



Acerca de los sentidos del mundo en *Ser y tiempo*

Esteban Lythgoe¹

Recibido: 23 de febrero 2023 / Aceptado: 10 de octubre de 2023

Resumen. En *Ser y tiempo* encontramos posiciones inconsistentes acerca la génesis de la ciencia y la homogeneización del espacio. Sobre la primera es manifiesto el contraste entre un modelo de carácter privativo, caracterizado como un proceso de desmundanización que permite aprender los entes en su sustancialidad, y otro proyectivo, que presenta a la matematización como un modo positivo de tematización. En el presente artículo quisiéramos sostener que estas diferencias estarían asociadas al uso de dos definiciones de mundo por parte de Heidegger, y a la contraposición entre una fundamentación fenomenológico trascendental del sentido ontológico-categorial de mundo a partir del sentido ontológico-existencial en el § 14, y otra que, a partir del § 19, propone una descripción histórico-hermenéutica del proceso inverso en el que el sentido ontológico-existencial se deriva del ontológico-categorial.

Palabras clave: objetivación; tematización; desmundanización; ciencia; espacio; derivación; nivelación.

[en] On the senses of the world in *Being and Time*

Abstract. In *Being and Time* we find contradictory positions on the genesis of science and the homogenization of space. Regarding the former, the contrast between a model of private nature, characterized as a process of depriving the world of its worldhood, which allows one to learn things in their substantiality, and another, projective, which presents mathematization as a positive way of thematization. In this article we would like to argue that these differences are connected with the fact that Heidegger uses two definitions of “world”, and with the contrast between a transcendental phenomenological foundation of the ontological-categorical sense of the world from the ontological-existential sense in § 4, and, from § 19 on, a historical-hermeneutic description of the process in which the ontological-existential sense is derived from the ontological-categorical sense.

Keywords: objectification; thematization; depriving the world of its worldhood; space; derivation; levelling down

Sumario: 1. Lo sistemático y lo histórico en *Ser y tiempo*; 2. Desmundanización versus tematización; 3. Los sentidos del mundo; 4. La crítica a la concepción cartesiana de mundo; 5. Espacio, mundaneidad y temporeidad; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Lythgoe, E. (2025): “Acerca de los sentidos del mundo en *Ser y tiempo*”, en *Revista de Filosofía* 50 (1), 19-30.

¹ Universidad de Buenos Aires. Conicet
estebanlythgoe@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0000-0002-0827-743X>

1. Lo sistemático y lo histórico en *Ser y tiempo*

La tensión entre una fenomenología trascendental y una histórica constituyó un punto de fricción entre Husserl y Heidegger (Jaran, 2011, p. 237). Heidegger explícitamente coincidía con el conde de York con que en filosofía no tiene sentido separar lo histórico de lo sistemático, pues ambos momentos se remiten entre sí (Jaran, 2012, pp. 40-41). Según explica, “la investigación filosófica no puede reducirse a una consideración sistemática e histórica. Una investigación de esta clase es anterior a esta distinción, es mucho más originaria que el suelo sobre el que se realiza la distinción entre lo histórico y lo sistemático.” (Heidegger, 2008, p. 128). Pese a la consistencia de esta presentación inicial, hay intérpretes que consideran que la propuesta heideggeriana de salvar esta tensión de base entre un abordaje sistemático-trascendental y uno histórico no fue totalmente exitosa. Rockmore, por ejemplo, sostiene que en *Ser y tiempo* se defiende de manera simultánea dos concepciones de verdad irreconciliables entre sí: una verdad fenomenológica de corte trascendental y otra hermenéutica, anclada en la existencia humana (Rockmore, 2000, p. 166). En su opinión, la tensión entre ambas concepciones resulta manifiesta en muchos niveles (Rockmore, 2000, p. 167). Figal, por su parte, considera que en *Ser y tiempo*, el interés de Heidegger por el Dasein cotidiano lo lleva a abandonar los tratamientos de corte históricos (Figal, 2016, p. 87), a los que recién volverá tras el fracaso del proyecto de *Ser y tiempo* (Figal, 2016, p. 96).

