicas que se podrían usar posteriormente, sino que son los restos que quedan de nuestro mundo práctico cotidiano cuando inhibimos la acción. (DREYFUS, 2003, p. 54).

Esos restos ya no representan el objeto del que partimos cuando reflexionamos. Heidegger advierte el truco de prestidigitación que propone la teoría: tomar un elemento de la experiencia cotidiana, someterlo a un lenguaje cada vez más técnico (vía alejamiento de su generosidad donadora originaria), transformarlo en otra cosa y luego intentar devolverlo al decir diario (pero en un lenguaje del que todo el mundo queda excluido). En esta metamorfosis hay algo tramposo, ya que

estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo *que ya no se tiene como tal, algo que uno no puede ni quiere reconocer en su validez*. (...) Cuando uno intenta explicar el mundo circundante en clave teórica este se derrumba. (HEIDEGGER, 2005, p. 104).⁹

La explicación teórica toma un objeto del mundo circundante, lo somete a fragmentación, desmembramiento, atomización, clasificación, etc. El resultado de todo esto es la desaparición del objeto de partida y

⁹ La cursiva es mía (JB).

la sustitución por el producto de la teoría. El discurso fenomenológico y el discurso científico no son conmensurables porque hablan de diferentes cosas. En el extremo, no se trata de dos descripciones del mismo fenómeno, se trata de dos fenómenos diferentes. Por ejemplo, tomemos la percepción. Percibir es una experiencia que todos tenemos a mano realizar; la teoría nos asegura que hay un proceso fisiológico que incluye cosas como globos oculares, impulsos nerviosos, cerebros, también la física nos explica el concepto de onda, de refracción (reflexión, etc.). No podemos “apropiarnos” de estos conceptos, es decir, no nos permiten ampliar nuestra comprensión de la experiencia porque no forman parte de ella. El globo ocular no forma parte de la experiencia del ver. En la experiencia tampoco aparece un “sujeto centro de percepción”, no se hace presente la dicotomía exterior – interior, etc.

Nuevamente surge la pregunta, ¿cómo llegamos de la percepción (como experiencia del mundo circundante) a los impulsos nerviosos? ¿explican los impulsos nerviosos, la refracción de las ondas, etc. la percepción? Para eso tenemos que poder identificar una y la misma cosa como “percepción” y como “impulsos, neuronas, ondas, etc”. Pero resulta que el referente de la primera descripción tiene características esenciales que no aparecen en el referente de la segunda descripción.¹⁰

Para la filosofía tradicional es algo casi evidente que debemos abandonar lo dado como tal para poder conocerlo. Este abandono implica un asenso descontextualizante del objeto de experiencia. Es decir, el pensar que conoce debe buscar lo que, más allá del cambio, permanece siendo siempre el mismo. Pensar lo contrario nos deposita rápidamente en el absurdo. ¿puede la cosa cambiar su constitución ontológica al variar el contexto de su ubicación? Si así fuera, ¿qué sentido tendría hablar de “la misma cosa”?

¹⁰ Lo que está en juego aquí es, utilizando las herramientas conceptuales de Frege, la identidad del referente en la multiplicidad de sus sentidos. La tesis fuerte de Heidegger es que, lo que varía con la variación de los modos de relación, es la constitución óptica del objeto. Esto se aprecia en la diferenciación que hace entre la estructura hermenéutica del “como” (*als*) y la estructura apofántica (A es B). Lo que quiero subrayar es la tensión lingüística que atraviesa la explicitación de la experiencia, porque la estructura “como” requiere que yo identifique una y la misma cosa en términos de “conglomerado de tablones” y en términos de “cátedra”, esa “misma cosa” sería el resto que yace detrás o más allá de las interpretaciones abiertas por los trasfondos, pero este detrás o más allá es un modo de lo en-sí, y sobre este “en sí” descarga Heidegger toda su diatriba.

Significatividad, mundo y pertenencia

Heidegger está tratando de mostrar que todas estas preguntas (y los problemas que plantean) son agregados superpuestos a la “actitud natural” con que comerciamos con las cosas y los hombres. En efecto, en el trato habitual con las cosas no surgen las preguntas de corte metafísico tan del gusto del filósofo. No preguntamos por la “esencia” de una mesa. Sabemos lo que es una mesa por el trato que tenemos con ella.¹¹ Es decir, hay un saber propio del trato demorado en las cosas. Ese saber es un saber especial que no queda ni siquiera rozado por el tipo de conocimiento que hemos erigido como modelo en el pensamiento occidental.

Para comprender el lugar fundamental que la significación tiene para la experiencia, debemos mantenernos dentro de los márgenes de la *praxis* cotidiana, inscripta en el reino de la *doxa*. La estructura reticulada que tiene la significación la hace inaprensible en términos objetivos. Todo significado se inserta en una red que implica un horizonte. A esa totalidad significativa (que no puede ser fragmentada *so pena* de perderse como tal) Heidegger la llama también “mundo”, o mejor “ser-en-el-mundo”.