Iniciaremos el presente artículo sosteniendo que en *Ser y tiempo* coexisten dos fundamentaciones alternativas a la génesis de la ciencia matemática, una sistemática y otra histórica. La primera es de carácter privativo, en el sentido en que es descripta como un proceso de desmundanización que permite aprehender a los entes en su sustancialidad y, la segunda, proyectiva, que presenta a la matematización de la realidad como un modo positivo de tematizar la realidad. Pese a esta coexistencia, ambos modelos son incompatibles entre sí, pues suponen modos contrarios de descubrir a los entes: el privativo plantea la posibilidad de descubrir al ente en su sustancialidad, en tanto el proyectivo considera imposible descubrir un ente que no se proyecte sobre un fondo de sentido. Consideramos que el motivo de esta coexistencia es doble: en primer lugar, encontramos que en el § 14 de *Ser y tiempo* Heidegger propone una concepción de mundo diferente a la presentada en el “borrador fenomenológico” de *Ser y tiempo*, según la expresión de T. Kisiel (Kisiel, 1995, p. 362), es decir, los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Encontramos, empero, pasajes de *Ser y tiempo* consistentes con el concepto de mundo de los *Prolegómenos*. Somos de la impresión, con todo, que esta hipótesis no basta para explicar totalmente la visión histórica señalada. En el § 14, Heidegger rechaza distintas estrategias de tematización del sentido ontológico-existencial de mundo, o mundaneidad, y prescribe que las distintas concretizaciones fácticas del mundo se derivan de la mundaneidad. Sin embargo, el análisis histórico de la concepción cartesiana de mundaneidad (§§ 19-21) acaba debilitando la relación de derivación trascendental inicialmente prescrita e imponiendo un acercamiento de corte histórico.

2. Desmundanización versus tematización

La primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* e *Ideas I* de Husserl comparten un mismo punto de partida: el mundo inmediato del Dasein cotidiano (Husserl, 1962, § 27). Sin embargo, Heidegger no acepta que en mundo nos encontremos con objetos extensos, conforme a la ontología cartesiana, sino con útiles (*prágmata*), es decir, lo a la mano (*Zuhandenes*). El vínculo cognoscitivo del Dasein con los entes es derivado, y para él se precisa de una doble deficiencia: la abstención de toda producción o manejo de los entes, y la desvinculación del ente de los otros entes, en un proceso al que denomina “desmundanización” (Heidegger, 1997, p. 102). La utilidad del útil no le es intrínseca ni es aprehendida temáticamente. Ésta es descubierta en relación con la obra, donde los útiles se refieren a otras cosas, sea esto el para-qué, un de-qué o un por-mor-de-qué, y su “manejabilidad” se desprende del obrar. De ahí que Heidegger sostenga la anterioridad de la totalidad de relaciones, a la que denomina “significatividad”, respecto del útil singular (Heidegger, 1997, p. 109). Sin embargo, mientras uno se encuentra absorto en el obrar, este haz de relaciones también permanece atemático. Su tematización, así como la de la mundaneidad, es el producto de alguna alteración en las relaciones, sea por la ausencia del útil, su inempleabilidad o la perturbación en la labor, situaciones a las que Heidegger denomina “llamatividad”, “apremiosidad” y “rebeldía” respectivamente (Heidegger, 1997, p. 101). No es nuestra intención detenernos en el análisis de la mundaneidad. Baste con señalar que Heidegger denomina “significatividad” a la totalidad de estas relaciones, y “mundaneidad” a la estructura de la totalidad de estas relaciones (Heidegger, 1997, pp. 103).

En estos parágrafos, Heidegger equipara la génesis ontológica de la ciencia con la matematización de la realidad empírica. En su opinión, resulta imposible matematizar las relaciones que establecen entre sí; solo los entes pueden ser matematizados, y ello sucede cuando son descubiertos en su “en sí sustancial.” Es así como, “en razón de su mero-estar-ahí, este ente puede ser determinado matemáticamente desde el punto de vista de sus ‘propiedades’ mediante ‘conceptos funcionales’. Conceptos funcionales de esta especie sólo son posibles ontológicamente con relación a entes cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad.” (Heidegger, 1997, p. 96). El descubrimiento del ente en su “en sí sustancial” se produce con la perturbación de las relaciones, donde lo a la mano se vuelve visible de manera deficiente. Al convertirse en sólo un ente aislado, esta deficiencia en el útil lleva a que comience a ser tematizado como que está-ahí (*Vorhandenes*) (Heidegger, 1997, p. 82). Destaquemos la asociación de lo que está-ahí con la ausencia de referencias y que al ente se lo descubre en un sí sustancial (*substanzielle An-sich*) (Von Herrmann, 2005, p. 191), pues ambas caracterizaciones desaparecerán en la segunda parte de *Ser y tiempo*.

Podemos coincidir con Franco Volpi respecto del paralelismo existente en estos parágrafos las tres actitudes desarrolladas por Aristóteles en el libro VI de la *Ética* a Nicómaco (Volpi, 2012, p. 92). Ellas son la teoría convertida en estar ahí; la actitud práctico-técnica (*poiesis*), identificada con el ser a la mano; y la práctico-moral (*praxis*), asimilada al modo de ser del Dasein. Sin embargo, mientras para Aristóteles estas tres actitudes eran positivas, la actitud científica presentada en estos parágrafos es descripta como una privación del moverse práctico cotidiano,

asociada con la “*desmundanización*.”² La realidad fáctica es matematizable tras una derivación nivelada del vínculo pragmático inmediato con los entes, en la que, a raíz de la privación o la ausencia de relaciones, se descubre a los entes en su sustancialidad en sí, como estando-ahí. La asociación entre la desmundanización y la actitud científica es tratada más extensamente en el § 24 de los *Prolegómenos*, donde se deriva a la explicación a partir de la interpretación. En ese contexto, Heidegger aclara que categorías como “cosidad”, “sustancialidad”, “accidente” o “causalidad” “...tienen su génesis fenoménica en esa deficiente significatividad. Dichas categorías han surgido ya de un modo de acceso (haber previo de presencia [*Anwesenheit*] y sus determinaciones fundamentales) que se encuentran en un proceso de *desmundanización* característico.” (Heidegger, 2006, p. 275). Hecha la presentación de la génesis del conocimiento científico realizada en los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, detengámonos ahora en la reiteración de la misma realizada en la segunda parte de esta obra.

Recordemos que en *Ser y tiempo* la temporeidad, en tanto sentido del ser del Dasein, es el fenómeno fundamental. Habiendo accedido a ella en el § 65, Heidegger dedica todo el capítulo IV de la segunda sección a reiterar los análisis de la aperturidad y del estar-en-el-mundo, previamente elaborados en la primera sección, a fin de establecer que de qué manera la temporeidad resulta ser su condición de posibilidad. Dentro de esta presentación general, el § 69 buscaría determinar que la temporeidad es la condición de posibilidad del estar en medio de los entes intramundanos (Heidegger, 1997, p. 367). De ahí que, así como en el § 68 la temporeidad garantizó al existencial de la aperturidad y explicó sus manifestaciones propia, impropia e indiferente, el lector del § 69 tenga la expectativa de que Heidegger explique temporalmente el proceso de desmundanización en el que se produce el pasaje del mundo práctico al teórico. Sin embargo, estas expectativas se ven rápidamente frustradas en más de un sentido.

En primer lugar, la concepción de ciencia aquí propuesta es completamente diferente de la actitud contemplativa *deficiente* del quehacer del § 13 de *Ser y tiempo*. Los experimentos, el uso del microscopio y las excavaciones arqueológicas se presentan como ejemplos de que la oposición inicialmente presentada entre el vínculo práctico con la realidad (a-la-mano) y vínculo teórico (estar-ahí) no tiene sentido. En su lugar, Heidegger caracteriza a la ciencia como una disciplina teórico-práctica (Heidegger, 1997, p. 373).

En segundo lugar, Heidegger deja de considerar que la condición de posibilidad para la matematización de los entes sea la abstracción de las relaciones de significatividad. En lugar de ello, sostiene que los entes deben proyectarse sobre el fondo de un nuevo haz de relaciones: “La “fundación” de la “ciencia de los hechos” sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en absoluto “meros hechos”. A su vez, en el proyecto matemático de la naturaleza lo primariamente decisivo no es lo atemático en cuanto tal, sino que el proyecto *abra un a priori*.” (Heidegger, 1997, p. 378). Esta *proyección matemática de la naturaleza* será denominada “tematización”. Aunque la tematización tiene un marco de inteligibilidad en la estructura del “en cuanto” que se funda en el comprender y el interpretar, y en última instancia en la temporeidad, en este párrafo Heidegger señala que *el origen de esta proyección es ajeno a la temporeidad, no se deduce de ella*: “¿en qué podrá contribuir la

² Kisiel retrotrae este concepto hasta el curso de Heidegger de 1919 (Kisiel, 1995, p. 367).

caracterización tempórea de la deliberación circunspectiva y de sus esquemas a la solución del problema aún pendiente del origen del comportamiento teórico? Sólo en tanto que aclara la situación existencial en que el ocuparse circunspectivo se convierte en descubrimiento teórico.” (Heidegger, 1997, p. 376).

3. Los sentidos del mundo

¿A qué se debe que haya dos modos de describir la génesis de la matematización de la realidad tan diferentes en *Ser y tiempo*? Como adelantamos al comienzo de este escrito, nuestra primera hipótesis es que, entre los *Prolegómenos* y *Ser y tiempo*, Heidegger modificó los sentidos del concepto de mundo, y que en algunos pasajes de la primera parte de *Ser y tiempo* siguen operando las definiciones propuestas en el curso de 1925. En el § 14 de *Ser y tiempo* Heidegger sostiene que el mundo es un concepto equívoco, del que se distinguen cuatro sentidos diferentes, organizados según dos pares de criterios diferentes: el óntico-ontológico y el categorial-existencial (Vigo, 2008, p. 69). Cuando consideramos al mundo categorialmente, lo óntico referirá a la totalidad del ente presente dentro del mundo, diferente al Dasein (sentido 1), y lo ontológico a determinada región de ser (sentido 2). Concebido desde una perspectiva existencial, el mundo ónticamente tomado significa el ámbito donde el Dasein vive fácticamente como Dasein (sentido 3), y el ontológico, también denominado mundaneidad, significa la estructura ontológica *a priori* que constituye el ser en el mundo como tal (sentido 4). Es importante destacar aquí la relación trascendental existente entre el sentido ontológico-categorial y el ontológico-existencial: los diferentes mundos posibles son concreciones fácticas de la mundaneidad. Como explica Heidegger, “la mundaneidad misma es modificable según la variable totalidad estructural de los ‘mundos’ particulares, pero encierra en sí el *a priori* de la mundaneidad en general.” (Heidegger, 1997, p. 93).