La idea de “significatividad” encastra con la idea de “mundanidad” por cuanto ambas estructuras aluden a tramas semánticas que tejen la facticidad misma. La noción de *totalidad* es nuclear en el análisis de la “mundanidad”, y se repite bajo diversas formas en la primera parte de *Ser y Tiempo*: totalidad de útiles (*Zeuganzheit*), totalidad de relaciones (*Bezugsganze*), totalidad de remisiones (*Verweisungsganzheit*), totalidad de significaciones (*Bedeutungsganzheit*). Por esta vía, Heidegger quiere dejar en claro dos cosas, por un lado, que lo más básico no son los *sense data*, ni las *idées*, elementos epistémicos a partir de los cuales puede reconstruirse la experiencia significativa; y derivado de esto, que los objetos dentro del mundo pueden aparecer como tales solo dentro de un sistema de relaciones que los “abra”.

Estar-en-el-mundo no implica solo una relación pre-reflexiva, sino un modo de relación que repele la “reflexividad”. Cualquier apelación a la reflexión presupone un dualismo de perspectivas que redunda en un

¹¹ Inclusive, cuando en el mundo de la vida surge un desacuerdo en relación a lo que “es” una mesa, la definición buscada se realiza bajo exigencias epistémicas que nada tienen que ver con la búsqueda filosófica de la esencia universal, permanente, etc.

desprecio de lo que revela la “actitud natural”. Al distanciarse de la mundanidad, el sujeto reflexivo produce una doble objetivación (del mundo y de sí mismo) y, en ese mismo instante, pierde su cualidad de “participante en la praxis cotidiana”, se desmundaniza.

Como sucedía con el concepto de significatividad, el concepto de mundo se manifiesta en el “comportamiento hacia...” Heidegger comprende que es el trato con las cosas el que me revela su ser.¹² Las cosas no están allí esperando ser descubiertas, se constituyen en el develamiento generado por el comportarse con ellas. No hay un “en-sí” que oficie de “fundamento” a todas las posibles aperturas. Heidegger concuerda con la tesis aristotélica de la pluralidad de los sentidos del ser.

Lo que viene denunciado Heidegger por estos años es que cierta configuración de la razón no se lleva bien con la pluralidad, no puede lidiar con lo “mucho”, y por lo tanto tiende inevitablemente a reconducirlo a lo “uno”. Por ello, nuestro pensador no se cansa de advertir que el objeto de la filosofía (la significatividad-mundanidad que muestra la facticidad) tiene muchas posibilidades de verse absorbido por el modelo de las ciencias, es decir, verse reducido a una de las expresiones más fuertes de la “actitud teórica”.

Si, en cambio,

examinamos la experiencia de la vida fáctica sólo según la dirección del contenido experienciado, lo vivido, se designa como “mundo” y no como “objeto”. “Mundo” es algo dentro de lo cual se puede *vivir* (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente mundo circundante (medio), esto es, lo que nos sale al

¹² El mundo, afirma Heidegger, representa la totalidad de lo ente en (*bei*) lo cual el *Dasein* tiene su ser, lo ente para con (*zu*) lo cual tiene su ser. Este ser para con el mundo tiene el carácter de un ocuparse, de cuidarse de (*Besorgen*). En el trato con el mundo encuentra el *Dasein* siempre ya su mundo, y ese encontrar no es un aprehender teórico. “En cuanto trato con el mundo, ocupándose de él, propicia el *Dasein* que *comparezca* su mundo. El ocuparse, como modo básico del *Dasein*, propicia el comparecer. Propiciando tal comparecer *alumbra* el *Dasein* su mundo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 212). El concepto de cuidado (*sorge*) unifica la pluralidad de modos comportamentales que abren el mundo: “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado* (*curare*). En “el-estar-ocupado-en-algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida: el *mundo* que le corresponde en cada ocasión. La actividad del cuidado se caracteriza por el *trato* que la vida fáctica mantiene con su mundo”. (HEIDEGGER, 2002, p. 35).

encuentro, aquello de lo que forman parte no solo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencias, arte, etc. En este mundo circundante están también el mundo compartido con los otros, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores, etc. y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens*. (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

Heidegger ve en el neokantismo imperante en la Alemania de principio del siglo XX (Rickert, Natorp y Windelband), y en la fenomenología de Husserl, dos corrientes que todavía sostienen la supremacía de la teoría sobre la *praxis*, emplean la obsoleta distinción sujeto – objeto y defienden la confusa dicotomía entre una esfera ideal y una esfera real de objetos. Al mantenerse dentro de los márgenes del dualismo clásico, se tornan ciegos para percibir la estructura fundamental *Dasein-mundo*.