Cuando cotejamos esta distinción con la presente en el § 21 de los *Prolegómenos* nos encontramos con que en este último solo se distingue un sentido óntico de mundo de uno ontológico. El primero de ellos es el equivalente al sentido 1) de mundo en *Ser y tiempo*, es decir, óntico-categorial: el mundo es, en sentido óntico, “...lo ente que el Dasein, aun estando en ello, obviamente no es...” (Heidegger, 2006, p. 211). El sentido ontológico, es decir, la mundaneidad, por su parte, es caracterizado como el *cómo* del ser que se muestra por sí mismo y, para hacerlo, recurre a expresiones paralelas a las que utilizó en el § 5 de este mismo curso en su análisis fenomenológico de la percepción.³ Como en el caso de la percepción, la mundaneidad no se encuentra ligada al mundo, en tanto ente, sino al Dasein; “...se ha de saber que por “mundaneidad” no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino *el carácter de ser del Dasein* y sólo a través de él también el de lo ente!” (Heidegger, 2006, p. 213).

Donde más claramente se observa la tensión entre estos dos abordajes del mundo se encuentra en las consideraciones mismas acerca del modo de acceso a la

³ En este párrafo, Heidegger distingue el percibir, lo percibido y el ser-percibido [*Wahrgenommenheit*]. Esta última estructura, o *cómo del ser intencional*, es “algo diferente de las estructuras que convienen a la cosa y a lo ente en cuanto tal”, pues pertenecen “a la percepción en cuanto tal, es decir, a la intencionalidad.” (Heidegger, 2006, p. 62).

mundaneidad. Según nos recuerda Heidegger, la mundaneidad no es un “objeto” sino el horizonte universal de significación de los entes, por lo que no se lo puede aprehender directamente ni desvinculado del Dasein. Una primera vía propuesta para de acceso, sería a través de alguna suerte de abstracción de las estructuras fundamentales de algún ente. El ente propuesto para dicha indagación es la naturaleza en tanto “un ente que comparece dentro del mundo” (Heidegger, 1997, p. 126). Heidegger esta vía de tematización del fenómeno del “mundo” de este modo (Heidegger, 1997, p. 126), pues presupone una definición de mundo. Más adelante volveremos a esta objeción, cuando tratemos las críticas de Heidegger a las caracterizaciones de mundo de Husserl y Descartes.⁴ En los *Prolegómenos* Heidegger también sostenía que la naturaleza era un ente que podía ser abordado matemáticamente gracias a que se accedía a ella en su sustancialidad.

Una segunda vía propuesta para acceder al sentido ontológico-existencial de mundo era partiendo de alguna concreción *óntico*-existencial de mundo. La naturaleza nuevamente se constituye en el punto de partida, pero, en este caso, no se la caracteriza como un ente sino como el ser de los entes intramundanos, haciendo explícita referencia a Kant.⁵ Heidegger también rechaza la viabilidad de este camino: “La “naturaleza”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundaneidad*.” (Heidegger, 1997, p. 93).

A pesar de que ambas alternativas fueron propuestas en el mismo párrafo, no pareciera Heidegger se hubiera percatado que da dos caracterizaciones ontológicas diferentes de un mismo fenómeno, pues, de haberlo hecho, consideramos que lo hubiera aclarado explícitamente, como sucede en su curso de 1929/30, cuando reconoce el doble sentido de la naturaleza en el pensamiento de Aristóteles.⁶

Tras haber rechazado la viabilidad del último camino, en una nota a pie de página, Heidegger sostiene que la relación de fundamentación es la inversa a las recién enumeradas, es decir, el sentido ontológico-existencial (sentido 4) vuelve comprensible el sentido ontológico-categorial (sentido 2) (Heidegger, 1997, p. 93, nota 3). Esto significa que, no se pueden abstraer las concreciones fácticas de la mundaneidad, pero sí es posible llevar a cabo el proceso inverso de derivación. Esta afirmación, sin embargo, no condice con lo planteado en el § 69 b respecto a la relación entre la temporeidad y la proyección matemática de la naturaleza. Seguidamente pondremos de manifiesto de qué manera consideramos que la crítica a la concepción cartesiana del mundo del § 21 de *Ser y tiempo*, desarrollada dentro crítica al “modelo