According to Heidegger's analysis, this model is ill-fitted to treat properly such phenomena as being-in-the-world, language, meaning, etc., all of which we are only unthematically aware of: we are acquainted with them, but we cannot – without distorting them – turn them as it were *in toto* into objects of inquiry. (KUSH, 1989, p. 152).

Es importante subrayar que, si intentamos transformar los objetos de los cuales tenemos una captación atemática, en objetos de indagación teórica, entonces inevitablemente los distorsionamos. Es imposible asir teóricamente aquello en lo cual estamos. Ser-en-el-mundo, o ser-en-el-lenguaje, equivale a vivir dentro de un medio universal de significado, una “totalidad cerrada” que no puede ser trasgredida y por lo tanto comparada con algo externo (supuestamente trascendente); y que por lo tanto, solo puede ser investigada “desde adentro” (por así decir), de un modo circular, hermenéutico.¹³ Estar en el mundo no es algo de lo que podamos disponer. Pertenece a un mundo de tal modo que no hay posibilidad de exiliarse. El mundo, constituido como totalidad

¹³ “What Heidegger especially wishes to show is that the disclosure of this circumspective practice are *intradwordly* –that they are oriented and made possible by a totality of references or significant meanings that Heidegger call “World””. (Dreyfus – Hall (comps.) 1993, p. 65).

englobante ante-predicativa, es un “adentro” que no tiene “afuera”. Es la estructura básica del *Dasein*, en el sentido que los demás existenciales deben ser leídos a la luz del concepto de mundo. El “estar siendo en el mundo” no es una propiedad, algo que le viene añadido a un ser más fundamental. El “estar-siendo-en...” no es un suplemento para un ente que sin esa constitución de ser sería igualmente *Dasein*.¹⁴

Sin abandonar nunca el concepto de significatividad, Heidegger va optando por utilizar cada vez con más fuerza la noción de mundo (*Welt*). El desplazamiento obedece, creo, a la necesidad de enfatizar el elemento estructural de la relación *Dasein*-Mundo. Quizá la noción de “significatividad” todavía se mantenga, aunque lejanamente, bajo la tutela subjetivista. Aunque Heidegger oscila por estos años entre las expresiones “mundo” y “ser-en-el-mundo”, la idea de mundanidad contrarresta las connotaciones reflexivistas que podrían, eventualmente, contener la noción de significatividad (aún atada al *Dasein* entendido como polo de actos noéticos).¹⁵

Pero, más allá del reacomodamiento categorial, lo que nuestro autor quiere subrayar es algo que ya había aparecido con el concepto de significatividad: la idea de que las cosas con las que estamos habituados a estar tienen un modo de ser determinado, inaprensible en términos objetivistas, y subsidiario del tipo de relación que entabla nuestra actividad con ellas. Como dice en la cita anterior: en el mundo me encuentro con personas determinadas, con un significado determinado (amigo, padre, profesor, inclusive anónimo o desconocido), no con individuos de la especie *homo sapiens*. Es nuestro estar-en-el-mundo el que “libera” a los entes, es decir, los visibiliza, les permite “aparecer”. “Ser, en el sentido de ser-en-el-mundo quiere decir, estar *descubierto*, *estar visible* en el mundo”. (HEIDEGGER, Síntesis, s/a, p. 282). Heidegger nos recuerda que esta idea de visibilidad está a la base del concepto griego *alethés*.

¹⁴ La estructura ser-en-el-mundo expresa el momento trascendental del pensamiento heideggeriano. Dice en el párrafo 12 de la obra del 27: “estas determinaciones de ser del *Dasein* (los existenciales) deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el “*estar en el mundo*”. (Heidegger, edición digital, p. 62).

¹⁵ Esta interpretación de los orígenes del desplazamiento se refuerza si recordamos que el mismo Heidegger advirtió un ascendente subjetivista en la noción de *Dasein*. Ya en la década del 30’ abandona la nomenclatura *Dasein*-mundo por creerla demasiado solidaria del dualismo sujeto-objeto. Más allá de estas relaciones, lo cierto es que el dualismo *Dasein*-mundo ya comienza a superar el dualismo clásico sujeto-objeto, y lo hace por medio de la noción de significatividad.

De esto último también se infiere que el modo de aprehensión de la mundanidad no puede, lógicamente, adaptarse al tipo de explicación propio del teoricismos. Heidegger quiere rehabilitar el *conocimiento práctico* como modo de aprehensión originario en el doble sentido de “anterior” (desde el punto de vista histórico cultural y biográfico individual) y “fundante” (desde el punto de vista de la lógica del sentido) del conocimiento teórico.

En los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* Heidegger anticipa, de forma casi literal, algunos de los párrafos más importantes de la primera parte de *Ser y Tiempo* en los que se despliega la estructura “mundo”. En aquel trabajo aparece con fuerza la metáfora del “habitar” como modo propio de aprehender el tipo de seres con los cuales entablamos una relación existencial.

“En”, en el caso del Dasein “procede de *innan*, e *innan* quiere decir vivir, *habitare*, y *ann* significa estoy acostumbrado a, familiarizado con, atiendo, suelo hacer algo [...] Vivir, aquí también tomado en cuanto atender, soler hacer algo con familiaridad, confianza” [...]. “Ese mismo ente que estamos caracterizando como estar-en podemos definirlo también [...] en cuanto al ente que soy yo, y la expresión *bin* (=soy) significa lo mismo que: yo vivo, yo paro en el mundo, el cual es algo familiar, que conozco bien. Ser, en cuanto estar en, y “yo soy” significan “vivir en...” (*bei*), en *in* primariamente no significa en absoluto nada espacial, sino que lo que en principio quiere decir, es estar familiarizado, tener intimidad con. (HEIDEGGER, 2006, p. 199).

Entonces, la estructura existencial trascendental “ser-en-el-mundo” no debe ser leída como en engarce de dos fenómenos diferentes. El ser(estar)-en-el-mundo, es un rasgo unitario, no se trata de una relación entre dos cosas (Dasein – Mundo) que existen independientemente. Heidegger utiliza la distinción *In Sein – Sein in* para señalar la diferencia entre el “en” que implica el *habitar* del “en” que alude a la *inclusión espacial de algo dentro de algo*. La relación espacial se da entre dos cosas “presentes”. (Ibid, p. 198).¹⁶

¹⁶ Al establecer la relación (estar-en, ser-en) Heidegger sale a interceptar una mala interpretación que vería en esta relación una cuestión de inclusión espacial. Al decir que el *Dasein* está en el mundo no queremos decir que esté “dentro” del mundo como un contenido en su continente. Esto, además no de aprehender el carácter constitutivo simbólico de la relación, dejaría abierta

“Habitar-en” (*inhabit*), “residir” o “vivir en” son modos que cruzan aspectos epistémicos (relacionados con la comprensión (*Verstehen*)), y aspectos ónticos (relacionados con el modo de ser de aquellos seres con los que habito). Dreyfus ha basado buena parte de su estudio de la primera sección de *Ser y Tiempo* sobre el costado epistémico de la relación “habitar-en...”

Quando habitamos en algo, este deja de ser un objeto para nosotros y se convierte en parte de nosotros invadiendo y penetrando nuestra relación con los demás objetos del mundo. [...] El habitar es el modo básico de ser-en-el-mundo del *Dasein*. La relación entre yo y aquello en que habito no se puede entender en términos de la relación entre sujeto – objeto. (DREYFUS, 2003, p. 51).

Este concepto de “mundo” conlleva la idea de “pertenencia” como modo cognitivo propio de estar en él. Para poder comprender hay que participar, habitar en el sentido de ser propio de un lugar. El trinomio “mundo – pertenencia – comprensión” ya había hecho su aparición en el seno de la fenomenología. La noción de “intencionalidad” (axial en el *corpus* husserliano) había experimentado un importante corrimiento desde la idea de “intencionalidad referencial” (estructurada en términos de noesis – noema, y por lo tanto, subsidiaria del dualismo sujeto-objeto) hasta su formulación tardía en términos de “intencionalidad horizontal”, “inertando” de esta manera los lineamientos hermenéuticos dentro del movimiento fenomenológico. Es decir, la superación del “objetivismo”, por medio de la recuperación de una noción originaria

la posibilidad para una “separación” entre los miembros de la relación (es decir, transformaría una relación necesaria en algo contingente). Así lo asienta en *Ser y Tiempo*: “¿Qué significa “estar-en”? Tendemos, por lo tanto, a completar la expresión, añadiendo: “estar en el mundo” y nos inclinamos a comprender este estar en como un estar “dentro de...”. Con este termino se nombra el modo de ser de un ente que está “en” otro a la manera como el agua está “en” el vaso, y el traje “en” el armario. Con el “en” nos referimos a la relación de ser que dos entes que se extienden “en” el espacio tienen entre sí respecto de su lugar en ese espacio. El agua y el vaso, el traje y el armario, ambos están de la misma manera “en” el espacio (*im Raum*) ocupando un lugar (*an* *einem Ort*). Esta relación de ser puede ampliarse, por ejemplo: el banco (está) en el aula, el aula en la Universidad, la Universidad en la ciudad, y así sucesivamente hasta: el banco “en el espacio universal”. Estos entes cuyos estar los unos “en” los otros puede determinarse así, tienen todos el mismo modo de ser del “estar-ahí”, como cosas que se encuentran dentro del mundo”. (Heidegger, edición digital, p. 63). Así, los entes que están dentro de otros entes (en sentido espacial) tienen el modo de ser de la presencia, y por ello, se juegan en el nivel de objetivación ajeno a la relación de inclusión existencial.