⁴ No se trata de evaluar aquí hasta dónde son adecuadas las objeciones de Heidegger a Husserl, sino el lineamiento de su posición y contra qué consideraciones se enfrenta. Con respecto a la necesidad de matizar las críticas hiperbólicas que el autor de *Ser y tiempo* le realiza a maestro con respecto de la relación entre el mundo y el sujeto, son adecuadas las consideraciones hechas por Crowell acerca del artículo de la *Enciclopedia Britannica* (Husserl, 1990). En él, Crowell relativizaba el alcance de la crítica a la afirmación husserliana sobre carácter constituido del mundo. Según explica, la nota de Heidegger está vinculada a cuando Husserl utiliza el término “mundo” como totalidad de entes. Sin embargo, en otros momentos Husserl utiliza este término en un sentido trascendental, como sucede en el § 44 de las *Meditaciones Cartesianas* (Husserl, 1997). Por este motivo Crowell considera que, al menos en el artículo mencionado, las críticas de Heidegger al concepto del mundo son immanentes al programa trascendental de su maestro antes que su rechazo absoluto (Crowell, 2001, 181).

⁵ En la nota 2, Heidegger reconoce que el sentido de naturaleza en el que está pensando es el asignado por Kant en su *Crítica a la razón pura* (Heidegger, 1997, p. 74, nota 2). Ver también, von Herrmann, 2005, p. 110.

⁶ En Heidegger, 2007, p. 60: “El auténtico filósofo es preguntar por la φύσις en este doble significado: el preguntar por lo ente en su conjunto, y juntamente con ello, el preguntar por el ser.”

de estratificación” de la fenomenología y la filosofía de los valores,⁷ es la que marca el cambio en este sentido.

4. La crítica a la concepción cartesiana de mundo

Según Husserl, inmediatamente nos encontramos con un mundo práctico (Husserl, 1962, p. 66). Con todo, este mundo es el resultado de un complejo proceso de estratificación, que comienza con la cosa provista de cualidades sensibles, continúa con la cosa sustancial-causal y concluye en la cosa intersubjetivamente idéntica (Husserl, 1962, pp. 363 y ss). Heidegger considera que este modelo es falaz puesto que toma como punto de llegada el punto de partida y sin proporcionar argumento alguno acerca de este círculo (Heidegger, 1997, p. 124). Hay un nivelamiento ontológico en el que todas las capas de constitución tienen el mismo modo de ser.⁸ En su opinión, una ontología de estratos debería caracterizar el ser de los valores y determinar en qué consiste la adherencia de los valores a los entes. A la analítica existencial no se le aplica esta crítica, pues aun aceptando la tesis de un encuentro con el ente en sí del final del § 18 de *Ser y tiempo*, pues la prioridad de la mundaneidad, ontológicamente diferente al estar ahí, evita la nivelación en los distintos estratos de constitución.

A continuación, Heidegger se dirige contra Descartes por ser el primero en haber presentado el modelo de estratificación del que se derivarán los demás.⁹ Su crítica es similar en los §§ 19 y 20 de *Ser y tiempo* y en el § 22 de los *Prolegómenos*, reprochándole en ambos textos haber descartado el estudio del ser, por no considerarlo un predicado que pueda ser aprehendido por medio de la afección.¹⁰ Cuando Heidegger se detiene en la problemática del mundo aparecen diferencias entre ambos textos. Mientras en los *Prolegómenos*, Heidegger le objeta a Descartes de haber querido *desmundanizar al mundo*,¹¹ el planteo del § 21 de *Ser y tiempo* es más complejo. En él, además de criticarle la reconstrucción del mundo como región de ser a partir de un ente, se propone reconstruir los presupuestos sobre los que se apoya la reflexión de Descartes. Este aporte hermenéutico en su reflexión, lo justifica arguyendo que toda concepción del ente precisa alguna noción de mundo, aunque

⁷ Sobre un tratamiento más extenso de la crítica al modelo de fundamentación estratificado asociado con Lotze y Husserl, cf. Rubio, 2015, pp. 106-7

⁸ Cf. Heidegger, 1997, p. 125: “La adición de predicados de valor no puede darnos ni la más mínima nueva información acerca del ser de los bienes, *sino que no hace más que presuponer también para estos el modo de ser del puro estar-ahí*. Los valores son determinaciones que *están-ahí* en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental. Pero ya la experiencia prefenomenológica muestra en el ente presuntamente cósmico algo que no es plenamente comprensible por medio de la cosidad. Por ese motivo, necesita el ser cósmico de una complementación.”

⁹ En una nota al margen del § 21 de *Ser y tiempo* Heidegger nos remite explícitamente a Descartes con las siguientes palabras: “¡Crítica a la estructuración de las ‘ontologías’ en Husserl; y, en general, toda la crítica a Descartes está hecha aquí con esta intención!” (Heidegger, 1997, p. 125). En su comentario a esta frase, von Herrmann disiente sobre la pertinencia del alcance de esta objeción, por más que el propio Husserl considere que la fenomenología es neocartesiana. En la determinación cartesiana del mundo como *res extensa* matematizable hay una desvalorización de la experiencia sensible, en tanto Husserl la revaloriza (*Aufwertung*) (cf. Von Herrmann, 2005, p. 219).

¹⁰ Cf. Heidegger, 1997, p. 120: “‘El ser no es un predicado real’, según el decir de Kant, que no hace más que repetir la frase de Descartes.” Cf. Tb. Heidegger, 2006, p. 220.

¹¹ Cf. Heidegger, 2006, p. 230: “El mundo quedaría *desmundanizado*, puesto que la exposición primaria de la realidad verdadera del mundo justamente habría que remitirla a la tarea originaria de analizar la realidad”

sea implícita.¹² Descartes habría poseído una concepción positiva de mundo en un sentido ontológico-categorial (“Discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del ‘mundo’”),¹³ pero que no se deriva de la mundaneidad. Su preferencia por el conocimiento matemático como forma de aprehensión de las sustancias extensas lleva a que proyectar cierto modo de ser al mundo. La identificación del modo de ser del mundo (en el sentido ontológico-categorial) con el modo de ser de lo que está ahí, impide que Descartes lo distinga del modo de ser del Dasein, que también acaba siendo concebido como una sustancia,¹⁴ cuyo principal atributo es la extensión: “Descartes ve la determinación fundamental del mundo en la *extensio*.” (Heidegger, 1997, p. 115).

Así, mientras en el § 14 de *Ser y tiempo* Heidegger establecía que el sentido ontológico-categorial se derivaba del ontológico-existencial, en el análisis cartesiano del mundo reconoce que el origen del primero es independiente de la mundaneidad. Descartes, “basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su “verdadero” ser.” (Heidegger, 1997, 122). Este planteo supone la posibilidad de llevar a cabo una historia de las distintas manifestaciones que el sentido-ontológico categorial de mundo tomó a lo largo del tiempo.

5. Espacio, mundaneidad y temporeidad

Hemos visto que los desarrollos del concepto de mundo aquí recogidos dieron lugar dos modelos alternativos sobre la génesis ontológica de la actitud científica en *Ser y tiempo*. Algo similar ocurre con las consideraciones en torno a la homogeneización del espacio. Heidegger aborda por primera vez la cuestión del espacio en la sección C del capítulo III de *Ser y tiempo*, dedicada a la mundaneidad.¹⁵ Allí establece que el espacio no es una dimensión en la que se inserta el mundo, sino, a la inversa, que los sitios obtienen su lugar gracias a la significatividad del mundo. Aunque Heidegger reconoce el carácter *a priori* del espacio, se aleja de Kant al rechazar su vínculo con un sujeto sin mundo. En su lugar, destaca la prioridad del mundo respecto del espacio: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*. El espacio está, más bien, “en” el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del Dasein, ha abierto el espacio.” (Heidegger, 1997, p. 136). A su vez, las cosas no están en el espacio, sino que, a la inversa, para que el ente comparezca, hay que “darle un espacio.” Esto lleva a priorizar a las referencias “subjetivas,” del alejar y el desalejar propio de la circunspección respecto de las distancias “objetivamente” medidas entre las cosas.

Concluyendo el § 24 de *Ser y tiempo* se delinea una génesis del espacio homogéneo

¹² Cf. Heidegger, 1997, p. 124: “¿Cómo podría Descartes identificar un determinado ente intramundano y su ser con el mundo, si ni siquiera conoce el fenómeno del mundo ni por ende, algo así como una intramundaneidad?”

¹³ Junto a esta cuestión, se incorpora la necesidad de explicar los motivos por los que Descartes no pudo hacer explícito este supuesto, tema sobre el que no nos detendremos en este artículo. Cf. Heidegger, 1997, p.126: “¿Por qué se pasó por alto, en el comienzo de la tradición ontológica decisiva para nosotros —explícitamente, en Parménides— el fenómeno del mundo? ¿De dónde procede el constante retorno de este pasar por alto?”

¹⁴ cf. Heidegger, 1997, p. 124: “Descartes interpreta entonces el ser del “Dasein”, cuya constitución fundamental es el estar-en-el-mundo, de la misma manera que el ser de la *res extensa*, esto es, como sustancia.”