de mundo, ya estaba presente en la obra de Husserl, quien abandona el término “conciencia” y “subjetividad” para centrarse en el concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Lo que quiere subrayar la hermenéutica de la facticidad es el carácter originario, no derivable ni reducible, de la comprensión que opera en ese habitar. Esta “comprensión” no es de orden científico. Gadamer recuerda que

en la lengua alemana la comprensión, *Verstehen*, designa (...) un saber hacer práctico: *er versteht nicht zu lesen*, literalmente “él no entiende leer”, significa tanto como “no se orienta en la lectura”, esto es, no sabe hacerlo. Pero esto parece muy distinto del comprender orientado cognitivamente en el ejercicio de la ciencia. (GADAMER, 1996, p. 325).

Ahora bien, junto con la rehabilitación del tándem significatividad-mundo, nuestro autor coloca en el centro de la escena el tipo de “disposición cognitiva” que lo acompaña. Era de esperar que, con la degradación del concepto de significatividad, el canon filosófico haya desprestigiado el tipo de saber propio de aquella. Un buen insumo procedimental para comprender este período del pensamiento heideggeriano, es ponerlo en contraste con el paradigma que pretende superar. La filosofía moderna ha buscado identificar los elementos básicos de todo saber en la “mente”. Así, cualquier conocimiento que se precie de tal tiene que ser expresado en “creencias” (contenidos mentales), y éstas, a su vez, deben poder justificarse en otras creencias. Aislar “creencias” y relacionar “creencias” es el *métier* propio de cualquier teoría del conocimiento que tenga pretensiones de fundamentación. La búsqueda de reglas explícitas (o al menos explícitables) que marquen el camino a seguir para combinar creencias de modo efectivo también es parte del armado teórico del fundacionalismo.

Heidegger es conciente de la doble trampa mentalista/metodologista que se ubica por detrás de estos supuestos. No solo critica, como vimos, el representacionalismo, también muestra la debilidad del intento de superación fenomenológica encerrado aún en la intencionalidad referencial. En efecto, no alcanza con afirmar que la mente no se relaciona con el mundo por medio de “representantes” (imagen mental, etc.), sino que lo hace de manera “directa”. Eliminar el intermediario de la relación mente-mundo, es seguir en el esquema mente-mundo. Lo que hay que mostrar es que la “intencionalidad” no implica algo así como la

mente, no al menos como la entiende buena parte del discurso filosófico, sino que refiere a un tipo de actividad, de comportamiento.¹⁷

En contra del paradigma moderno, Heidegger quiere destacar que hay un tipo de saber para el cual no podemos aislar una creencia, ni podemos establecer cadenas de creencias relacionadas en forma inferencial. Son saberes para los que tampoco hay reglas explícitas (porque en realidad no hay reglas) tales que, cualquiera que las siga, llegará al mismo resultado. El saber práctico es un saber que se da por el hecho de estar junto a las cosas, esta es la prerrogativa del habitar. Se aproxima más al concepto de “conocer por familiaridad” que al de contemplar minuciosamente la cosa. Cuando estoy familiarizado con algo/alguien tengo un saber especial, uno que brota del trato mismo y cuya fundamentación última es el mismo trato.¹⁸ El saber desenvolverse en los diferentes contextos prácticos es obra de la pre-dación del mundo. Esto es lo que está contenido en el concepto de mundo, no entendido como el universo de las cosas objetivables por el método científico, sino el mundo en el que nos introducimos por el sólo hecho de vivir. En palabras de Gadamer: “mundo vital hace referencia [...] al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente”. (GADAMER, 1996, p. 311).

Cuando reflexionamos sobre algo, ese algo ya nos ha sido dado, ya sabemos qué hacer con él, cómo comportarnos. “En la *pre-mostración*, pues, está implícito el hecho de que aquello que comparece inmediatamente

¹⁷ Como decíamos anteriormente, Heidegger no se contenta con la superación fenomenológica de la mitología de lo mental, porque advierte que ese intento necesariamente se mantiene bajo la tutela la distinción que se pretende superar, me refiero al dualismo sujeto/objeto. El par noesis-noema promueve “la separación entre un contenido intencional que definitivamente es mental, de un mundo objetivo que puede corresponder o no al modo como lo interpreta la mente. (...) Heidegger acepta la direccionalidad intencional como algo esencial a la actividad humana, pero niega el hecho de que la intencionalidad sea un fenómeno mental, es decir, que sea la característica distintiva de los estados mentales como sostenía Husserl (siguiendo a Brentano)”. (DREYFUS, 2003, p. 57). Heidegger quiere corregir el sentido que el binomio Husserl – Brentano da al concepto de intencionalidad superando la metáfora reificada “interior – exterior”. Para ello acude a la noción de “comportamiento” (*Verhalten*) para clarificar la relación que une al *Dasein* con el mundo. Los estados mentales presuponen un modo más básico de tratar con las cosas que no implica estados mentales.

¹⁸ El conocimiento de las cosas presentes no es un conocimiento “teórico reflexivo” sino uno que tiene que ver con el trato, con la experiencia. “La cotidianeidad domina a través de todos los distintos aspectos concretos de los nexos de remisiones (...) Este conocer el mundo común es un conocer normal, medio, que se desarrolla en la cotidianeidad y sirve a esta. Este hábito no es un modo de ver las cosas, sino el modo como ocurre lo existente mismo, el ser-en”. (HEIDEGGER, 1998, p. 127).

emerge del horizonte circundante del mundo, un horizonte anticipadamente ya presente, familiar, e indiferente en su presencia”. (HEIDEGGER, 2008, p. 33).¹⁹ Este darse previo constituye un modo de percibir y estar en el mundo, es una interpretación originaria. Esta interpretación es, entonces, el objeto de la filosofía. El pensar filosófico es una interpretación de segundo que interpreta la interpretación originaria sin salir de sus márgenes, es decir, debe velar por su clarificación.

El objeto real de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en la que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara. (HEIDEGGER, 2002, p. 29).

El “habitar”, el “estar en el mundo”, implica una forma de “saber hacer” del que no podemos decir cuáles son los pasos que se deben seguir para poder obtenerlo. Es un saber no metodologizable (si se me permite el barbarismo). Esta característica no armoniza con las exigencias de fundamentación que se han erigido en el paradigma del “conocimiento”, y por ello ha sido etiquetado como “infundado” (es decir, irracional). Según este paradigma, todo saber que se precie de tal debe poder ser explicitado en un conjunto de reglas finitas y claras, tal que cualquiera que las siga arribará a la misma conclusión.

Pero hay muchos ejemplos de saber práctico (*knowing how*), a los que nadie quitaría ese estatuto, y cuya única fundamentación es “que se puede hacer”. Saber andar en bicicleta es un buen ejemplo. Decirle a alguien “siéntate, haz equilibrio, gira los pedales primero con una pierna y luego con la otra... y conduce” no es darle ninguna regla para aprender a andar en bicicleta, es más bien glosar la definición de “andar en bicicleta”. Esta “imposibilidad de dar “reglas efectivas” es propia del saber operativo; generado, fundamentado y mantenido por el hábito.

¹⁹ Un poco más adelante agrega Heidegger: “El mundo circundante, interrogado respecto a la estructura de su presencia, está enteramente dominado por un nexo de referencias propio. La actuación se mueve en este nexo de referencia, pero sin reconocerlo como tal. Con todo, la ocupación sabe desenvolverse en su propio mundo circundante”. (Idem).

El descubrimiento de esta esfera básica del saber se le plantea a Heidegger (y a buena parte de la filosofía posterior) como una primera superación de la epistemología, es decir, de la necesidad de un tipo de fundamentación que garantice el conocimiento deductivo, evidente, sin residuos. Así, si aceptamos que el conocer es un modo de estar habitando, entonces, “orientados por el horizonte tradicional de cuestiones de la teoría del conocimiento tendemos a responder “¡pero con esa interpretación se elimina por completo la teoría del conocimiento! Ahora bien, ¿qué instancia es la que debe decidir acerca de *si* puede haber, y *en qué sentido*, un problema del conocimiento si no son las cosas mismas?” (y más adelante) “la tesis de que deja de haber un problema del conocimiento, si desde un principio se sostiene que el *Dasein* está en (*bei*) su mundo, no es tesis alguna, sino la mera descripción de algo dado, que cualquier mirada libre de prejuicios puede ver. Por lo demás, en ningún sitio está escrito que tiene que haber un “problema de conocimiento”. Quizá el cometido de la investigación filosófica en las cosas sea principalmente acabar de modo definitivo con la existencia ilusoria de muchos problemas, reduciendo el número de los problemas y propagando las indagaciones que despejen el tránsito a las cosas mismas”. (Heidegger, 2006, p. 203).

Al igual que en la relación *Dasein*-mundo, Heidegger entiende que este saber es más fundamental que el saber teórico. Sin embargo, y esto será un gran problema para la hermenéutica de la facticidad heideggeriana, la teoría es uno de los tratos posibles que podemos tener con las cosas. La actitud teórica es un modo de “estar” en el mundo, de entablar relación con el mundo, es decir, una posibilidad. Corregida la tentación reduccionista, todavía falta darle un lugar a la teoría dentro de la praxis cotidiana.²⁰ La actitud epistémico-objetivista es también parte del mundo circundante, y es una cuestión álgida explicar por qué y cómo se produce este cambio en el modo de relación (que va de la *praxis* cotidiana a la *praxis* teórica).²¹ Este cambio en la matriz relacional

²⁰ La actitud descomprometida, objetiva es una posibilidad, un modo de comportarme con las cosas. Es una posibilidad de *Dasein* adoptar esa actitud. Si el mundo revelado por la teoría es un destilado del mundo circundante, “uno de los problemas más difíciles consiste en pasar de la vivencia circundante a la primera objetivación. Este problema, así como el problema de lo teórico en general solo se puede resolver comprendiendo la vivencia circundante y el calado de su problemática”. (HEIDEGGER, 2005, p. 109).