¹⁵ Para ver el vínculo el rol de la topología más allá de *Ser y tiempo* y de la discusión con la *extensio* cartesiana. cf. Malpas 2006 y 2012.

a partir de la deliberación circunspectiva muy similar a la elaborada en el § 25 c de los *Prolegómenos*.¹⁶ Ésta es descrita como un proceso de derivación, que va del concepto de espacio como lugar al de extensión a través de una neutralización y privación progresiva. El primer paso se produce con la “tematización” todavía circunspectiva, ligada a la arquitectura y la agrimensura, que vuelve temático al espacio. Advirtamos aquí que el término “tematización” no tiene el sentido de proyección matemática, como en el § 69 b, sino de proceso abstractivo. El descubrimiento acircunspectivo y contemplativo del espacio convierte a las zonas circunmundanas en dimensiones puras y a la totalidad de los lugares propios en una multiplicidad de lugares ocupables por cualquier cosa (Heidegger, 1997, p. 136). En este proceso de derivación y nivelamiento, el mundo circundante se convierte en mundo natural, aunque con un carácter puramente negativo, asociado con una específica *desmundanización* de la mundicidad de lo a la mano (Heidegger, 1997, p. 137).

Heidegger lleva a cabo la reiteración del análisis de la espacialidad en el § 70 de *Ser y tiempo* de manera análoga a como lo hizo con la aperturidad y el estar-en-el-mundo. Aunque la espacialidad es una determinación fundamental del Dasein, Heidegger señala que, en la medida en que el sentido del ser del Dasein es la temporeidad, este existencial prima por sobre el espacio. Sin embargo, pese a lo que se podría esperar a partir de las conclusiones del § 24 y, de manera análoga a lo que sucedió con el estar-en-el-mundo y la tematización en el § 69 b, el filósofo rechaza la tesis de corte kantiano de que el espacio se deduzca de la temporeidad. En su lugar, sostiene que está condicionada por la temporeidad, aunque no pueda sin reducirse a ella:

la demostración de que esta espacialidad sólo es existencialmente posible por medio de la temporeidad no puede tener como finalidad la deducción del espacio a partir del tiempo, es decir, su disolución en puro tiempo. Si la espacialidad del Dasein es “abarcada” por la temporeidad, en el sentido de que queda existencialmente fundada por ella, esta relación entre espacio y tiempo, que deberá aclararse más adelante, es asimismo diferente de la primacía del tiempo sobre el espacio, en el pensamiento de Kant. (Heidegger, 1997, p. 382-3).

Consideramos que esta afirmación relativiza el alcance de la autocrítica que a comienzos de los sesenta Heidegger hiciera a este parágrafo, cuando sostiene que “el intento, abordado en *Ser y tiempo*, § 70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener.” (Heidegger, 2000b, p. 43).¹⁷

Además de esta reconsideración en la relación de condicionalidad entre espacialidad y temporeidad, Heidegger también explica de otro modo el proceso de homogenización del espacio. Al igual que en el § 69 b, el filósofo se apoya en

¹⁶ En este análisis se señala que no se va a desplegar el pasaje del espacio del mundo cotidiano al matemático, comenzando el análisis con la morfología de las figuras geométricas (cf. Heidegger, 2006, pp. 294-5).

¹⁷ Malpas, 2012, p. 309, sostiene que la ruptura de la relación de fundamentación entre el espacio y el tiempo se observa a partir del § 5 de *La pregunta por la cosa*. En una velada crítica a su posición de *Ser y tiempo* sostiene: “Que se hable de ‘espacio de tiempo’ [*Zeitraum*] y no de ‘tiempo de espacio’ quiere indicar que en esta pregunta el tiempo juega un papel destacado. Lo que, por su parte, no quiere decir, en ningún caso, que el espacio se derive del tiempo, o que sea en general algo de segundo rango frente al tiempo.” (Heidegger, 2009a, pp. 34-5). Sin embargo, si lo que afirmamos más arriba es correcto, esta ruptura ya está presente, al menos, en la segunda parte de *Ser y tiempo*.

la tematización, en este caso proyectiva, como explicación de la modificación y articulación de la comprensión del ser, que permite la aprehensión matemática del ente (Heidegger, 1997, p. 379). La matematización de la realidad vuelve indiferente al espacio, hace desaparecer el “lugar propio” de las cosas. De este modo,

el lugar propio se convierte en una mera posición en el espacio y en el tiempo, en un “punto dentro del mundo”, que en nada se distingue de los demás. Y esto significa que la multiplicidad de lugares propios de los útiles a la mano delimitada por el mundo circundante no sólo se modifica convirtiéndose en una pura multiplicidad local, sino que, más aún, el ente del mundo circundante queda, en general, *sacado de sus límites*. El todo de lo que está-ahí se convierte en tema. (Heidegger, 1997, pp. 377).