²¹ El ya clásico ejemplo del martillo, con el que Heidegger intenta identificar el momento en que se da el cambio de actitud pone el acento en la idea de ruptura como extrañeza, está anticipado en los cursos preparatorios a Ser y Tiempo en la extrañeza que trae consigo la irrupción de la

implica también el adiestramiento en una *praxis*. La teoría es una de las cosas que hacemos, un modo de apertura. Heidegger evita reducir la *praxis* a la teoría reduciendo la teoría a la *praxis*, haciendo de la teoría un “modo de comportarse con las cosas”.

El reconocimiento de la teoría como un tipo de “cosas que hacemos” conlleva la idea que, en el trato demorado con las cosas, nos comportamos de diversas maneras. Es decir, una descripción básica de nuestro habitar mostraría la pluralidad de practicas en las que estamos insertos.²²

Conclusión

Está fuera de discusión que *Ser y Tiempo* es una diatriba tan apasionada como convincente contra el compromiso objetivador que la Modernidad ha impuesto en el conocimiento y en la vida social. La descalificación de Heidegger, en especial, acusa al paradigma «moderno» no haber tenido en cuenta que todo desempeño humano se deriva en último término de un «ser-en-el-mundo» originario. (BECH, 2001, p. 59).

Así condensa Bech uno de los ejes de la gran obra del 27'. Lo que hemos intentado hacer es recorrer la historia conceptual previa a dicha obra.

alteridad. En el curso del 19', la metamorfosis del referente se advierte con la llegada de “habitantes de otros mundos”. En el ejemplo de la cátedra, Heidegger dice: “imaginemos que de repente sacamos a un negro senegalés de su cabaña y lo colocamos en esta aula. Resulta difícil precisar con exactitud lo que vería al fijar la mirada en este objeto”. Ibid, p. 87, sin embargo, nada de lo que aparezca en su horizonte perceptivo sería correctamente descrito como “complejos de colores y superficies, una mera cosa, algo que simplemente se da”. El senegalés percibiría otros significados (algo relacionado con la magia, o algo que sirve para resguardarse de las flechas, o para navegar, etc.), pero siempre un significado relacionado con su mundo. Es un buen ejemplo de cómo la aparición de la alteridad (del otro) permite, por un juego de contrastes, que se manifiesten nuestros prejuicios, algunos de los presupuestos que bordean nuestro mundo circundante.

²² Esta idea (plural) de “practicas” no armoniza con el concepto (*prima facie*) monolítico de “mundo”. Quizá, un buen modo de superar esta aparente desarmonía, sea recordando que el mismo Heidegger oscila entre un uso singular y uno plural de mundo. Por ejemplo, en la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* dice: “En la medida en que yo pueda sumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a estos, hay que decir que el arte y la ciencia son mundos genuinos de la vida”. (Heidegger, s/a, p. 42). Recordemos que en ese texto Heidegger distingue tres tipos de mundos: circundante – compartido – propio. Es decir, el concepto de mundo como estructura reticulada significativa puede ampliarse o encogerse en función de los marcos de referencia que adoptemos en cada caso.

La edición de los cursos y trabajos preparatorios a *Ser y Tiempo* ha permitido a los estudiosos de la obra de Heidegger recrear una época muy nutritiva de su pensamiento. Estos estudios han confirmado que en filosofía suele suceder como en la narración de una historia: el futuro ilumina su propio pasado. Quizá por cuestiones netamente filosóficas, quizá por una contingencia del mercado editorial, lo cierto es que primero explotamos hasta la saciedad la obra del 27', y luego hemos reconstruido su génesis.

Desde luego, para los heideggerianos no fue una sorpresa encontrar las categorías de “significatividad”, “mundo”, “comportamiento hacia...”, “cuidado”, etc. en el período comprendido entre 1919 y 1925. Lo que enseña este período es el modo en que se gestan, las preocupaciones a las que responden, y las formas en las que pueden ser abordados dichos conceptos.

El concepto de “significatividad”, y su correlativo “mundo”, son dos de las herramientas categoriales más importantes que Heidegger usufructúa durante los años que anteceden a la gran obra del 27'. Con estos conceptos Heidegger quiere volver a poner en el centro de la escena lo que considera “el tema central y único” de la filosofía, tema que la misma filosofía ha ido olvidando, o mejor, sustituyendo por otros.

La facticidad, el modo en que la experiencia se da, puede ser otro nombre para el objeto indagado. Heidegger es muy consciente que el paradigma filosófico imperante obtura la posibilidad de llegar a la experiencia fáctica. Vemos también que el esfuerzo de Heidegger por clarificar, con precisión de cirujano, la experiencia “cotidiana, media y regular” (como la llama) se debe tanto a una dificultad estructural (lo que está demasiado cerca cuesta mucho advertirlo) y a una cuestión histórico-filosófica: desde Platón hasta la época actual el pensamiento ha ido emigrando progresivamente de esa *experiencia doxástica* hasta ubicarse cómodamente en el reino de la *episteme*. Heidegger sabe que el lenguaje puede iluminar la experiencia tanto como ocultarla.

Otro de los temas que aparece en 1919 y que preocupará a Heidegger hasta fines de los años 20 es tratar de identificar/captar el momento en que la facticidad se aliena por primera vez en una objetivación teórico-formal. Es decir, Heidegger se da cuenta en sus escritos tempranos que la actitud teórica es uno de los modos en que se manifiesta la facticidad de la vida, y que, si bien puede leerse en ella

una tendencia monopólica, lo cierto es que su *hubrys* no debe eliminar su modo genuino de darse. En algún punto, y por algo, surge la teoría.

En esta dirección, Kisiel subraya la distinción que hace Heidegger es este escrito entre *Vergegenständlichung* (capta la generalidad vacía del “algo” de un salto) y *Objektivierung* (procede en forma gradual desde la vivencia: cátedra, madera, rectángulo, marrón, *sense data*, reacción psíquica a estímulo físico, causa efecto, etc.²³

Es un truismo decir que *Ser y Tiempo* ha influenciado enormemente el destino del pensamiento del siglo XX. Vemos sus nociones centrales (en algunas de sus varias formas o connotaciones) prácticamente en todas las obras importantes de la pasada centuria. Se ha esparcido en la sociología, en la psicología, la historiografía, la etnología, la política, etc. Pero no solo en las humanidades, en la epistemología de las ciencias naturales vemos también la fuerte influencia de esta obra.

Son categorías que se han sedimentado, transformándose prácticamente en un nuevo *a priori* del pensar. No ha sido mi pretensión, en este sobrevuelo, mostrar una línea completa y homogénea del pensamiento temprano de Heidegger, sino advertir la fuerza y penetración de algunos de sus ejes categoriales, el modo circular de exhibirlos, y, tal vez más importante, la capacidad de iluminar nuestra experiencia histórica, contingente, que siguen demostrando.

BIBLIOGRAFÍA

Bech Josep Maria, *De Husserl a Heidegger: la transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2001.

Dreyfus – Harrison Hall (comps.), *Heidegger, a critical reader*, Blackwell, Cambridge Massachusetts, 1993.

Dreyfus Hubert, *Ser en el mundo*, Santiago de Chile. Cuatro vientos, 2003.

Gadamer Hans-George, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1996.

Guignon Charles B. *Heidegger and the problem of knowledge*, Indianapolis. Hackett, 1983.

Heidegger M, *El Concepto de tiempo*. (Tratado de 1924). Barcelona. Herder. 2008.

²³ Cfr. (Kisiel, 1995, p. 61).

- Heidegger M, *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles. Iniciación a la situación hermenéutica* (Informe Natorp). Lecciones de 1922. Madrid, Trotta. 2002.
- Heidegger M, *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Lecciones del semestre de invierno, 1920/21. México. FCE. 2006.
- Heidegger M, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Lecciones de invierno 1923/24. Madrid. Síntesis. s/a.
- Heidegger M, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Semestre de verano 1923. Madrid. Alianza. 1998.
- Heidegger M, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Lecciones de verano 1925. Madrid. Alianza. 2006.
- Heidegger M, *Ser y Tiempo*. Traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>.
- Heidegger M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Lecciones del semestre de invierno, 1919. Barcelona, Herder, 2005.
- Kiesel Theodore, *The genesis and structure of Heideggers Being and Time*. California, University of California Press, 1995.
- Kush Martin, *Language as Calculus vs Language as Universal Medium*, Kluwer Academic Publishers, Boston, London, 1989
- Olafson Frederick, *Heidegger and the philosophy of mind*, London, Yale university Press, 1987.
- Pöggeler Otto, *El Camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993.
- Presas Mario, *Del ser a la palabra*. Buenos Aires, Biblos, 2009.
- Vattimo Gianni (comp.): *La Secularización de la Filosofía*. Barcelona, Gedisa, 1998.

Submetido em 9 de outubro de 2015.
Aprovado em 12 de novembro de 2015.