6. Conclusión

Nuestra investigación fue movilizada por el intento de comprender cómo era posible que en un mismo parágrafo Heidegger definiera a la naturaleza tanto como un ente como una región de ser. La comparación con el curso de 1925 nos llevó a sostener que esta inconsistencia se debía, en gran medida, a que en *Ser y tiempo* operaba tanto la definición de mundo del § 14 como la propuesta en los *Prolegómenos*, donde no había cuatro sentidos de mundo, sino dos, uno óntico-categorial y otro ontológico-existencial. En este último modelo, la actitud científica y la matematización de la realidad fáctica eran el producto de un proceso de desmundanización y de la aprehensión del ente en su sustancialidad. Este acercamiento no sólo era inconsistente con una cuádruple definición de mundo, sino también incompatible con la posibilidad de preguntarse por la concepción de mundo a la base de la ontología de Descartes. Consideramos que esta pregunta del § 21 de *Ser y tiempo*, le va a imprimir un giro hermenéutico a la segunda parte de esta obra, que lo conducirá a la tesis de que existe una proyección matemática de la ciencia galileana denominada “tematización,” pues acabó reconsiderando la relación de fundamentación entre el mundo, en el sentido 4), es decir, ontológico-existencial, y el sentido 2), o sea, ontológico-categorial, descartada en la primera parte de *Ser y tiempo*. En dicho análisis se reconocía que el sentido 2) de mundo no se deriva del sentido 4), como había sido sostenido en el § 14, sino que tiene un sentido diferente a este último, el cual solo le proporciona un marco para su desarrollo y trascendencia. Esta modificación en la relación de fundamentación supone un cambio radical en el modo de articular una verdad histórica y una sistemática, que era la inquietud con la que comenzó este artículo. El primer acercamiento, donde el mundo ontológico-categorial se deriva del ontológico-existencial, supone un acercamiento trascendental en el que no caben otros modos de descubrir al ente que no sean los ya caracterizados. En el segundo, en cambio, la mundaneidad es un solo un marco para el desarrollo de otras proyecciones, por lo que abre la posibilidad de incorporar nuevas proyecciones a lo largo del tiempo.

Consideramos que el problema de la relación entre el sentido ontológico-categorial y ontológico-existencial no acabará en *Ser y tiempo*, sino que será retomado al año siguiente cuando Heidegger contraponga la concepción antropológica y cosmológica del mundo según Kant (Heidegger, 2009b, 200-217 y Heidegger, 2000a, 130-133).

7. Referencias bibliográficas

- Crowell, S. (2001): *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths towards Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press.
- Figal, G. (2016): *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- Frank, D. (1986): *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit.
- Von Herrmann (2005): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" Band 2*, Frankfurt, V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997): *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile (*Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993).
- Heidegger, M. (2000a): *Hitos*, Madrid, Alianza (*Gesamtausgabe Band 9. Wegmarken*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1976).
- Heidegger, M. (2000b): *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos (*Gesamtausgabe Band 14. Zur Sache des Denkens*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2007).
- Heidegger, M. (2001): *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra (*Gesamtausgabe Band 27. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1996).
- Heidegger, M. (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza (*Gesamtausgabe Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1979).
- Heidegger, M. (2007): *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza (*Gesamtausgabe Band 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1983).
- Heidegger, M. (2008): *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis (*Gesamtausgabe Band 17. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1994).
- Heidegger, M. (2009a): *La pregunta por la cosa*, Girona, Palamedes (*Gesamtausgabe Band 41. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1984).
- Heidegger, M. (2009b): *Principios metafísicos de la lógica*, Madrid, Síntesis (*Gesamtausgabe Band 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978).
- Herrmann, von F. W. (2005): *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung vom Sein und Zeit II*, Frankfurt, V. Klostermann.
- Husserl, E. (1962): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, UNAM (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995).
- Husserl, E. (1990): *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México, UNAM.
- Husserl, E. (1997): *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos (*Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012).
- Jaran-Duquette, F. (2011): "La posibilidad de una 'fenomenología de la historia'" *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. monográfico 3: *Fenomenología y política*, pp. 237-248.
- Jaran-Duquette, F. (2012), "Reactivación y repetición. La fenomenología frente a la historia de la filosofía", en Ramón Rodríguez y Stefano Cazzanelli, *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 39-58.
- Kisiel, T. (1995): *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

- Malpas, J. (2006): *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, Cambridge/London, MIT Press.
- Malpas, J. (2012): "Heidegger, Space, and World", en Kiverstein J. y Wheeler (eds.), *Heidegger and Cognitive Science*, London, Palgrave Macmillan.
- Rockmore, T. (2000), "Hegel, Heidegger, and *Weltanschauungsphilosophie*" en Rockmore, T (ed). *Heidegger, German Idealism & Neo-Kantianism*, New York, Humanity Books.
- Rubio, R. (2015): "La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)" en Rodríguez, R., *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos.
- Vigo, A. (2008): *Arqueología y aleiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos.
- Volpi, F. (2012): *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.